DICTIONAR ENCICLOPEDIC DE IUDAISM

EDITURA HASEFER

Dictionar enciclopedic de iudaism

PREFAŢĂ

Despre enciclopedie în iudaism

Ce este iudaismul? O istorie, o religie, o identitate, o etichetă, o memorie, un popor, o lege, o carte? Fără îndoială iudaismul cuprinde o mare parte din ansamblul acestor elemente, întrucât se referă atât la noţiunea teoretică a iudaităţii, cât şi la realitatea concretă de „a fi evreu". Termenul, într-o semnificaţie restrânsă, face trimitere, actualmente, la conţinutul confesional de concepţii etice, culturale şi juridice stabilite de-a lungul veacurilor şi mereu vii.

Intrarea evreilor în societatea modernă a redus diferenţele culturale, dar a provocat o falie care face aproape inaccesibil iudaismul pentru evreii care nu practică religia. Evreii şi neevreii împărtăşesc adesea aceeaşi necunoaştere a esenţei iudaismului.

În ultimele două secole s-au dezvoltat în iudaism ramuri diferite, concepţii spirituale diverse şi chiar afirmaţii variate, atât în ceea ce priveşte tradiţia sa cât şi fundamentele credinţei.

Pentru a descurca actualmente aceste probleme este nevoie de o nouă abordare. Au devenit necesare lumii noastre atlasele şi enciclopediile. Acum, când se redescoperă influenţa, uneori determinantă a religiei, socotită multă vreme nerelevantă, s-a impus necesitatea oferirii unor informaţii obiective, nesuperficiale, care să servească la înţelegerea trecutului ca şi a prezentului.

Acest dicţionar enciclopedic de iudaism este o adaptare a unei enciclopedii americane, îmbogăţită cu informaţii esenţiale privind particularităţile iudaismului european. Cititorul va găsi în acest dicţionar posibilitatea de a-şi satisface nevoia de cunoaştere şi de înţelegere. Oricine, cititorul obişnuit, elevul sau profesorul va găsi răspuns la întrebări simple sau dificile; va avea în acest Dicţionar o călăuză pentru cercetări aprofundate.

Dicţionarul, ale cărui articole sunt clasate în ordine alfabetică şi tematică, priveşte aspectele practicii zilnice ale vieţii evreieşti, ritualul şi gândirea sa. Cititorul interesat va afla ce înseamnă poruncile, ciclul sărbătorilor evreieşti şi conceptele pe care se bazează Revelaţia. Se va apropia de înţelegerea a ceea ce este Talmudul, ordonarea şi evoluţia sa; va afla cine au fost tosafiştii şi care a fost opera lor. În egală măsură va putea înţelege implicaţiile emancipării şi sensul definirilor moderne şi contemporane ale iudaismului, în evoluţiile sale cele mai recente, de la reformă la ortodoxie, trecând prin mişcarea liberală.

Restituind istoriei evreilor dimensiunea sa religioasă şi culturală, Dicţionarul enciclopedic de iudaism se doreşte un util mijloc de lucru şi reflecţie. A pune în ordine şi a transmite cunoaşterea a fost totdeauna cel mai preţios obiectiv al iudaismului, de la începuturile sale. Imediat după Revelaţie, israeliţii şi-au impus ca sarcină să răspândească cunoaşterea ei, îmbogăţită în sensuri, din generaţie în generaţie.

Scrierea cărţilor biblice continuată în paginile Talmudului îşi are izvorul în această permanentă grijă pentru instruire.

Cunoaşterea sacră desfide timpurile şi, străbătând veacurile, devine universalitate. Interesul pentru ştiinţele profane a cunoscut glorii efemere, localizate în timp şi spaţiu deşi au tins spre universalitate.

Primele enciclopedii iudaice au fost scrise în ebraică, în secolul al XII-lea şi s-au constituit — în esenţă — din traducerea unor lucrări ştiinţifice redactate în arabă, încă din secolul al XIII-lea, Gherşon ben Solomon din Arles a trecut în revistă toate lucrările ştiinţifice existente în limba ebraică şi, în secolul următor, Meir ben Isaac Aldabi, erudit spaniol, a prezentat o sinteză a ştiinţelor naturale şi a tradiţiei iudaice în lucrarea Şevile ha-emuna. Operele ebraice de tip enciclopedic adunate în decursul secolelor următoare au urmărit, îndeosebi, probleme de medicină, farmacologie şi astronomie. În epoca Luminilor s-a născut ideea unei enciclopedii consacrată numai tematicii iudaice. Prima dintre ele a fost Pahad Iţhac, realizată de medicul italian Isaac Lampronti, care i-a consacrat întreaga sa viaţă; majoritatea celor 13 volume ale enciclopediei au fost publicate postum, între 1750 şi 1888.

În secolul al XIX-lea, ştiinţa iudaismului a voit să împace cunoaşterea sacră cu ştiinţele profane; acest lucru a condus la studii critice privind iudaismul şi istoria sa. Cercetarea enciclopedică a stârnit noi pasiuni, între dorinţa de a deschide evreilor drumuri către ştiinţa universală şi dorinţa de a rezuma cunoaşterea în termeni tradiţionali. Se punea întrebarea dacă trebuiau introduse cunoştinţele despre lume în limbile evreieşti sau, invers, cunoştinţele iudaice în limbile vernaculare. Unul dintre proiecte, redactat în limba germană, a fost Real-Encyclopaedie fur Bibel und Talmud, realizat de rabinul Iacob Hamburger, între 1896-1901. Ahad ha-Am a proiectat o enciclopedie în limba ebraică dar n-a terminat-o. A apărut, în schimb, Jewish Encyclopedia, editată în S.UA., în 12 volume, între anii 1901-1906; i-a urmat Oţar Israel (1906-1913, publicată în limba ebraică tot în S.UA.). La Sankt Petersburg a apărut, între 1906-1913, în 16 volume Evreiskaia Enţiklopedia, la care au contribuit autori de renume. Un Juedisches Lexikon a apărut la Berlin, între 1927-1930, în cinci volume.

Toate aceste opere importante au, totuşi, lacune care privesc descrierea tradiţiilor, viaţa evreilor din Europa, literatura ebraică în lumea contemporană, etc. Pornind de la lucrările enumerate s-au realizat noi versiuni editoriale, în secolul XX. Astăzi se recunoaşte că opera enciclopedică de referinţă este Encyclopedia Judaica. Ea a fost schiţată de Jakob Klatzkin, Nahum Goldman şi Ismar Elenbogen, în Germania prehitleristă, dar numai primele zece volume au apărut în limba germană, între 1928-1934. Ea a fost preluată şi terminată de o editură israeliană de limbă engleză, care a completat-o cu date şi evenimente până în jurul anilor 1970.

SYLVIE ANNE GOLDBERG

Coordonatoarea ediţiei franceze

ABREVIERI

A.I.	Antichităţi iudaice	Mac.	Macabei
Am.	Amos	Maim.	Maimonide
Ar.	Arahin	Mah.	Mahşirin

Arab.	arabă	Mak.	Makot
Aram.	Aramaică	Mal.	Maleahi
A.R.N.	Avot de-Rabi Natan	Mat.	Matei
A.Z.	Avoda Zara	Meg.	Meghila
B.B	Baba Batra	Meh.	Mehilta
Beh.	Behorot	Mid.	Midot
Ber.	Berahot	Midr.	Midraş
Bik.	Bikurim	Mikv.	Mikvaot
B.K	Baba Kama	M.K..	Moed Katan
B.M.	Baba Meţia	Mos.	De vita Mosis
Cânt.	Cântarea Cântărilor	M.Ş.	Maaser Şeni
Cânt.R.	Cântarea Cântărilor Raba	M.T.	Mişne Tora
Cca.	circa	Ned.	Nedarim
Cor.	Corinteni	Neem.	Neemia
Cron.	Cronici	Neg.	Negaim
Dan.	Daniel	Nid.	Nida
Deut.	Deuteronom	Num.	Numeri
Deut.R.	Deuteronom Raba	Num.R.	Numeri Raba
Ebr.	ebraică	Oba.	Obadia
Ecl.	Eclesiastul	O.H.	Orah Haim
Ecles.	Eclesiasticul	Oh.	Oholot
e.n.	Era noastră	Os.	Osea
Ed.	Eduiot	Pes.	Pesahim
E.H.	Even ha-Ezer	pl.	plural
Er.	Eruvin	Plâng.	Plângeri
Est.	Estera	Plâng.R.	Plângeri Raba
Est.R	Estera Raba	P.R.E..	Pirke de-Rabi Eliezer

Ex.	Exod	P.R.K.	Pirke de-Rav Kahana
Ex.R.	Exod Raba	Prov.	Proverbe
Ezec.	Ezechiel	Ps.	Psalm(i)
Gen.	Geneza	R.	Rabi
Gen.R.	Geneza Raba	R.H.	Roş Haşana
germ.	germană	R.I.	Războiul iudeilor
Ghit.	Ghitin	rus.	rusă
Gr.	greacă	Rut.R.	Rut Raba
Hab.	Habacuc	Sam.	Samuel
Hag.	Hagai	Sanh.	Sanhedrin
Hag.	Haghiga	sec.	secol
Hal.	Hala	sing.	Singular
H.M.	Hoşen Mişpat	Sof.	Soferim
Hor.	Horaiot	Spec.	De specialibus legibus
Hul.	Hulin	Suc.	Suca
Iad.	Iadaim	Ş.Ar.	Şulhan Aruh
Ial.	Ialkut Şimoni	Şab.	Şabat
I.D.	Iore Dea	Şek.	Şekalim
Ier.	Ieremia	Şev.	Şevuot
Iev.	Ievamot	Şevi.	Şeviit
Ios.	Iosua	Taan.	Taanit
Isa.	Isaia	Tam.	Tamid
î.e.n.	înaintea erei noastre	Tan.	Tanhuma
Jub.	Cartea Jubileelor	Tan.B.	Tanhuma Buber
Jud.	Judecători	T.B.	Talmudul din Babilon
Kel.	Kelim	Tem.	Temura
Ker.	Keritot	Ter.	Terumot

Ket.	Ketubot	Tg.	Targum
Kid.	Kiduşin	Tg.I.	Targum Ionatan
Kil.	Kilaim	Tg.Ier.	Targum Ieruşalmi
Kin.	Kinim	Tg.O.	Targum Onkelos
Koh.	Kohelet	T.I.	Talmudul din Ierusalim
Koh.R.	Kohelet Raba	Toh.	Tohorot
lat.	latină	Tos.	Tosefta
Lit.	literal	tosaf.	Tosafot
Lev.	Levitic	Tur	Arba Turim
Lev.R.	Levitic Raba	Ţef.	Ţefania
Luc.	Luca	Uk.	Ukţin
LXX	Septuaginta	Zah.	Zaharia
M.	Mişna	Zav.	Zavim
Maas	Maaserot	Zev.	Zevaim

AARON

Ebr.: Aharon

Fratele lui Moise, mai vârstnic decât acesta, dar mai tânăr decât sora lor, Miriam. Biblia menţionează descendenţa lui din leviţi (Ex. 6, 16-20; Num. 26, 58-59). A fost iniţial desemnat ca purtător de cuvânt al lui Moise în faţa lui Faraon şi a israeliţilor, în împrejurările exodului din Egipt. Învingător în întrecerea cu vrăjitorii lui Faraon, a făcut să se abată primele trei plăgi nimicitoare asupra egiptenilor (Ex. 7-8), cu ajutorul toiagului său înzestrat cu puteri divine. Mai târziu, Aaron şi Hur i-au dat un ajutor hotărâtor lui Moise în timpul bătăliei de la Refidim contra amaleciţilor (Ex. 17, 10-13). După construirea Tabernacolului, Aaron şi fiii lui au instaurat un sacerdoţiu ereditar, el însuşi preluând slujba de mare preot al lui Israel (Ex. 28-29; Lev. 8). Viaţa i-a fost umbrită de trei crize majore: rolul controversat, jucat de el în absenţa lui Moise, atunci când, la cererea poporului, a consimţit să făurească Viţelul de aur (Ex. 32); pierderea lui Nadab şi Abihu, doi din cei patru fii ai săi, după ce aceştia au atras asupra lor mânia divină, aducând în altar un “foc străin” (Lev. 10, 1-2); în fine, revolta aţâţată de Core, un văr levit al lui Aaron, care râvnea la slujba de mare preot al acestuia (Num. 16). Tora consemnează deznodământul dezastruos al acestei răscoale şi modul miraculos în care Aaron a fost reconfirmat în slujbă, prin înflorirea toiagului său (Num. 16, 32-35; 17, 23-25). Cu toate acestea, în urma nesupunerii din episodul apelor Meriba, Aaron este pedepsit ca şi Moise să nu poată pătrunde în ţara Făgăduinţei (Num. 20, 7-13). S-a stins din viaţă pe muntele Hor (Num. 20, 28), fără veşmintele sale preoţeşti, care i-au revenit fiului şi succesorului său, Eleazar. În tradiţia rabinică,

Aaron este văzut ca un personaj spiritual idealizat — mai puţin distant şi auster decât Moise, mai apropiat de popor, un om care-şi rezolvă conflictele şi reinstaurează pacea căminului. Tradiţia îl descrie ca pe întruchiparea biblică a sacerdoţiului, de unde şi îndemnul lui Hilel: "Fii un discipol al lui Aaron, iubind şi căutând pacea, iubind creaturile, semenii tăi, şi conducându-i către Tora" (Avot 1, 2). Pe baza unei tradiţii mistice independente, Aaron figurează printre cei şapte "sfinţi oaspeţi nevăzuţi" (uşpizin), pe care evreii practicanţi îi întâmpină în colibele lor în timpul sărbătorii de Sucot.

ABAHU

(cca. 300)

Amora palestinian din generaţia a treia, conducător al academiei din Cezareea. Datorită poziţiei şi bogăţiei lui, precum şi cunoştinţelor lui de greacă, a devenit purtătorul de cuvânt recunoscut al comunităţii evreieşti din Ereţ Israel în faţa autorităţilor romane. Discipol al lui R. Iohanan ben Napaha, pe care-l citează frecvent (ca şi pe Şimon ben Lakiş), Abahu era foarte venerat de colegi. Primele trei tratate din ordinul Nezikin, incluse ulterior în Talmudul de la Ierusalim, au fost compilate în academia lui. Creştinismul, decretat religie de stat în Imperiul Roman, cucerea în acea vreme numeroşi adepţi pe care Abahu i-a provocat deseori în cadrul unor polemici aprinse. Multe aspecte importante din învăţătura lui sunt îndreptate împotriva doctrinei creştine. Pe de altă parte, unele polemici ale sale, după cum reiese limpede din conţinutul lor, nu sunt îndreptate împotriva creştinilor, ci împotriva sectelor evreieşti (vezi Minim). Talmudul din Ierusalim cuprinde o parte din decretele lui Abahu, anume cele acceptate în Ereţ Israel. În calitate de reprezentant al comunităţii evreieşti, a călătorit mult în ţară şi în străinătate. Este adeseori citat în Talmudul din Ierusalim şi, uneori, şi în cel babilonian. I se atribuie câteva aforisme celebre, de exemplu: "Mai bine să te numeri printre prigoniţi decât printre prigonitori" (B.K. 93a) şi "Acolo unde stau păcătoşii pocăiţi, drepţii fără cusur nu pot ajunge" (Ber. 34b).

ABAIE

(cca. 280-338)

Amora babilonian din generaţia a patra, contemporan cu Rava, unul din cei mai celebri învăţaţi ai epocii. Orfan de mic, a fost crescut de un unchi al său, Raba bar Nahmani. În scrierile lui, pomeneşte adeseori de doica devotată care l-a îngrijit, citându-i leacurile şi înţelepciunea populară. Raba şi R. Iosif i-au fost dascăli. De la primul a moştenit conducerea academiei din Pumbedita, dar cunoaşterea tradiţiilor a primit-o de la R. Iosif, renumit pentru modul în care stăpânea ştiinţa tanaimilor şi amoraimilor. De altfel, Abaie însuşi va pune accentul pe tradiţii mai mult decât pe arta cazuistică, în care strălucea colegul lui, Rava. De la nehute Ravina şi de la Rav Dimi, a preluat învăţătura amoraimilor din Ereţ Israel, în special cea a lui Iohanan bar Napaha. Disputele halahice dintre Abaie şi Rava sunt amintite în Talmud. Abaie era renumit pentru calităţile lui morale şi pentru poziţiile lui moderate, ilustrate de numeroase exemple. Ori de câte ori survenea o îndoială halahică, obişnuia să spună: "Ieşi din casă şi vezi ce fac oamenii în astfel de situaţii" (Ber. 45a). Cita adeseori proverbe populare, ceea ce demonstrează că nu era un sihastru sau un adept al turnului de fildeş.

ABLUŢIUNI

Purificări rituale, mergând de la cufundarea în întregime a corpului (tevila) până la stropirea mâinilor cu apă (netilat iadaim). Tora (Lev. 11, 30) prescrie cufundarea totală într-un izvor natural, un râu sau

o mikve (baie rituală) pentru purificarea persoanelor sau obiectelor devenite impure prin contact direct sau indirect cu o sursă de necurăţie (vezi Puritate rituală). Astfel de surse erau menstruaţia, secreţia seminală, bolile contagioase, cum ar fi gonoreea şi diversele varietăţi de lepră menţionate în Tora, precum şi contactul cu un om sau animal mort (Lev. 15, 1-28; 22, 1-6). Abluţiunea era totodată o îndatorire prealabilă pentru toţi cei care asistau la slujbele oficiate la Templu, cu ocazia sărbătorilor şi a altor ceremonii care cereau o stare de puritate rituală. Era de asemenea obligatorie pentru preoţi înainte de oficierea slujbei sau de consumarea alimentelor aduse ca jertfe şi ofrande (Ex. 30, 18-21). De Iom Kipur, ziua cea mai sfântă a calendarului evreiesc, marele preot efectua cinci băi rituale care făceau parte integrantă din serviciul divin prescris pentru această sărbătoare. În unele cazuri, simpla spălare a mâinilor şi a picioarelor sau doar a mâinilor era de ajuns.

După suspendarea ritualului vacii roşii, a cărei cenuşă era folosită în apa de purificare la Templu, abluţiunile rămase în vigoare sunt: cufundarea rituală pentru femei după ciclul menstrual sau altă pierdere vaginală de sânge şi după naştere; purificarea ustensilelor culinare fabricate de neevrei; cufundarea rituală a prozeliţilor cu ocazia convertirii lor la iudaism; spălarea mâinilor înainte de a frânge pâinea (maim rişonim; vezi Binecuvântările dinainte de mese), după trezirea din somn sau după utilizarea toaletei. În toate aceste cazuri, cufundarea sau spălarea este însoţită de binecuvântarea cuvenită, formulată de învăţaţi. Netilat iadaim, abluţiunea care precedă consumarea pâinii, solicită un efort din partea persoanei care o efectuează: aceasta trebuie să-şi verse apă pe mâna dreaptă, apoi pe stânga, folosind un recipient cu deschidere mare, margine netedă şi o capacitate de aproximativ un sfert de log (cca. 280 cl).

Nu se prescrie nici o binecuvântare specială pentru alte abluţiuni aflate de asemenea în vigoare ca spălarea mortului înainte de înmormântare (tahara) şi spălarea mâinilor în următoarele situaţii: la ieşirea dintr-un cimitir, după atingerea unor părţi ale corpului de obicei acoperite, după ce-ţi tai unghiile sau după ce-ţi scoţi pantofii, înainte de rugăciune şi înainte de binecuvântările de după mese (maim ahronim), precum şi înainte de consumarea legumelor (carpas) în timpul sederului de Pesah (vestigiu al purificării din vremea Templului). De asemenea, leviţii nu spun nici o binecuvântare când spală mâinile preoţilor, mai înainte ca aceştia să rostească binecuvântarea preoţilor la sinagogă. Unii evrei, în special hasidimii, obişnuiesc să facă o baie rituală în mikve înainte de Iom Kipur şi înainte de Şabat sau de sărbători. Sinagogile tradiţionale au o chiuvetă în vestibul pentru astfel de scopuri rituale.

Riturile de acest tip se întemeiază pe considerente deopotrivă igienice şi religioase. Nici o abluţiune nu este valabilă dacă omul sau obiectul în cauză nu este perfect curat, în aşa fel încât nici un obstacol (haţiţa) material să nu se interpună între omul sau obiectul respectiv şi apele purificatoare. Când nu există apă disponibilă pentru spălarea mâinilor înainte de a mânca pâine, se poate folosi un înlocuitor (iarbă sau nisip). Formula al netilat iadaim (“spălarea mâinilor”) se înlocuieşte în acest caz cu al nekiut iadaim (“curăţarea mâinilor”).

În vremea celui de-al Doilea Templu, multe secte evreieşti au pus un accent deosebit pe abluţiunea rituală. Printre acestea se numărau hemerobaptiştii (“cei care se spală de dimineaţă”), esenienii şi comunitatea de la Qumran (vezi Manuscrisele de la Marea Moartă şi Secte). Ioan Botezătorul era probabil apropiat de aceste grupări ascetice şi practica abluţiunii stă probabil la originea botezului creştin.

ABOAB, ISAAC

(sfârşitul sec. al XIV-lea)

Învăţat talmudist şi predicator, Aboab a trăit în Spania şi este vestit pentru al său Menorat ha-maor ("Candelabrul luminii"), operă clasică a literaturii evreieşti de factură religioasă şi morală. De la data primei apariţii, în 1514, s-au tipărit peste 65 de ediţii, lucrarea fiind tradusă în spaniolă, iudeospaniolă, idiş, germană şi, parţial, în engleză. Menorat ha-maor este singura parte care s-a păstrat dintr-o trilogie a lui Aboab, care mai cuprindea Aron ha-edut ("Arca mărturiei") şi Şulhan ha-panim ("Masa pentru pâinile punerii înainte") — astăzi pierdute. Autorul a conceput Menorat ha-maor ca o sistematizare a Hagadei pentru nevoile propriilor lui predici. Cartea a devenit o lucrare de referinţă pentru predicatori şi se citea obligatoriu în public, la sinagogă.

Luând ca punct de plecare menora, candelabrul cu şapte braţe din Tabernacol (Num. 4, 9), Aboab îşi împarte lucrarea în şapte nerot (lămpi), împărţite la rândul lor în subcapitole. Planul general are la bază trei îndemnuri din Psalmul 34, 15, utilizate ca titluri: 1. "Întoarce-ţi faţa de la rău"; 2. "Fă binele"; 3. "Caută şi urmăreşte pacea". Menorat ha-maor tratează subiecte ca: lupta împotriva geloziei, plăcerii şi ambiţiei; adeziunea la preceptele tăierii împrejur, rugăciunii, respectului faţă de părinţi, carităţii şi dreptăţii; studiul Torei, pocăinţa şi smerenia. Dat fiind că autorul urmăreşte să convingă masele, etica religioasă iudaică este prezentată într-o formă populară, prin îndemnuri frumoase şi maxime rabinice. Înclinat deopotrivă spre filozofie ca şi spre misticism, Aboab îmbină învăţăturile lui Maimonide cu unele idei extrase din Cabala. El recunoaşte însă şi valoarea unor filozofi neevrei ca Platon şi Aristotel, pe care-i citează.

Menorat ha-maor este şi titlul unei opere etice de Israel ben Iosif al-Nakava, contemporan cu Aboab. Unii descendenţi ai lui Aboab s-au distins ulterior ca savanţi şi predicatori. Printre ei, se numără Isaac Aboab da Fonseca (1605-1693), care, în calitate de haham la Pernambuco, în Brazilia olandeză, a devenit primul rabin din Lumea Nouă.

ABRAHAM

Părintele poporului evreu, primul dintre cei trei patriarhi. După cum arată cartea Genezei, au fost zece generaţii de la Adam la Noe şi încă zece, de la Noe la Abraham. Potrivit tradiţiei evreieşti, Abraham s-a născut în anul 1948 de la facerea lumii (1812 î.e.n.). Numele lui era la origine Abram ("Tatăl este înălţat"), fiind apoi preschimbat în Abraham, pe care Biblia îl interpretează ca însemnând "tatăl unei mulţimi de neamuri" (Gen. 17, 5). Terah, tatăl lui Abraham, locuia iniţial în Urul Caldeii, un oraş din sudul Mesopotamiei, de unde a emigrat apoi în nord-vestul ţării, în Haran (Gen.11, 31). După moartea lui, Dumnezeu i-a poruncit lui Abraham, care avea pe atunci 75 de ani, să emigreze împreună cu nevasta lui Sara şi cu familia lui "în ţara pe care ţi-o voi arăta eu", adică în Canaan. Dumnezeu îi făgăduieşte lui Abraham: "Voi face din tine un neam mare" (Gen. 12, 1-2), cuvinte care sunt interpretate ca o binecuvântare pentru toate familiile de pe pământ.

Viaţa lui Abraham, bogată în evenimente, cuprinde nu puţine migraţii. După o perioadă petrecută în Canaan, foametea îl obligă să se refugieze în Egipt. Mai târziu, clanul se întoarce în Canaan, dar un conflict între ciobanii lui Abraham şi cei ai nepotului său, Lot, determină o ruptură în familie. În urma acesteia, Abraham se instalează în apropiere de Hebron, iar Lot, în zona Mării Moarte. Când Lot cade în mâna năvălitorilor, Abraham sare în ajutorul lui. În ciuda acestui episod războinic, Abraham este în general descris ca un paşnic păstor. Făgăduiala divină cu privire la ţara dăruită lui Abraham este reînnoită cu prilejul ceremoniei legământului (Gen. 15, 7-21). El primeşte totodată porunca de a se

tăia împrejur ca semn al acestui legământ cu Dumnezeu, pe care-l va transmite tuturor descendenţilor săi pe linie masculină.

Când Abraham avea optzeci de ani, Sara, care era stearpă, i-o oferă pe roaba ei, Agar, drept concubină. Din această legătură se naşte Ismael, care însă nu este recunoscut ca moştenitor. Dumnezeu îl vesteşte atunci pe Abraham că Sara îi va dărui un fiu. Într-adevăr, Sara îl naşte pe Isaac, care va deveni moştenitorul material şi spiritual al lui Abraham. Acesta avea pe atunci o sută de ani iar Sara nouăzeci. După ce băiatul creşte, Dumnezeu îl pune pe Abraham la grea încercare, poruncind să-l ducă pe Isaac pe Muntele Moria şi să i-l jertfească (Gen. 22, 1-2). Abraham era gata să se supună când, în ultimul moment, un înger i se arată, împiedicând sacrificiul (vezi Akeda). Abraham a murit la 175 de ani. Cei doi fii ai lui l-au îngropat la Hebron, în grota Macpela, pe care el însuşi o cumpărase ca loc de înmormântare pentru Sara.

Hagada cuprinde multe relatări cu privire la Abraham. El este considerat părintele monoteismului — primul om care recunoaşte existenţa Dumnezeului unic prin propria lui judecată. Hagada povesteşte că, o dată convins de adevărul credinţei, Abraham ar fi sfărâmat idolii tatălui său, care era păgân. Pentru a strivi această revoltă făţişă împotriva ordinii stabilite, regele mesopotamian Nimrod ar fi ordonat ca Abraham să fie aruncat într-un cuptor încins, dar patriarhul a ieşit nevătămat din această încercare. În tradiţia evreiască, Abraham întruchipează ospitalitatea şi iubirea aproapelui (hesed). Tradiţia îi atribuie, de asemenea, instituirea slujbei de dimineaţă.

ABRAHAM BEN DAVID DIN POSQUIERES

(cca. 1125 - cca. 1198)

Talmudist francez, născut în Provenţa, cunoscut şi sub acronimul de Ravad (de la Rabi Abraham ben David). Discipol al lui Moise ben Iosif din Narbonne şi al lui Meşulam ben Iacob din Lunel, a fost unul din cei mai importanţi talmudişti ai epocii. Om cu stare, poate negustor de pânzeturi, Ravad i-a sprijinit financiar pe toţi studenţii săraci din ieşiva pe care o înfiinţase la Posquieres, lângă Nîmes. Comentariile sale critice (hasagot) cu privire la codul de legi al lui Alfasi, la Sefer ha-maor de Gerondi şi, mai ales, la Mişne Tora a lui Maimonide i-au adus faima de baal hasagot — critic prin excelenţă. Ravad l-a criticat sever pe Maimonide pentru că, în codul său de legi, acesta omisese orice explicaţii sau referinţe la surse. Totodată, aversiunea lui pentru codificare a contribuit în mare măsură la contracararea tendinţelor de transformare a Torei într-un simplu repertoar. Priceput nu doar în problemele Talmudului, ci şi în filozofie, Ravad s-a opus încercării lui Maimonide de a elabora un sistem de dogme în sânul iudaismului.

În amplul său comentariu asupra Mişnei, din care s-au păstrat doar două tratate, Ravad explică o serie de pasaje obscure, neglijate de Talmud. Puţinele responsa care ne-au parvenit de la el sunt reunite într-un volum intitulat Temim deim (“Perfecţi în cunoaştere”). S-a păstrat de asemenea un comentariu al lui despre Sifra la Levitic. Nahmanide îl admira în mod deosebit pe Rabi Abraham pentru ştiinţa şi credinţa lui iar Menahem Meiri îl aprecia ca pe unul din cei mai mari comentatori. Printre discipolii lui de la Posquieres, s-au numărat Isaac ha-Cohen din Narbonne, primul comentator al Talmudului de la Ierusalim, şi Abraham ben Natan din Lunel, autorul lui Ha-Minhag.

ABRAVANEL (ABRABANEL), ISAAC BEN IUDA

(1437-1508)

Om de stat, expert în finanţe şi diplomat, comentator al Bibliei şi filozof, Abravanel a fost trezorierul regelui Alfons al V-lea al Portugaliei. Acuzat pe nedrept de conspiraţie după moartea acestuia, fuge din ţară în 1483. Se refugiază la Toledo, unde intră în slujba regelui Ferdinand şi a reginei Isabela. După ce încearcă în zadar să obţină revocarea edictului de expulzare a evreilor din Spania, ia conducerea evreilor spanioli exilaţi (1492). Se stabileşte apoi la Napoli, la curtea regelui local, dar nu pentru mult timp, căci noi necazuri îi poartă paşii prin Sicilia, Corfu, Monopoli şi, în sfârşit, la Veneţia unde se afirmă din nou ca diplomat, negociind un tratat comercial cu Portugalia.

Discipol al lui Iosif Haiun, rabinul Lisabonei, Abravanel era deopotrivă erudit în înţelepciunea talmudică şi în ştiinţele profane. În lungul său comentariu asupra Pentateuhului şi a Profeţilor, face apel la autorii clasici şi la exegeţii creştini, vădind totodată o adâncă neîncredere faţă de monarhie. A fost primul dintre învăţaţii evrei care a alcătuit introduceri la cărţile biblice, prefaţând fiecare parte printr-o enumerare de întrebări sau "dubii" pe care încearcă mai apoi să le lămurească — metodă împrumutată de la eruditul creştin Alfonso Tostado. Sub influenţa preocupării renascentiste pentru claritatea exprimării, atrage atenţia asupra greşelilor de stil şi de limbă la Ieremia şi Ezechiel. Comentariile lui biblice sunt oarecum vagi, stufoase şi pline de repetiţii. Spre deosebire de alţi comentatori care analizau textul verset cu verset, Abravanel preferă să se lanseze în lungi discuţii. Modul său de abordare este preponderent raţional şi filozofic, el fiind primul comentator evreu care recurge la elemente sociale şi politice în explicarea textului biblic.

Abia împlinise douăzeci de ani când dă la iveală prima lui lucrare filozofică, Ateret zekenim ("Coroana străbunilor"), care tratează despre Providenţa divină. În Roş emuna ("Principiile credinţei") ia apărarea celor 13 articole de crez ale lui Maimonide împotriva criticilor formulate de Hasdai Crescas şi Iosif Albo, subliniind totuşi că nu există nici o dogmă în iudaism şi că omul trebuie să creadă în totalitatea Torei cu toate normele şi poruncile ei. Spre a-şi îmbărbăta coreligionarii evrei, care suferiseră calvarul expulzării, şi a le întări credinţa în venirea lui Mesia, Abravanel compune o trilogie, alcătuită din Maiane ha-ieşua ("Fântâna eliberării"), Ieşuot meşiho ("Izbăvirea unsului său") şi Maşmia ieşua ("Vestitorul eliberării"). Critic îndrăzneţ al mesianismului lui Isus şi adversar al evreilor renegaţi, care comentau alegoric venirea lui Mesia, Abravanel susţine că timpurile impun ivirea unui mântuitor viu, care, după calculele lui, ar fi urmat să vină în anul 1503. Operele lui mai cuprind comentarii asupra tratatului Avot, asupra Hagadei de Pesah şi asupra Călăuzei rătăciţilor de Maimonide.

Fiul său mai mare, Iuda Abravanel (cca.1460 - cca.1535), cunoscut în Italia sub pseudonimul de Leone Ebreo, este autorul unei opere filozofice după modelul dialogurilor platoniciene — Dialoghi di Amore (1535) — în care Dumnezeu este identificat cu Iubirea.

ABULAFIA, ABRAHAM BEN SAMUEL

(1240 - cca. 1291)

Cabalist spaniol. La douăzeci de ani, a părăsit Spania, pornind în căutarea fluviului legendar Sambatyon, dincolo de care locuiesc, potrivit tradiţiei, cele zece triburi pierdute ale lui Israel. În timpul şederii în Italia, s-a apropiat trecător de filozofie, pentru a se consacra apoi Cabalei. Devenit meşter în arta interpretării mistice a literelor şi a cuvintelor (ghematria), Abulafia credea că puterea creaţiei rezidă în diferite combinaţii ale acestora. Ducea o viaţă ascetică şi era convins că i s-a arătat Dumnezeu. Mai târziu, a prezis că era mesianică urma să înceapă în 1290, drept care s-a hotărât să-l

convertească pe Papa Nicolae al III-lea la iudaism. Papa a pus să fie arestat şi dus la Roma şi numai moartea subită a pontifului l-a salvat pe Abulafia de pedeapsa aspră care-l aştepta. Despre ultimii lui ani, se ştie doar că şi i-a petrecut hoinărind în permanenţă. Locul şi împrejurările morţii lui nu se cunosc. Abulafia vedea în propria lui doctrină, care îmbină raţionalitatea şi ezoterismul, o continuare logică a filozofiei lui Maimonide, căruia îi atribuia tendinţe mistice. Viziunea lui asupra Cabalei a stat la baza misticii dezvoltate în sec. al XVI-lea de şcoala din Safed (vezi Mistica evreiască).

ACADEMIA LUMII CEREŞTI

Ebr.: Ieşiva şel Maala

Concept rabinic, potrivit căruia sufletele tuturor celor care au studiat sau au predat Tora pe pământ sunt reunite într-o adunare cerească unde li se alătură sufletele altor oameni eruditi şi virtuoşi care au dobândit merite deosebite în existenţa lor terestră. Ieşiva şel Maala este menţionată în mai multe rânduri în Talmud şi în Midraş (de ex. Pes. 53b), unde învăţaţii apar aşezaţi după rangul lor şi unde îngerii participă şi ei la adunare pe care o prezidează însuşi Dumnezeu. Academia cerească se aseamănă în multe privinţe tribunalelor pământeşti ca Sanhedrinul sau bet din, deşi verdictele acestora din urmă prevalează asupra celor emise de sus, căci Tora “nu este în ceruri” (B.M. 59b). O expresie utilizată cu privire la Raba bar Nahmani, despre care s-a spus că “a fost rechemat la academia lumii cereşti” (B.M. 86a), a devenit ulterior un eufemism tradiţional pentru moartea celor drepţi. O reminiscenţă binecunoscută a conceptului se regăseşte în formula ce precedă Kol Nidre, în ajun de Iom Kipur, unde se menţionează încuviinţarea celor două “tribunale” — terestru şi ceresc — ca rugăciunile să poată fi rostite în prezenţa “păcătoşilor”.

ACADEMII

Înfiinţate în Ereţ Israel şi în Babilonia, au fost primele şcoli superioare, destinate studiului tradiţiei evreieşti, în care Tora scrisă şi legea orală erau predate de rabini învăţaţi. Cea mai veche menţiune despre un învăţământ sistematic sau “casă de studiu” apare în apocrife (Ecles. 51, 16, 23, 29), unde termenul de ieşiva (“adunare, şedinţă”) este echivalent cu bet midraş (“casă de studiu”; vezi Avot 2, 7). Din cauza aranjamentului său interior compus din scaune, ieşiva a ajuns să însemne “academie rabinică” (vezi mai jos); echivalentul aramaic, curent în Babilonia, era metivta (Iev. 105b).

Rabinii susţineau că astfel de academii existaseră încă din ultimele două secole dinaintea erei curente, din vremea “perechilor” (zugot) de eruditi, dintre care unul slujea ca nasi (patriarh sau preşedinte al academiei), iar celălalt ca av bet din (preşedinte al tribunalului). Sanhedrinul, alcătuit din 71 membri, care-şi ţineau iniţial şedinţele pe Muntele Templului, servea nu numai drept Curte Supremă, ci şi drept centru de studii şi de dezbateri rabinice, adică drept academie sau bet midraş (T.I. Beţa 2, 4; Mid. 5, 4).

I. Academiile palestiniene (Ereţ Israel)

Până la distrugerea Templului (70 e.n.), există puţine mărturii despre un învăţământ rabinic (tanaitic) organizat în afara Ierusalimului. Cu toate acestea, o mică academie trebuie să fi funcţionat la Iamnia (Iavne), localitate situată la circa 40 km vest de Ierusalim. Conform Hagadei, atunci când romanii au asediat Ierusalimul, R. Iohanan ben Zakai a reuşit să fugă din oraş, ascuns într-o ladă. Ajuns în faţa comandantului roman, viitorul împărat Vespasian, i s-a permis să solicite o favoare. “Dă-mi Iavne cu înţelepţii săi,” a cerut rabinul (Ghit. 56b).

Sub conducerea lui Iohanan, Iavne devine principalul centru al unei reţele de academii care se întindea din Ereţ Israel până la Nisibe în Babilonia şi chiar până la Roma. Academia de la Iavne se organizează ca structură şi funcţii după modelul marelui Sanhedrin de la Ierusalim. Noi academii înfloresc în vremea discipolilor direcţi ai lui Iohanan ben Zakai — în special Eliezer ben Hirkanos (la Lida) şi Iosua ben Hanania (la Pekiin) — şi mai târziu în epoca lui Akiva (Bnei Brak), Hanania ben Teradion (Sihnin), Iose ben Halafta (Seforis) şi alţii, până la patriarhul Iuda ha-Nasi (Bet-Şearim). Eleazar ben Arah a înfiinţat o academie la Emaus, care însă a trebuit să-şi închidă porţile din lipsă de studenţi. Despre R. Akiva, personalitate proeminentă şi legendară, se spune că ar fi atras mii de discipoli la academia sa de la Bnei Brak.

Devastarea Palestinei centrale şi de miazăzi în urma înfrângerii răscoalei lui Bar Kohba împotriva romanilor (132-135 e.n.) determină dispersarea numeroşilor erudiţi, dintre care unii se îndreaptă către Babilonia. O perioadă de refacere a academiilor începe în jurul anului 140, o dată cu mutarea celei de la Iavne la Uşa, în Galileea, regiune din nordul ţării, care slujeşte drept refugiu şi pentru alte şcoli şi învăţaţi. Sub conducerea lui Iuda ha-Nasi, vechea academie de la Iavne se mută de la Uşa la Seforis (cca. 200), unde va fi redactată Mişna. Aceeaşi ieşiva se reinstalează în cele din urmă la Tiberiada în jurul anului 235.

Perioada următoare este dominată de academiile amoraitice şi talmudice. Tiberiada devine principalul "atelier" în care se redactează Talmudul de la Ierusalim (sau palestinian). În ciuda unei lungi perioade de inactivitate (cca. 400-520 e.n.), academia locală încearcă să supravieţuiască încă o sută de ani după cucerirea arabă din sec. al VII-lea. Toate celelalte academii din Ereţ Israel, — Lida (Lod), Cezareea şi Seforis —, dispar către sfârşitul sec. al IV-lea.

Funcţiile şi autoritatea academiei suferă unele modificări în epoca talmudică. Prezidiul academiei, convocând şi foşti colegi într-ale erudiţiei, formează o curte supremă de justiţie, care judecă procese concrete şi adoptă hotărâri. În plus, conducătorii academiei se ocupă de învestirea (smiha) studenţilor calificaţi ca rabini. De asemenea, până în 359 când are loc fixarea definitivă a calendarului evreiesc, prezidiul stabileşte şi începutul "lunii noi (roş hodeş) şi intercalarea anului bisect.

În calitate de supremă autoritate religioasă a iudaismului palestinian şi din diaspora, patriarhul trimitea din când în când soli care răspândeau învăţătura religioasă în comunităţile din Ereţ Israel şi din Babilonia şi totodată strângeau fonduri pentru întreţinerea academiilor şi a studenţilor. Sumele adunate nu reuşeau să acopere nevoile sutelor de erudiţi. Cei mai mulţi dintre ei erau obligaţi să-şi câştige existenţa practicând agricultura sau diferite meşteşuguri, de aceea şedinţele academiei se ţineau adeseori seara.

Patriarhul deţinea dreptul exclusiv, exercitat ulterior de conducătorii academiilor, de a promulga decrete (vezi Takana), menite să răspundă unor împrejurări pe care legea tradiţională existentă nu le prevăzuse. Învăţaţii din academii aveau de asemenea dreptul de a pronunţa interdicţii spre a ridica un "zid protector împrejurul legii" (vezi Ghezera).

Începând din sec. al III-lea e.n., înţelepţii obişnuiesc să "coboare" în Babilonia, spre a împărtăşi confraţilor de acolo şi studenţilor din diaspora învăţăturile rabinilor din Ereţ Israel (vezi Nehute). Această activitate se va dovedi esenţială, deoarece viaţa şi cultura evreilor din Ţara Sfântă aveau din ce în ce mai mult de suferit ca urmare a intoleranţei suveranilor creştini din Bizanţ. Măsurile

antievreieşti au condus la emigraţie şi la închiderea academiilor, culminând cu abolirea patriarhatului în 425.

În anul 520, la scurt timp după sosirea lui Mar Zutra al III-lea din Babilonia, academia din Tiberiada îşi redeschide însă porţile. Va rezista până în 740, când îşi transferă activitatea la Ierusalim care se afla, încă din 638, sub dominaţie musulmană. Academia renăscută la Ierusalim îşi va vedea soarta pecetluită o dată cu năvălirea selgiucizilor (1071), urmată de cea a cruciaţilor (1099). De altfel, academiile din Ereţ Israel îşi pierduseră supremaţia în favoarea celor din Babilonia cu mult înainte de sec. al XI-lea.

II. Academiile babiloniene

Deşi nu există probe certe, s-ar părea totuşi că au existat şcoli superioare în Babilonia încă din sec. I î.e.n.. Tana Iuda ben Batira I ar fi înfiinţat o academie la Nisibe cu puţin înainte de distrugerea Templului (Pes. 3b). Hanania, un nepot al lui Ioşua ben Hanania, a fost profesor la Nehar-Pekod, unde a uzurpat autoritatea academiei din Ereţ Israel, anunţând datele lunii noi şi fixând anii bisecţi. Acest act arbitrar a fost invalidat de elevii lui R. Akiva, refugiaţi temporar în Babilonia după reprimarea răscoalei lui Bar Kohba.

În jurul anului 200 e.n., sub conducerea lui Rav Sila şi Aba bar Aba, academia din Nehardea devine centrul spiritual al iudaismului babilonian, păstrând totodată legătura cu Iuda ha-Nasi şi cu comunitatea evreiască din Ereţ Israel. Această influenţă palestiniană se consolidează o dată cu întoarcerea lui Rav (Aba Ariha) care fusese învestit rabin de către însuşi Iuda ha-Nasi. Noua academie înfiinţată de Rav la Sura (cca. 220) o va eclipsa curând pe cea din Nehardea şi se va menţine în activitate aproximativ 800 de ani. Renumele de erudit al lui Rav atrage la Sura peste o mie de studenţi permanenţi şi revigorează studiile iudaice în toată Babilonia. În aceeaşi perioadă, Mar Samuel conducea academia din Nehardea. El şi Rav au fost principalele personalităţi din prima generaţie de amoraimi babilonieni. Samuel se consulta adeseori cu Rav, sub autoritatea căruia au fost redactate la Sura cele mai multe din tratatele Talmudului babilonian.

Asemenea academiilor din Ereţ Israel care le-au servit drept model, academiile babiloniene îndeplineau o dublă funcţie: fiecare era în acelaşi timp un bei midraş, adică un centru de studiu pentru interpretarea legii evreieşti, şi un bet din, un tribunal care judeca procesele religioase şi civile. Cum nici profesorii nici studenţii nu erau remuneraţi în vreun fel, ci erau nevoiţi să-şi câştige singuri existenţa, conducătorii academiei programau cursurile în primele ore ale dimineţii şi seara târziu, pentru a da timp studenţilor să-şi facă temele şi să se pregătească pentru şedinţa următoare (Şab. 136b). Studenţii erau admişi la orice vârstă, dar, pentru a fi acceptat ca profesor, era nevoie de calificări deosebit de înalte. Ca şi în Ereţ Israel, preşedintele academiei, roş (ha-) ieşiva (Ber. 57a), era ales de erudiţi, dar fiecare numire trebuia confirmată de exilarhul babilonian. Nu existau clase separate: toate cursurile se ţineau în aceeaşi sală, în care conducătorul academiei îşi avea locul său pe un podium iar studenţii luau loc în faţa lui pe mai multe rânduri de scaune, ajungând uneori până la 24 de rânduri (BX. 117a; Meg. 28b). De două ori pe an, în lunile Elul şi Adar, mii de persoane se adunau la una dintre academii pentru a studia un tratat talmudic sub supravegherea lui roş ieşiva (vezi Kala, Luna de).

Academia din Nehardea a fost distrusă de aliaţii palmirieni ai Romei în 259. Iuda bar Ezechiel, discipol şi succesor al lui Samuel a mutat-o la Pumbedita, unde a rezistat până în sec. al IX-lea. Ea a continuat

să funcţioneze până în sec. al XIII-lea la Bagdad. Academia din Sura a atins o înflorire deosebită sub conducerea lui Rav Aşi (376-427), care a mutat-o la Mata Mehasia.

Locul fruntaş ocupat de academiile babiloniene în epoca posttalmudică s-a datorat mai multor factori. Începând din 589, profesorul care prelua preşedinţia academiei primea în acelaşi timp titlul de gaon ("eminenţă" sau "excelenţă"). Comunităţile evreieşti de pe tot cuprinsul diasporei puneau întrebări gheonimilor din Sura şi, uneori, celor din Pumbedita — întrebări care nu se mărgineau la simple aspecte ale practicii rituale, ci acopereau o vastă arie de probleme legate de teologie, Biblie, liturghie, precum şi de interpretarea unor pasaje din Talmud. Acest obicei a dat un puternic imbold literaturii de responsa. În plus, gheonimii au creat o serie de coduri de legi, uşurând Halaha de hăţişul dezbaterilor talmudice şi reducând-o la un util ghid practic. Printre aceste coduri s-au numărat Halahot pesukot, atribuite lui Iehudai Gaon (cca. 760), şi Halahot ghedolot (cca. 825).

Între exilarh şi gaon aveau loc adeseori conflicte de autoritate. Pe de altă parte, împărţirea ajutoarelor din străinătate provoca tensiuni între academiile din Sura şi din Pumbedita. O întrebare din diaspora către un gaon era îndeobşte însoţită de o sumă de bani destinată studenţilor academiei şi chiar gaonului însuşi. În final, problema s-a rezolvat prin împărţirea diasporei şi deci a fondurilor în două regiuni, corespunzând fiecare uneia din cele două academii — Sura şi Pumbedita.

În Evul Mediu, dezvoltarea comunităţilor evreieşti din Occident (Spania, Italia, Franţa şi Germania), conduse de profesori autohtoni, mulţi dintre ei formaţi chiar în academiile babiloniene, a diminuat treptat prestigiul şi influenţa acestora din urmă. Cu timpul, comunităţile occidentale au încetat să mai solicite sfaturi şi explicaţii de la gheonimi. Înaintea declinului definitiv, academia din Pumbedita a cunoscut o ultimă perioadă de glorie sub conducerea lui Şerira Gaon şi a fiului său Hai Gaon (998-1038). Pentru academiile epocilor ulterioare, vezi Ieşiva.

ACOPERIREA CAPULUI

Ebr.: kisui roş

Legea biblică nu impune, în general, purtarea de acoperăminte pentru cap, totuşi marele preot purta o mitră sau un turban de pânză (Ex. 28, 4; 29, 6; Lev. 8, 9 etc), iar preoţii obişnuiţi purtau şi ei o scufie ceremonială (Ex. 28, 40; 29, 9; Lev. 8, 13). Se pare că, în vremea Templului, numai persoanele de rang înalt purtau capul acoperit după moda mesopotamiană. Talmudul cuprinde păreri contradictorii în această privinţă. După unii autori, acoperirea capului la bărbaţii evrei era un simplu obicei şi avea deci un caracter facultativ (Nel. 30b). Pe de altă parte, mulţi înţelepţi socoteau că nu se cade ca oamenii învăţaţi să umble cu capul descoperit şi unii nu mergeau mai mult de patru coţi (sub doi metri) fără să poarte ceva pe cap din cauza prezenţei divine (Şehina) care se întindea deasupra lor (Kid. 31a; Şab. 118b). Alţii considerau că se cuvine să-ţi acoperi faţa în timpul slujbei (R. H. 17b; Taan. 20a). Alţii, în fine, n-ar fi condus niciodată o rugăciune publică fără să-şi acopere capul (Sof. 14, 15). Întrebarea dacă bărbaţii evrei puteau să se roage cu capul descoperit a suscitat aprinse controverse secole de-a rândul. În schimb, toţi înţelepţii erau de acord că o femeie măritată nu trebuia în nici un caz să-şi expună vederii pletele — "coroana frumuseţii" ei.

Legiuitorii şi înţelepţii rabinici ai Evului Mediu au continuat să se contrazică asupra acestei chestiuni. În Franţa şi Spania, acoperirea capului în timpul rugăciunii sau al studiului Torei nu era obligatorie, deşi Isaac Alfasi şi Maimonide optau pentru tradiţia babiloniană, mai severă. Până târziu, unele

autorităţi au considerat purtarea capului acoperit drept un obicei “demn”, dar facultativ, părere împărtăşită chiar şi în sec. al XVIII-lea de personalităţi ca Elia, gaonul din Vilnius (Beur ha-Gra la Ş. Ar., O. H. 8, 2). Totuşi, încă din Evul Mediu, majoritatea rabinilor aşchenazi şi sefarzi au început să asocieze capul acoperit cu evlavia, în timp ce a umbla cu capul gol li se părea un semn de frivolitate. În plus, evreii din Europa creştină condamnau din ce în ce mai aspru portul capului descoperit ca pe un obicei al neamurilor şi, ca atare, reprobabil. În scenele sinagogale şi de seder, reprezentate în miniaturile manuscriselor evreieşti medievale, evreii erau invariabil zugrăviţi cu capul acoperit: sefarzii, cu glugi, iar aşchenazii, cu Judenhut, pălăria ascuţită, specifică evreilor germani. Curând după aceea, autorităţile neevreieşti i-au obligat pe evrei să poarte anumite pălării ca semne distinctive: turbane şi bonete în Orient; Judenhut, apoi “baretele” roşu cu negru în Europa centrală. În Polonia şi Rusia, se purtau pălării cu boruri largi în zilele lucrătoare, precum şi ştraimelul şi spodicul hasidic, cu boruri de blană, în zilele de Şabat şi de sărbători. Bărbaţii evrei purtau de acum cu toţii capul acoperit în timpul rugăciunii, la slujbele sinagogale, când studiau Tora şi când rosteau binecuvântările înainte şi după mese. Obiceiul a fost admis şi de autorităţile civile care le-au permis evreilor să-şi păstreze pălăria pe cap atunci când depuneau mărturie la tribunal.

La începutul sec. al XVIII-lea, tichia rotundă (ebr., kipa; idiş, kapel sau iarmulka) devine portul curent la aşchenazi. În casă, kipa înlocuieşte orice alt fel de pălărie şi este considerată un semn de evlavie. Astfel, acoperirea capului, iniţial un simplu obicei, dobândea în cele din urmă autoritate halahică. Evoluând în sens contrar, iudaismul reformat va tinde să abolească obiceiul chiar şi în timpul rugăciunii. În sec. al XIX-lea, neo-ortodoxismul german hotăra că bărbaţii evrei nu trebuie neapărat să poarte capul acoperit în orice împrejurare. Iudaismul conservator a preluat această normă, limitând obligaţia acoperirii capului la manifestările de cult acasă sau la sinagogă, la studiul Torei şi la ocaziile rituale. Totuşi mulţi evrei conservatori au continuat să poarte kipa şi la masă. Nici în sânul mişcării reformate nu a existat un consens în această privinţă: radicalii, în special în Statele Unite, au eliminat pălăriile şi kipele din sinagogă sau le-au tolerat cu caracter facultativ; în Europa, în schimb, evreii liberali şi ritul neolog unguresc au tins să le păstreze măcar în timpul rugăciunii. După cel de-al doilea război mondial, obiceiul a cunoscut o nouă înflorire şi portul kipei croşetate a renăscut, adesea mai curând ca semn al identităţii evreieşti decât din motive strict religioase.

Dacă pentru bărbaţi, acoperirea capului a fost mult timp considerată un simplu gest de evlavie, pentru femeile măritate, obiceiul a constituit, încă din epoca biblică, însăşi expresia cinstei lor (ţeniut). A apărea cu capul descoperit în public era culmea ruşinii (Isa. 3, 17) şi putea fi cel mult admis în cazul unei sota în timpul procesului de adulter (Num. 5, 18). Această normă, păstrată cu stricteţe în epoca talmudică (B. K. 8, 6; Ned. 30b), s-a transmis şi la primii creştini (vezi 1 Cor. 11, 5). Interdicţia era atât de severă încât, dacă nevasta se arăta cu capul descoperit în public, bărbatul ei putea s-o repudieze fără să piardă partea care-i revenea din zestrea ei (Ket. 7, 6). După unele autorităţi, nici o binecuvântare nu putea fi rostită într-o casă în care se afla o femeie cu capul descoperit (Ber. 24a). Tinerele nemăritate erau însă scutite de această obligaţie iar legea rabinică le îngăduia chiar şi femeilor măritate să-şi poarte părul neacoperit acasă, deşi nu încuviinţa o astfel de purtare. Începând din Evul Mediu, femeile, în special cele din Europa de Est şi din ţările musulmane, încep să adopte un acoperământ de cap mai complicat. Este cazul aşa-numitului ştern-tihel polonez, cu diadema sa de pietre preţioase sau de perle, existent în mai multe modele diferite pentru Şabat şi pentru zilele lucrătoare. Soţiile hasidimilor obişnuiesc până în zilele noastre să se radă în cap înaintea nunţii, purtând de atunci încolo un batic (tihel) care le acoperă tot părul.

Perucile, cunoscute încă din epoca talmudică (Şab. 6, 5; Naz. 28b), au devenit o modă printre femeile aşchenaze în sec. al XVIII-lea. Confecţionată din păr natural sau artificial, peruca (ebr., pea nohrit; idiş, şaitel) a fost aspru condamnată de mulţi rabini ca Ionatan Eybeschutz şi Moise Sofer, însă criticile lor înverşunate nu au găsit aproape nici un ecou în societatea evreiască occidentală. În prezent, femeile ortodoxe nu îşi acoperă capul acasă, dar poartă uneori fulare sau peruci în societate. În schimb, iudaismul reformat şi cel conservator au menţinut obiceiul numai la sinagogă.

ACROSTIH

Lucrare de regulă poetică, în care anumite grupuri de litere alcătuiesc cuvinte sau nume proprii sau apar într-o anumită ordine. În poezia liturgică ebraică, primele litere ale versurilor se succedă adeseori în ordine alfabetică sau alcătuind numele autorului. Acest vechi procedeu literar apare în Biblie (Ps. 111-112; Plâng. 1-2), chiar dacă uneori lipseşte câte o literă (Ps. 37; 145). Forma sa cea mai elaborată o constituie Psalmul 119, în care cele 22 de strofe sunt compuse din versete ale căror litere iniţiale sunt aşezate în ordine alfabetică. Scopul acestui procedeu (notarikon) era de a oferi o metodă de memorare utilă, în special înainte de inventarea tiparului, când cărţile de rugăciune se procurau cu greutate. O intenţie mnemotehnică similară apare în rugăciunea Tikanta Şabat din slujba suplimentară de Şabat, care cuprinde în acrostih literele alfabetului în ordine inversă.

Acrostihurile erau foarte răspândite în poezia liturgică (piyut) medievală (vezi Anim zmirot) şi în Cabala. Mai multe cântece populare şi imnuri care încheie sederul de Paşte (de ex., Adir Hu) sunt construite pe baza acestui procedeu alfabetic. Alteori, acrostihul are menirea de a consemna numele autorului, cum este cazul lui Mordehai în Maoz ţur, imnul de Hanuca, sau al lui Solomon (Şlomo ha-Levi) Alcabeţ în imnul ajunului de Şabat, Leha dodi.

O tehnică înrudită, foarte utilizată începând din Evul Mediu, constă în folosirea acronimelor (rase tevot) pentru a combina iniţialele numelor şi/sau titlurilor unei personalităţi sub forma unei prescurtări de referinţă. Câteva exemple celebre sunt:

Raşi (de la Rabi Şlomo Iţhaki), Rambam (Rabi Moise ben Maimon sau Maimonide), Ramban (Rabi Moise ben Nahman sau Nahmanide), Ha-Ari (Aşkenazi Rabi Iţhak sau Isaac Luria) etc. În alte cazuri, acronimul are ca obiect titlurile cărţilor prin care s-a ilustrat un autor. De exemplu, Rabi Isaia Horowitz este supranumit “Şelah”, după cartea lui, Şene Luhot ha-berit.

ADAM CADMON

“Omul primordial”

Termen cabalistic provenind din simbolistica Zoharului şi exprimând concepţia antropomorfică a misticismului evreiesc despre împărăţia divină. Ipostazele emanate din divinitate, sefirot, sunt descrise simbolic ca alcătuind o imensă formă cu înfăţişare umană: cele trei sefirot superioare — Keter (Coroana), Hohma (Înţelepciunea) şi Bina (Inteligenţa) — corespund capului; Hesed (Iubirea) alcătuieşte mâna dreaptă, Din (Judecata) este mâna stângă (care este totodată şi sursa răului terestru), Tiferet (Frumuseţea) este corpul sau inima, Neta (Veşnicia) este piciorul drept, Hod (Măreţia) este stângul, iar Iesod (Temelia) este organul bărbătesc. Elementul feminin din împărăţia divină, Malhut sau Şehina (Prezenţa divină), este descris ca un corp feminin alăturat celui dintâi.

Conceptul de Adam cadmon corespunde modului în care Cabala interpretează mistic imago dei — facerea omului după asemănarea lui Dumnezeu (Gen. 26). Figura în sine a apărut pentru prima dată într-o versiune a tratatului Şiur koma, care aparţine vechii mistici Hehalot şi Merkava. Sunt descrise aici membrele Creatorului, fiecare cu numele său şi toate de proporţii gigantice. Acest simbolism mistic are la bază interpretarea antropomorfică a unor versete din Cântarea Cântărilor (5, 10-16) în care "iubitul" este considerat a fi însuşi Dumnezeu. Cabala medievală a făcut apel din plin la simbolistica din Şiur koma, care-şi avea probabil originea în speculaţiile mistice evreieşti din vremea celui de-al Doilea Templu.

Cabaliştii din Evul Mediu şi din epoca premodernă au folosit simbolul în modalităţi diferite: unii au pus accentul pe sensul mitic-antropomorfic, în timp ce alţii i-au atenuat impactul mitic, aplicând simbolul împărăţiilor ascunse în sânul divinităţii.

ADAM ŞI EVA

Ebr.: Adam şi Hava

Perechea primordială, părinţii omenirii, a căror zămislire este descrisă în Gen. 1, 26-30. Ipoteza documentară (vezi Biblie) identifică în Scriptură două naraţiuni contradictorii cu privire la facerea omului. Conform primei versiuni, atribuită surselor sacerdotale (P), Dumnezeu ar fi creat o fiinţă după chipul său, fertilă şi stăpână peste toate celelalte făpturi (1, 27-30). Cea de-a doua versiune, atribuită surselor iahviste (J), se găseşte în capitolele 2 şi 3, care prezintă o relatare mai amănunţită a facerii omului. Făurirea omului (ha-adam) survine după facerea cerului şi a pământului. Dumnezeu îl modelează pe om din ţărână (ha-adama) şi-i suflă în nări suflare de viaţă. Creatura este apoi aşezată în grădina Edenului, care-i este dată în grijă. Dumnezeu îi îngăduie să mănânce din toţi pomii grădinii, în afară de pomul cunoaşterii (binelui şi răului) şi îl avertizează că încălcarea acestei unice interdicţii i-ar aduce osânda de a deveni muritor. Pentru ca omul să se simtă mai puţin singur, Dumnezeu îi aduce toate animalele şi păsările şi Adam le dă la toate nume, fără să-şi găsească însă nici un tovarăş pe măsură. Dându-şi seama că "nu este bine ca omul să fie singur" (Gen. 2, 18), Dumnezeu îl cufundă într-un somn adânc şi-i extrage o coastă din care modelează o femeie ca să-i slujească drept "ajutor pe potriva lui". Adam este mulţumit de făptură, pe care o numeşte "carne din carnea mea" (2, 24) şi, spune Biblia, amândoi erau goi şi nu se ruşinau de aceasta până când apare şarpele care o ispiteşte pe Eva să guste din fructul pomului oprit. După ce Eva mănâncă din fruct şi-i dă şi lui Adam din el, perechea îşi descoperă goliciunea şi, vrând să se ascundă de privirea divină, îşi confecţionează şorţuri din frunze de smochin. Luat la întrebări de Dumnezeu şi pus în faţa propriei lui greşeli, Adam dă vina pe femeie care, la rândul ei, dă vina pe şarpe. Osânda divină îi loveşte pe toţi trei: şarpele este blestemat să se târască pe pântece şi să mănânce ţărână, bărbatul, să trudească ca să-şi câştige pâinea "în sudoarea feţei", iar femeia, "să nască în dureri" (3, 14 - 19), până se vor întoarce în ţărâna din care omul a fost luat. Abia în versetul 20, relatarea biblică arată că bărbatul i-a pus femeii numele de Hava (Eva), mama tuturor celor vii. Totodată, articolul (ha) care precedă substantivul comun adam dispare, în special în 4, 5 şi 5, 1-5, devenind nume propriu. Masora deplasează vocalizarea pentru a face din Adam un nume, iar Septuaginta şi Vulgata suprimă articolul începând din versetul 19. Devenind făpturi ca toate făpturile, "cunoscând binele şi răul" (3, 22) şi pierzându-şi nemurirea, cei doi sunt izgoniţi din grădina Edenului. La poarta ei, Dumnezeu aşează nişte heruvimi înarmaţi cu săbii învăpăiate, ca să împiedice pe oricine să se apropie de pomul vieţii. Eva îi naşte pe Cain şi Abel, apoi pe Set, ca să compenseze pierderea lui Abel, ucis de propriu-i frate.

Pentru a explica diferenţele dintre cele două versiuni biblice cu privire la facerea omului, s-au avansat diverse ipoteze. Susţinătorii ipotezei documentare explică deosebirile prin juxtapunerea a două relatări din surse diferite (P şi J). Adversarii acestei ipoteze consideră a doua naraţiune (Gen. 2) drept o dezvoltare mai elaborată a celei dintâi. Etimologia cuvântului adam este ambiguă: termenul feminin adama înseamnă "pământ" iar rădăcina sa trimite la culoarea roşie. Cuvântul acadian adamu înseamnă "sânge", în timp ce adamatu este "sângele negru" al bolii iar pluralul adamatu desemnează întunericul, pământul roşu-închis. Într-o listă de sinonime acadiene, termenul adamu trimite la o persoană importantă sau nobilă. Numele de A-da-mu sau A-dam-u apar de asemenea în paleoacadiană şi în babiloniana veche.

Adam şi Eva sunt deseori pomeniţi în literatura pseudoepigrafică şi în comentarii, unde chiar li se dedică o poveste aparte, intitulată Carte despre viaţa lui Adam şi a Evei. Potrivit Genezei Rabba (8, 5), înainte de a isprăvi facerea omului, Dumnezeu s-ar fi consultat cu îngerii. Unii dintre aceştia l-ar fi încurajat să-şi continue lucrarea, având în vedere potenţialele virtuţi ale creaturii, în timp ce alţii l-au sfătuit să renunţe, dată fiind aplecarea omului spre rău (Midr. Ps. la 1, 22). Toţi îngerii au fost obligaţi să i se închine omului, dar Satana a refuzat, fiind azvârlit pentru aceasta în hăuri unde s-a acumulat în el o ură iremediabilă faţă de Adam (P. R. E. 13). Literatura veche a Orientului Mijlociu abundă în legende despre facerea omului, dar deşi multe dintre ele prezintă numeroase asemănări cu naraţiunea biblică, elementul etic lipseşte. (vezi Creaţie).

În viziunea Hagadei, ha-adam a fost modelat dintr-un amestec de apă şi pământ (Gen. 2, 7), ceea ce concordă cu naraţiunile comparabile din mitologia greacă şi egipteană. Înţelepţii au interpretat versetul 27 ("după chipul său") ca o referire la o fiinţă hermafrodită, deopotrivă bărbat şi femeie (Er. 18a; Gen. R. 8, 1; Jub. 2, 14; 3, 8), creată în prima zi a lunii Tişri. Dar, în cadrul genezei universului, fiecare nouă creaţie avea întâietate asupra celor anterioare (Gen. R. 19, 4), aşa încât Adam şi Eva au fost făcuţi la urmă, pentru a stăpâni lumea şi toate creaturile ivite înaintea lor (Num. R. 12, 4). Au fost creaţi adulţi, în vârstă de 20 de ani (Gen. R. 14, 7), după cum toate elementele universului (luna, soarele, stelele) au fost create în stare de desăvârşire (Num. R. 12, 8). Ura Satanei s-a manifestat în păcatul adamic. Satana a ales ca instrument şarpele, deoarece era animalul cel mai inteligent şi cel mai apropiat de om ca înfăţişare, fiind înzestrat cu mâini şi cu picioare (Gen. R. 19, 1; 20, 5). Tradiţia dezbate problema locului în care Adam şi Eva au fost alungaţi după păcatul lor, întrebându-se dacă era vorba de lumea aceasta ori de cealaltă (Gen. R. 21, 7). După păcat, Şehina (Prezenţa divină) s-a îndepărtat de lumea aceasta, concentrându-se asupra construirii Tabernacolului (P. R. K. 1). Ucenicia căinţei i se datorează lui Cain (Gen. R. 22, 13), totuşi Cartea lui Adam şi a Evei descrie pe larg remuşcările perechii primordiale după izgonirea din rai (Adam 1-11). Conform Sanh. 56b, Adam a primit legile noahide şi porunca de a respecta Şabatul (cf. Midr. Ps. la 92, 6) şi ar fi putut primi în întregime Tora dacă n-ar fi păcătuit (Gen. R. 24, 5; 21, 7). Eva este mai prost văzută de tradiţie: se spune despre ea că, înainte de a-l zămisli pe Set, ar fi adus pe lume demoni (Er. 18b; Gen. R. 20, 11). Potrivit Zoharului, ea ar fi fost precedată de Lilit (Zohar 7, 34; 3, 19).

Mulţi filozofi evrei au încercat să interpreteze povestea lui Adam şi a Evei drept o alegorie a umanităţii, acceptând totuşi, în general, relatarea biblică drept adevăr istoric. Astfel, după Filon, fidel tradiţiei platoniciene, cele două versiuni biblice ale facerii omului ar reprezenta conceperea a două fiinţe diferite: una nemuritoare, neîntrupată, omul ceresc, creat de Dumnezeu după chipul său, şi alta, replica pământeană a primei, culme a perfecţiunii omeneşti, alcătuită din materie şi spirit laolaltă şi purtătoare a propriei sale morţi.

După Iuda Halevi, Adam era desăvârşit, fiind înzestrat cu toate calităţile omeneşti la un nivel nemaiatins de atunci şi, totodată, cu koah ha-elohi (puterea divină) care-i îngăduia să comunice cu Dumnezeu. Dacă evreii se deosebesc de alte neamuri, este tocmai prin această putere, transmisă unora din descendenţii lui Adam (Kuzari 1, 95). Comentând sintagma biblică "după chipul lui Dumnezeu", Maimonide vede în ea crearea unui intelect pur şi pune accentul asupra desăvârşirii adamice, anterioare păcatului. Păcatul însuşi a constat în distragerea lui Adam de la contemplarea adevărului şi antrenarea lui în descoperirea plăcerilor fizice, drept pentru care el a fost osândit să-şi înfrâneze poftele. După Iosif Albo, Adam este un prototip uman, scop ultim al creaţiei. Albo dă naraţiunii biblice şi o interpretare alegorică în care grădina Edenului simbolizează lumea, arborele cunoaşterii este Tora, iar şarpele, aplecarea spre rău.

Astfel, omul ar fi fost aşezat în rai pentru a respecta poruncile, pedeapsa lui fiind aceeaşi ca a oricărui om care le încalcă.

În concepţia iudaică, povestea lui Adam şi a Evei explică pătrunderea răului într-o lume pe care Creatorul însuşi o apreciase drept "foarte bună" (Gen. 1, 31). Dar, pentru iudaism, "căderea" omului în păcat îi impune acestuia să se reabiliteze în faţa lui Dumnezeu, spre deosebire de doctrina creştină a "păcatului originar", care susţine că desăvârşirea pierdută a omului nu poate fi răscumpărată decât prin ivirea şi jertfa de sine ale "celui de-al doilea Adam" (1 Cor. 15, 22). O tradiţie creştină precizează, de asemenea, că Adam ar fi înmormântat sub reprezentarea răstignirii, aflată în sfântul mormânt de la Ierusalim. Biserica Ortodoxă îi comemorează pe părinţii omenirii în duminica dinaintea Crăciunului.

Reflecţii rabinice despre Adam şi Eva

Ţărâna din care a fost făcut Adam era adunată din toate colţurile lumii.

A fost făurit un simplu om, spre a arata că a distruge o viaţă omenească înseamnă a distruge o întreagă lume şi, dimpotrivă, a conserva o viaţă înseamnă a conserva o întreagă lume, aşa încât nici un om să nu-i spună vreodată altuia: "Tatăl meu era mai presus decât al tău!" Marea putere a lui Dumnezeu stă în faptul următor: dacă un om foloseşte o matriţă ca să bată monezi, toate ies la fel una cu alta; dar dacă Dumnezeu înseamnă oamenii cu semnul [de care s-a slujit] pentru Adam, fiecare iese puţin altfel. Astfel, oricine este îndreptăţit să spună: "Lumea a fost creată pentru mine!"

Adam a fost făcut din ţărână şi Eva din Adam, dar totul numai după chipul lui Dumnezeu: nici un bărbat fără femeie, nici o femeie fără bărbat şi nimic fără prezenţa divină.

Un eretic a spus către Raban Gamaliel: "Dumnezeul tău este un hoţ. Nu stă oare scris că El l-a adormit pe Adam şi i-a furat o coastă?" Fiica lui Gamaliel răspunse prompt că va chema poliţia, fiindcă nişte hoţi le furaseră din casă o oala de argint şi le lăsaseră în loc una de aur. "Eu nu m-aş supăra deloc să-mi vină în casă aşa hoţi!" a spus ereticul. La care, fiica lui Gamaliel răspunse: "Atunci de ce-L vorbeşti de rău pe Dumnezeul nostru? I-a luat o coastă lui Adam, dar numai spre a-l îmbogăţi cu o soaţă."

ADAR

Accad.: Addaru

A douăsprezecea lună a calendarului religios evreiesc; a şasea lună a anului civil ebraic care începe cu Tişri. În anii bisecţi, se introduce în calendar şi un al doilea Adar (vezi mai jos). Luna Adar are, în mod obişnuit, 29 de zile şi coincide cu perioada februarie — martie. Semnul zodiacal care-i corespunde, Peştii, era considerat de rabini ca deosebit de propice. Numele acestei luni este menţionat de mai multe ori în Biblie (Est. 3, 7.13; 8, 12; 9, 1 etc; Ezra 6, 15) şi în apocrife (mai ales, 2 Mac. 15, 36) datorită numeroaselor evenimente istorice cu care este asociată.

În cea de-a treia zi a lunii, cu acordul regelui Persiei, a fost inaugurat la Ierusalim Templul reconstruit (Ezra 6, 14-16). Conform tradiţiei, 7 Adar este ziua naşterii şi morţii lui Moise (Meg. 13b). În această zi, membrii societăţilor de înmormântare evreieşti (hevra kadişa) ţin un mic post de ispăşire pentru ofensele aduse fără voie morţilor. Cea mai mare sărbătoare a lunii este Purimul, pe 14 Adar. La Ierusalim şi în oraşele vechi, înconjurate de ziduri, sărbătoarea se celebrează în ziua următoare şi se numeşte Şuşan Purim sau Purimul din Suza.

În anii bisecţi, primul Adar (ebr. Adar rişon) are 30 de zile, iar al doilea Adar (ebr. Adar seni sau Ve-adar) are 29. În acest caz, toate evenimentele comemorate de obicei în această lună, inclusiv Purimul, se transferă în al doilea Adar. Totuşi, şi în primul Adar, la data obişnuită a Purimului, se ţine un Purim Katan ("Micul Purim") ca un fel de avanpremieră a sărbătorii. Pentru a rezolva complicaţiile legate de anii bisecţi, există regula halahică, general acceptată, după care o bar miţva sau bat miţva se serbează în al doilea Adar, în timp ce obligaţiile de iarţait şi de Kadiş se fixează în primul Adar.

Datorită Purimului în special, Adar este o lună deosebit de veselă, de unde şi zicala rabinilor: "Când vine Adar, bucuriile se înmulţesc" (Taan. 29a). Pe 13 Adar, exista la origine o sărbătoare minoră, comemorând victoria lui Iuda Macabeul asupra generalului sirian Nicanor (7 Mac. 7, 49). Apocrifele menţionează aceasta "zi a lui Nicanor", precizând că ea se celebrează chiar în ajun de Purim care, la rândul lui, este "ziua lui Mordehai" (2 Mac. 15,36). Cu timpul, vechea sărbătoare a fost eclipsată de postul Esterei (vezi Postul şi zilele de post) care se ţine în prezent pe 13 Adar.

ADEVĂR

În iudaism, adevărul reprezintă o valoare etică supremă, atât pentru individ, cât şi pentru colectivitate. Rabinii ne învaţă că "existenţa lumii se bazează pe trei lucruri: adevărul, dreptatea şi pacea" (Avat 1, 18) căci, atunci când domneşte adevărul, dreptatea decurge în chip necesar, apoi vine pacea, binefacerea cea mai mare pentru o societate. Un comentariu asupra cuvântului ebraic emet vehiculează o idee asemănătoare: cuvântul este compus din prima literă a alfabetului ebraic, din cea de la mijlocul său şi din cea care încheie alfabetul. În acest fel, de la început până la sfârşit, toate valorile personale şi sociale se bazează pe adevăr. În etica evreiască adevărul este strâns legat cu alte valori omeneşti superioare.

Etica evreiască insistă hotărât asupra valorii şi importanţei adevărului pentru gândire, vorbire şi acţiune. Totodată, ea subliniază însă slăbiciunea judecăţii individuale şi recomandă aspiraţia la adevăr prin intermediul părerii majorităţii. În măsura în care nimeni nu poate fi sigur de adevărul opiniei sale personale, ar trebui să se ţină seama de părerea opusă, înainte de a ajunge la o judecată finală. Aceasta pare să fi fost abordarea şcolii lui Hilel în dezbaterile sale cu şcoala lui Şamai (vezi Bet Şamai şi Bet Hilel). Tocmai pentru ca discipolii lui Hilel studiau şi opinia adversarilor lor, concluziile lor se apropiau mai mult de adevăr (Er. 13b).

Deşi adevărul este o valoare esenţială, etica evreiască recunoaşte că, în anumite împrejurări, alte valori pot trece înaintea lui, de pildă, păstrarea vieţii. În cazul când adevărul şi viaţa sunt în conflict, viaţa precumpăneşte.

Rabinii erau conştienţi că adevărul nu este în întregime accesibil pentru spiritul omenesc mărginit, aşa încât susţineau că "pecetea lui Dumnezeu este adevăr" (Şab. 45a). În acelaşi sens, Franz Rosenzweig afirma că adevărul nu poate fi asociat decât cu ordinea divină.

Etica evreiască se caracterizează printr-o orientare hotărât practică. Ca urmare, deşi ştie că adevărul este numai de domeniul lui Dumnezeu, etica îi oferă totuşi omului drumul spre imitarea lui Dumnezeu (vezi Dumnezeu, Imitarea lui); idealul pentru om fiind atunci să urmeze "căile divine" şi să trăiască — atât cât este omeneşte posibil — după criteriile adevărului.

ADIR BI-MELUHA

"Stăpân al Împărăţiei cereşti"

Imn acrostih alfabetic, cunoscut din sec. al XIII-lea, pe care aşchenazii îl cântă spre sfârşitul ritualului de seder. Fiecare din cele opt strofe menţionează două atribute divine şi o laudă angelică. Cunoscut, după refrenul lui, şi sub numele de Ki lo nae ("Ale Lui sunt laudele! Ale Lui sunt imnurile..."), imnul este inspirat dintr-un Midraş (Gen. R. 6, 2). În ritul medieval franco-german, Adir bi-meluha era probabil recitat în prima noapte de seder, iar Adir Hu în cea de-a doua. Cu toate acestea, ambele s-au cântat multă vreme în ambele nopţi. Autorul este necunoscut, dar trebuie să fi trăit în Franţa sau Germania.

ADIR HU

"Doamne atotputernic"

Imn acrostih alfabetic, de autor necunoscut, compus probabil în Germania în sec. al XIV-lea; unul din cântecele populare pe care aşchenazii le cântă în cor în seara de Pesah, după încheierea ceremoniei de seder. În Europa Centrală, era cândva foarte răspândită o versiune iudeogermană (idiş occidental) a acestui imn. Fiecare strofă este o enumerare alfabetică a calităţilor şi atributelor divine, în vreme ce refrenul este o rugă adresată lui Dumnezeu să reconstruiască fără întârziere Sanctuarul. Melodia aşchenază, veche de veacuri, a fost inclusă şi în liturghia sinagogală a Halelului de Pesah, contribuind indirect la răspândirea imnului printre evreii de alte rituri, în special în Israel.

ADMOR

Acronim de la Adoneu Morenu ve-Rabenu — "Domnul, călăuzitorul şi stăpânul nostru". Titlu onorific pe care hasidimii, în special cei din Israel, îl atribuie adeseori conducătorilor lor dinastici (vezi şi ţadik). În comunităţile din diaspora, se întrebuinţează mai frecvent titlul idiş de "rebe".

ADONAI, vezi DUMNEZEU, NUMELE LUI.

ADON OLAM

"Stăpân al Universului"

Popular imn liturgic, intitulat astfel după cuvintele cu care începe. Nu se cunoaşte autorul lui, dar se consideră, în general, că ar fi fost compus de Solomon ibn Gabirol în sec. al XI-lea. Bazat pe procedeul monorimei, este unul din cele mai răspândite imnuri evreieşti. Exprimă credinţa în Dumnezeu, Creatorul unic şi veşnic, Apărătorul şi Mântuitorul omului. În sec. al XIV-lea, aşchenazii de rit german au introdus Adon Olam în slujba lor zilnică, dar datorită caracterului său universal, imnul a fost inclus în rugăciunile comunităţilor evreieşti din lumea întreagă. În cărţile de rugăciuni tradiţionale, imnul apare de mai multe ori: chiar la începutul slujbei de dimineaţă, la sfârşitul slujbei suplimentare de Şabat şi de sărbători (când este de obicei cântat de toată adunarea) şi la sfârşitul rugăciunilor de noapte, înainte de a merge la culcare. Preluând tradiţia comunităţii din Worms, comunităţile aşchenaze îl cântă de obicei şi la sfârşitul slujbei din ajun de Iom Kipur. Textul aşchenaz cuprinde 12 versuri, iar cel sefard, 16. În Maroc, imnul se cântă la nunţi şi alte ocazii festive. Există o mulţime impresionantă de aranjamente muzicale pe care se cântă Adon Olam, melodiile fiind preluate dintr-o mare varietate de surse, nu toate evreieşti. Solomon din Rossi (Italia, sec. al XVII-lea) este autorul unui aranjament pe opt voci. Alte versiuni binecunoscute sunt cele compuse de David Aaron de Sola (Londra) şi Solomon Sulzer (Viena) în sec. al XIX-lea. De sărbători, se utilizează adeseori tradiţia muzicală sau modul de rugăciune (nusah) adecvat.

Scriitorul şi călătorul englez Geroge Borrow a inclus o versiune engleză a lui Adon Olam în cartea lui, Lavengro (1851).

Adon Olam

Stăpâne al Universului, care domneai pe când nimic nu era creat. Când totul, din voia Lui, s-a împlinit, El a fost proclamat împărat. Şi când totul va fi încetat să mai existe, El singur va domni în slavă. El a fost, este şi va fi mereu cu măreţie. El este unic şi nu există un al doilea care să poată fi comparat cu El sau sta alături de El. Fără început, fără sfârşit, ale Lui sunt forţa şi puterea. El este Dumnezeul meu, izbăvitorul meu cel viu şi stânca unde-mi caut adăpost în ceasul de restrişte. El îmi e steag şi sprijin. El îmi duce cupa la buze când îl chem. În mâna Lui îmi încredinţez sufletul când adorm şi când mă trezesc. Şi, o dată cu sufletul, şi trupul meu. Dumnezeu e cu mine şi nu am teamă de nimic.

ADOPŢIE

Stabilirea unei relaţii de filiaţie între persoane neînrudite biologic. Deşi legea evreiască pune filiaţia naturală la temelia statutului personal, neacordând aceeaşi valoare filiaţiei adoptive, există totuşi dispoziţii care reglementează relaţiile de înfiere. Astfel, după legea evreiască, o persoană poate să-şi asume răspunderea pentru bunăstarea fizică, afectivă şi socială a unui copil. Mai mult, tribunalul rabinic are dreptul de a lua un copil de la părintele sau părinţii lui naturali dacă socoteşte că interesele copilului sunt ameninţate. Această normă are la bază principiul halahic potrivit căruia ceea ce primează, în custodia asupra copiilor, sunt interesele şi bunăstarea acestora.

Potrivit legii evreieşti, relaţia de adopţie nu elimină complet relaţia dintre copilul adoptat şi părinţii săi naturali, care sunt datori să-l întreţină dacă părintele adoptiv nu este în măsură s-o facă. Copilul înfiat nu devine automat moştenitor al părintelui adoptiv, ci numai cu condiţia ca acesta să-l prevadă în mod expres în testament. Deşi înfierea nu beneficiază de un statut legal care să instituie o nouă relaţie familială, clauza testamentară este valabilă chiar şi atunci când copilul înfiat este menţionat în testament ca “fiu” sau “fiică”. Având în vedere că adopţia nu modifică statutul personal, nu există

interdicţii de căsătorie sau de divorţ între părinţii adoptivi şi familia lor, pe de-o parte, şi cel adoptat, pe de altă parte.

Conform legilor israeliene, validarea adopţiei de către un tribunal rabinic sau districtual întăreşte drepturile şi obligaţiile reciproce dintre cel adoptat şi părinţii lui naturali, stabilind totodată un nou raport legal obligatoriu între acesta şi părintele sau părinţii adoptivi. Astfel, cel adoptat este, de regulă, considerat moştenitor legal şi nu este nevoie pentru aceasta de nici o dispoziţie expresă în testamentul părinţilor adoptivi.

Printre puţinele pasaje biblice referitoare, implicit sau explicit, la instituţia adopţiei, cele mai cunoscute sunt: cazul Sarei, care-şi doreşte un fiu din relaţia roabei sale cu Abraham (Gen. 16, 2), înfierea lui Moise de către fiica lui Faraon (Ex. 2, 10) şi înfierea Esterei (Est. 2, 7) de către vărul ei Mordehai, deşi această ultimă legătură poate fi interpretată ca o relaţie de rudenie îndepărtată.

ADRET, SOLOMON BEN ABRAHAM

(cca. 1235-1310)

Autoritate rabinică a Spaniei din vremea sa; cunoscut şi sub acronimul de Raşba. S-a născut la Barcelona unde a şi slujit jumătate de veac ca rabin. Discipol al lui Iona ben Abraham Gerondi şi Nahmanide, a fost un autor prolific în toate ramurile literaturii rabinice, lucrările lui fiind studiate până în ziua de azi. A compus comentarii analitice (novellae), toate publicate, cu privire la 17 tratate talmudice. Codul lui, intitulat Torat habait (“Legea casei”), se ocupă în principal de regulile căminului evreiesc, mai exact de legile alimentare şi de legile purităţii familiale. Adret a realizat şi o versiune prescurtată a acestei lucrări — Torat ha-bait ha-kaţer — un rezumat al dezbaterilor şi hotărârilor halahice în domeniul respectiv. Sub numele de Bedek ha-bait (“Repararea casei”), prietenul şi colegul lui, Aaron ha-Levi din Barcelona, a redactat o serie de note şi glose asupra acestui cod, pe care Adret le-a criticat violent într-o culegere de însemnări, intitulată Mişmeret ha-bait (“Apărarea casei”). A scris de asemenea mii de responsa cu privire la toate aspectele legii evreieşti, ca răspuns la întrebările pe care i le adresau comunităţile evreieşti din nordul Europei şi din Ereţ Israel. Aceste responsa au pregătit în mare măsură terenul pentru Şulhan aruh.

Cunoscător într-ale poeziei şi Cabalei, Adret s-a preocupat de asemenea de probleme filozofice şi teologice, opunându-se metodelor de exegeză alegorică şi mistică a Scripturii. Recunoscând că multe versete biblice nu pot fi luate ad litteram, el insista totuşi ca interpretarea lor să fie în concordanţă cu tradiţia. Deşi avea el însuşi cunoştinţe de filozofie, a interzis studiile filozofice sub vârsta de 25 de ani, sub pedeapsa excomunicării (herem).

Adret s-a ilustrat totodată ca un curajos apărător al drepturilor evreieşti, elaborând o lucrare în care respingea acuzaţiile călugărului dominican Raimundo Martini. Într-un tratat redactat în limba latină şi intitulat Pugio Fidei (“Pumnalul credinţei”), călugărul interpretase tendenţios unele pasaje din Talmud şi Midraşim pentru a compromite iudaismul.

ADULT

Deşi, în cele mai multe privinţe, începutul pubertăţii conferă statutul de adult, este imposibil de stabilit o dată sau un eveniment anume care să delimiteze precis copilăria de vârsta adultă. Femeile, de pildă, sunt considerate adulte de la vârsta de 12 ani şi o zi, în vreme ce bărbaţii primesc acest

statut la 13 ani şi o zi (Nid. 5, 6; 52a). Pubertatea a fost definită în raport cu apariţia primelor două fire de păr pe pubis, pe care literatura juridică le denumeşte simanim (“semne”). Vârstele diferite de instalare a maturităţii au fost stabilite conform judecăţii rabinilor, după care pubertatea începe mai devreme la femei decât la bărbaţi. La femei, procesul de maturizare a fost împărţit în trei etape: o fată între trei şi 12 ani este considerată “minoră” (ketana), în următoarele şase luni, este “fată tânără” (naara), apoi, de la 12 ani şi jumătate, devine “adultă” (bogheret). La bărbaţi, procesul cuprinde numai două etape: până la 13 ani şi o zi, băiatul este “minor” (katan), iar de atunci încolo, “adult” (gadol). Cine a atins vârsta prescrisă, dar nu prezintă încă “semnele”, nu este considerat adult, deoarece nu a atins maturitatea fizică. În consecinţă, statutul de adult poate fi amânat cu câţiva ani până apar “semnele” sau se face dovada reală a sterilităţii. Pe de altă parte, dacă “semnele” apar mai devreme de vârsta prescrisă, ele nu sunt luate în considerare. În ciuda acestor prevederi amănunţite, de regulă, toţi tinerii care ating vârsta stabilită sunt presupuşi maturi din punct de vedere fizic. Astfel, un tânăr care a depăşit vârsta de bar miţva este luat în calcul pentru cvorumul de rugăciune (minian), fără nici o verificare a “semnelor”.

Din momentul în care atinge vârsta adultă, individul devine moralmente responsabil de faptele sale, de unde şi obiceiul unei declaraţii a tatălui, în cursul ceremoniei de bar miţva, prin care acesta îşi declină răspunderea pentru comportamentul ulterior al fiului (Baruh şe-patarani). Devenind adulţi, tinerii au obligaţia de a respecta toate poruncile şi de a îndeplini sarcinile care le revin în cadrul comunităţii. Ei sunt recunoscuţi ca reprezentanţi legitimi din punct de vedere legal şi ritual şi poartă răspunderea penală şi civilă a faptelor lor. Totuşi, şi aici, o delimitare strictă între copil şi adult se dovedeşte imposibilă. În pofida drepturilor şi obligaţiilor asumate la majorat, tradiţia considera că tinerii nu sunt pasibili de pedepse divine pentru păcatele comise până la 20 de ani (Şab. 89b). Pe de altă parte, în anumite împrejurări, legămintele erau recunoscute ca irevocabile, începând chiar din ultimul an până la majorat. În plus, fetele puteau fi logodite de la vârsta de trei ani, iar băieţii, de la nouă ani (Nid. 5, 3-5).

În Statul Israel, vârsta minimă legală pentru căsătorie, la bărbaţi ca şi la femei, este de 17 ani. În anumite cazuri, tribunalele administrative (nerabinice) pot autoriza căsătoria şi sub această limită.

ADULTER

Ebr.: niuf

Relaţii sexuale pe care o femeie căsătorită sau logodită le întreţine, de bunăvoie, cu altcineva decât soţul sau logodnicul ei. Dat fiind că, în epoca biblică, o femeie era considerată proprietatea soţului, interdicţia adulterului este cuprinsă în cele Zece Porunci printre cele care interzic lezarea aproapelui (Ex. 20, 14; Deut. 5, 18). Episoadele din Pentateuh referitoare la Sara şi Abimeleh (Gen. 20) sau la Iosif şi nevasta lui Potifar (Gen. 39, 9) reflectă concepţia potrivit căreia adulterul este un păcat împotriva lui Dumnezeu. El este totodată un act de pângărire (Lev. 18,20) şi, mai târziu, regele David va fi aspru pedepsit pentru o asemenea greşeală (2 Sam. 12, 9 et infra). Mai multe pasaje biblice prescriu în mod explicit pedeapsa cu moartea pentru cei vinovaţi de adulter — bărbatul ca şi femeia (Lev. 20, 10; Deut. 22, 22-24; Ezec. 16,38-40). Primele nouă capitole din Cartea Proverbelor se adresează în repetate rânduri bărbaţilor tineri, sfătuindu-i să se păzească de ademenirile femeilor necredincioase. Bărbaţii căsătoriţi sunt îndemnaţi să respecte fidelitatea conjugală şi să nu râvnească la nevasta altuia, denumită “femeia străină” (Prov. 2, 16; 53-20; 7, 5 et infra). Avertismente similare se regăsesc şi în apocrife (Ecl. 9, 4 et infra). În Scriptură, relaţia dintre Dumnezeu şi Israel este

frecvent descrisă metaforic ca o căsătorie iar închinarea la false divinităţi apare ca un act de adulter sau prostituţie (Ezec. 16, 15 et infra; Os. 2.4; cf. Ex. 34, 15-16; Num. 15, 39).

Rabinii au extins implicaţiile morale şi legale ale infidelităţii conjugale, bazându-se pe literatura sapienţială (de ex., Iov 31, 9-12) şi profetică (Ier. 5, 8 etc). Astfel, cine priveşte la o femeie măritată, poftind-o în sinea lui, se face vinovat de adulter (Lev. R. 23, 12), la fel, femeia care se gândeşte la alt bărbat în timp ce se împreună cu soţul ei. Ambele păcate atrag pedeapsa veşnică în lumea cealaltă (B. M. 58b). Considerat o crimă care primejduieşte societatea omenească, adulterul cade sub interdicţia legilor noahide, valabile pentru ansamblul omenirii. Alături de poruncile privind idolatria şi omorul, interdicţia adulterului este una din acele porunci pentru care evreul trebuie să fie gata să accepte martirajul mai curând decât s-o încalce (Sanh. 74a). Biblia prevede pentru acest păcat pedeapsa lapidării (Deut. 22, 20-22), Talmudul, însă, recomandă moartea prin strangulare ca fiind mai umană. Totuşi, ca la orice altă crimă, până la aplicarea pedepsei capitale, legea evreiască impune ca păcătoşii să fi fost avertizaţi în prealabil şi ca greşeala lor să fie confirmată de doi martori. Ca o excepţie clasică de la această regulă, femeia bănuită de adulter putea fi pusă la o încercare, aşa-numită probă a “apelor amare”, care să arate dacă este sau nu vinovată (Num. 5, 12-31; vezi Sota). Conform normelor halahice, bărbatul avea dreptul să-i dea nevestei lui înscrisul de divorţ dacă avea motive întemeiate să bănuiască sau să afirme că-l înşală. O dată faptul stabilit, bărbatul trebuie să divorţeze de nevasta necredincioasă, chiar dacă el ar vrea s-o ierte, iar ea, la rândul ei, nu se poate mărita cu ibovnicul ei. Copilul născut din adulter poartă numele de mamzer şi nu se poate căsători decât cu un alt mamzer sau cu un convertit (vezi Nelegitimitate). Conform legii evreieşti, legătura dintre un bărbat neînsurat şi o femeie nemăritată, deşi condamnată cu asprime, nu constituie adulter iar copilul născut dintr-o astfel de relaţie nu suferă nici o sancţiune religioasă. Privitor la aspectele legale ale violului, care constituie alt tip de crimă, vezi Sexualitate. Vezi şi Familie, Puritatea -ei.

ADUNARE, vezi MAREA ADUNARE.

ADUNAREA EXILAŢILOR, vezi EXILAŢI, ADUNAREA -LOR.

AFIKOMAN, vezi SEDER.

AGHEU, vezi HAGAI.

AGNOSTICISM ŞI ATEISM

Termeni care desemnează puncte de vedere distincte asupra existenţei sau inexistenţei lui Dumnezeu. Ambele concepţii fiind la fel de îndepărtate de teism, ele sunt adesea confundate sau greşit înţelese. Ateul neagă cu totul existenţa lui Dumnezeu. Agnosticul, în schimb, nu exclude posibilitatea existenţei lui Dumnezeu, dar susţine că omul nu are capacitatea de a şti dacă există sau nu o putere divină, existenţa sau inexistenţa lui Dumnezeu fiind dincolo de limitele cercetării raţionale.

Deşi, în prezent, unii evrei se declară agnostici, conceptul de agnosticism nu apare în textele religioase iudaice. Gershom Scholem, autoritate universal recunoscută a Cabalei, a definit într-adevăr demersul cabaliştilor drept un “agnosticism mistic” , dar el avea în vedere doar concepţia acestora despre natura lui Dumnezeu ca depăşind limitele înţelegerii omeneşti. Pentru cabalişti, Dumnezeu există în mod incontestabil, dar el este En Sof, Infinitul indescriptibil şi incognoscibil. În acest sens, pe urmele lui Saadia Gaon, unii filozofi evrei din Evul Mediu îşi însuşiseră maxima: “Dacă L-aş cunoaşte,

aş fi El.” Cu toate acestea, cabaliştii nu se îndoiau câtuşi de puţin că Dumnezeu poate fi cunoscut prin intermediul creaţiei lui.

Ateismul este un concept necunoscut limbii ebraice, căci Israelul antic aparţinea unei lumi în care nimeni nu se îndoia de existenţa forţelor supranaturale. Versetele din Psalmi (14, 1; 53, 2), traduse de obicei prin: “Nebunul zice în inima lui: «Nu este Dumnezeu»” nu trebuie luate drept o declaraţie de ateism. De altfel, o traducere mai exactă ar suna: “Nerodul (sau cel rău) crede că Dumnezeu este indiferent” (cf. Ps. 10, 4), ceea ce presupune un dispreţ faţă de Judecătorul suprem care urmăreşte atent problemele omeneşti şi care face deosebirea între nerozi şi drepţi. Pentru profeţii biblici, a căror învăţătură este în întregime concentrată asupra lui Dumnezeu, problema nu este de a crede sau a nu crede în Dumnezeu, ci dacă trebuie să crezi doar într-un singur zeu sau în mai mulţi.

La rândul lor, textele rabinice nu consemnează nici o manifestare de ateism printre evrei. Rabinii îl condamnau pe kofer be-ikar, “cel care neagă principiul fundamental” (Sanh. 39a-b; Tos.Şev. 3, 6), ca şi pe cel care spune Let din ve-let daian, “nu există nici judecată nici judecător” (Gen. R. 26, 14; Lev. R. 28, 1), dar acesta nega dreptatea lui Dumnezeu, nu existenţa lui. Nici chiar Elisa ben Avuia, faimosul eretic, nu a fost acuzat de ateism, ci de a fi negat existenţa unui Dumnezeu personal, căruia “îi pasă” de om şi care-l răsplăteşte sau îl pedepseşte după meritele lui.

Confruntarea cu ateismul, în sensul modern al termenului, a debutat în Evul Mediu, când Maimonide şi alţi filozofi evrei, ca şi de altfel colegii lor creştini şi musulmani, au formulat diverse “dovezi” ale existenţei lui Dumnezeu. Dar chiar şi pentru ei, ateii se confundau în parte cu minim sau “ereticii”, cei care neagă nu atât probabilitatea existenţei lui Dumnezeu, cât unitatea lui sau puterea lui de creaţie. Abia începând din sec. al XVIII-lea, epoca iluminismului, gânditorii evrei au fost puşi în faţa unor negaţii ateiste în sens modern şi mai solid întemeiate pe raţiune. Teismul este atacat de numeroase şcoli de gândire, principala sfidare venind din partea unei viziuni materialiste asupra lumii, promovată de cercetarea ştiinţifică. Ateii s-au dovedit experţi în respingerea argumentelor prin care teismul tradiţional înţelegea să demonstreze existenţa unui Dumnezeu protector al armoniei universale şi conducător al destinelor omenirii.

Teologii evrei din sec. al XX-lea s-au preocupat şi ei să răspundă problemelor ateismului, citând adeseori cuvintele lui Albert Einstein care, fără să creadă într-un dumnezeu personal, susţinea totuşi că “experienţa religioasă este forţa motrice cea mai puternică şi cea mai nobilă după cercetarea ştiinţifică” (vezi şi Spinoza care spunea că nu poate să creadă în Dumnezeu decât în accepţiunea de “sumă totală a legilor naturii”). După cel de-al doilea război mondial, gânditorii evrei au fost din nou confruntaţi cu îndoiala religioasă şi cu fenomene de pierdere a credinţei, ca urmare a Holocaustului.

În lumea contemporană, mulţi evrei care se declară atei sau agnostici şi care s-au îndepărtat de credinţa şi obiceiurile ancestrale, rămân totuşi evrei, deoarece identitatea evreiască nu ţine numai de credinţa religioasă, ci cuprinde şi alte adeziuni la existenţa poporului evreu, la tradiţia lui culturală şi la căminul naţional evreiesc. Vezi de asemenea Iudaism umanist.

AGRICOLE, LEGI

Israeliţii, după cum ni-i descrie Pentateuhul, erau în primul rând ţărani şi multe din legile lor se referă la agricultură. Calendarul şi sărbătorile evreieşti sunt în mare măsură legate de anotimpurile muncilor

agricole. Legea orală tratează de asemenea, pe larg, despre regulile agricole şi un ordin al Talmudului, numit Zeraim (“Seminţe”), este în întregime dedicat acestui subiect sub toate aspectele lui.

Dincolo de simbolismul lor istoric, cele trei sărbători de pelerinaj sunt strâns legate de calendarul agricol. Paştele este “sărbătoarea primăverii” (Ex. 13, 4) şi în a doua seară de Pesah se secera un omer (o măsură) de orz care se aducea ca jertfă la Templu. Câteva săptămâni mai târziu, Şavuot este sărbătoarea secerişului (Ex. 23, 16) care marchează sfârşitul recoltării orzului şi începutul secerişului la grâu. Este, de asemenea, sărbătoarea primelor roade (Num. 28, 26), când se aduceau la Ierusalim daruri din primele spice ale recoltei. La rândul său, Sucot este sărbătoarea strângerii recoltei (Ex. 23, 16), când grâul de pe câmp este adunat în hambare.

Anul Nou, Roş Haşana, are şi el o semnificaţie agricolă (R. H. 1, 1). Biblia spune că fructele pomilor nu se mănâncă decât după o anume perioadă, după ce pomul a intrat pe rod. Pomul plantat suficient de devreme pentru a lega rod până la Anul Nou era considerat ca împlinind un an în acea zi. De asemenea, Tora prescrie să li se aducă preoţilor un viţel din zece; toţi viţeii născuţi în intervalul de la un Roş Haşana la altul erau adunaţi la un loc şi număraţi, iar fiecare al zecelea era însemnat spre a fi oferit preoţilor.

Legile agricole incluse în Pentateuh fac parte din categoria “poruncilor (miţvot) pământului” care nu sunt valabile decât pe teritoriul Israelului biblic. Rabinii au stabilit un mic număr de legi care se aplica şi în diaspora, dar, în general, normele expuse mai jos nu se referă decât la Ereţ Israel.

Agricultorul are de respectat anumite reguli. Când îşi seceră ogorul, el trebuie să pună deoparte, pentru preoţi, o cantitate denumită teruma (“ridicare”, vezi Jertfe şi ofrande, Num. 18, 11). Minimul absolut este de o tulpină la un hambar, dar legea rabinică fixează limita minimă la a şaizecea parte din recolta. Media se cifrează, în general, la o cincizecime, în timp ce donatorii generoşi oferă a patruzecea parte (Ter. 4, 3). În plus, agricultorul trebuie să dea o zecime din recoltă leviţilor. Aceasta este “prima zeciuială” (maaser rişon, Num. 18, 24). Din restul recoltei, în toţi anii ciclului de şapte ani (şmita, vezi an şabatic), în afară de al treilea şi al şaselea, se pune deoparte o a “doua zeciuială” (maaser şeni, Lev. 27, 30-31). Aceasta nu se poate consuma decât la Ierusalim. Ea poate fi eventual vândută, cu condiţia ca suma încasată să fie luată la Ierusalim şi folosită pentru a cumpăra alimente care se vor consuma la faţa locului. În anii al treilea şi al şaselea din şmita, această a doua dijmă se numeşte “zeciuiala săracului” (maaser ani, Deut. 14, 28-29) şi trebuie împărţită nevoiaşilor.

Agricultorul se va gândi la cei săraci şi în timpul secerişului: nu va aduna spicele care cad pe jos în urma secerii (leket; Lev. 19, 9), nu se va întoarce după snopii uitaţi pe câmp la transportarea recoltei (şiheha, Deut. 24, 19) şi va lăsa nesecerat un colţ al ogorului său (pea, Lev. 19, 9).

În ce priveşte pomii, fructele din primii trei ani sunt denumite oria (literal, “prepuţ”) şi nu se mănâncă, în al patrulea an, recolta, numită neta revai (“plantarea din al patrulea”), se aduce la Ierusalim şi se consumă la faţa locului sau poate fi vândută, banii obţinuţi urmând a fi aduşi la Ierusalim şi folosiţi pentru a cumpăra alte alimente care se vor consuma acolo. Începând din al cincilea an, recolta pomilor nu mai este supusă nici unei restricţii (Lev. 19, 23-25).

Atunci când se frământă aluat de pâine peste o anumită cantitate, o parte se opreşte pentru preoţi (hala).

O altă regulă interzice să se ţească fire de in şi lână împreună sau să se semene mai multe feluri de cereale pe acelaşi ogor. Un astfel de amestec se numeşte kilaim (“hibrizi”, Lev. 19, 19). Tratatul mişnic Kilaim cuprinde normele cu privire la diferitele specii şi precizează ce distanţă trebuie păstrată între specii pentru a nu cădea în greşeală. Se interzice de asemenea altoirea unei specii de pom cu o alta specie, ca şi polenizarea încrucişată a unor fructe diferite, dar polenizarea fructelor din aceeaşi familie este permisă.

Fiecare al şaptelea an, numit şmita (“eliberare”), tot pământul se lasă în pârloagă (Lev. 25, 1-5). Toate ogoarele sunt deschise oricui, om sau animal. Celor ce respectă şmita, Biblia le făgăduieşte că, în al şaselea an, vor fi binecuvântaţi cu o recoltă cât pentru trei ani: pentru anul respectiv, pentru anul de şmita şi pentru cel care urmează până la prima recoltă.

La capătul a şapte cicluri de şapte ani, este anul jubileului (Lev. 25, 8-12). Talmudul consemnează controversa dintre două moduri de a calcula jubileul: fie ca primul an al ciclului următor, ceea ce duce la un ciclu de producţie de 49 de ani, fie ca un an separat la sfârşitul unui ciclu de 49 de ani şi înaintea următorului, având drept rezultat un ciclu de producţie de 50 de ani. În anul jubiliar, totul se reia de la zero. Pământurile vândute în intervalul de la precedentul jubileu se înapoiază proprietarului iniţial iar robii evrei sunt eliberaţi (vezi Sclavie). Astfel, într-o societate în care proprietatea asupra pământului avea o importanţă esenţială, toate vechile familii, oricât ar fi sărăcit, îşi recăpătau pământul în timpul jubileului şi aveau posibilitatea de a o lua de la început. Conform acestei legi, pământul nu se vinde niciodată definitiv. Ceea ce se vinde, de fapt, este producţia până la următorul jubileu, când pământul revine la proprietarul său dintâi.

Spre deosebire de terenurile agricole, locuinţele urbane pot fi vândute cu titlu definitiv şi nu se înapoiază proprietarilor cu ocazia jubileului. Totuşi, în cursul primului an de la efectuarea tranzacţiei, proprietarul iniţial are dreptul să-şi răscumpere casa (Lev. 25, 29-30).

După distrugerea celui de-al Doilea Templu în 70 e.n., majoritatea rabinilor au considerat că normele privitoare la agricultură se întemeiază pe hotărâri rabinice şi nu pe legea Torei, ceea ce a permis amendarea unora dintre ele. Astfel, recoltele obţinute în Israel rămân supuse zeciuielii (vezi mai sus), dar aceasta a fost redusă la un cuantum simbolic de 1%. Cu această ocazie se rosteşte o formulă specială, compusă de rabinul Avraham Ieşaiahu Karelitz prin care sacralitatea zeciuielii se transferă asupra unei sume în bani. Acest 1% din producţie nu se mai dă preoţilor şi leviţilor, ci este întrebuinţat într-un scop nobil.

În zilele noastre, regulile care prescriau păstrarea unei cote din recoltă pentru săraci nu mai sunt aplicate, după cum nu se mai practică aducerea recoltei la Ierusalim. Interdicţia de a consuma fructele pomilor în primii patru ani rămâne însă în vigoare, atât în Israel cât şi în afara ţării.

În monumentala sa operă, Şabat ha-Areţ, rabinul Abraham Isaac Kook, primul mare rabin al Palestinei, a emis o hotărâre deosebit de importantă, decretând că regulile privitoare la anul şabatic nu se aplică decât prin decret rabinic. A lăsa pământul nelucrat fiecare al şaptelea an ar fi periclitat existenţa primelor colonii sioniste, proaspăt întemeiate. De aceea, rabinul Kook a conceput o formulă prin care pământul se vindea nominal unui neevreu. Ca proprietate a unui neevreu, pământul putea fi lucrat şi în anul şabatic. Decizia a suscitat proteste vehemente în cercurile rabinice, în special printre nesionişti. Totuşi, rabinii mai apropiaţi de sionism şi-au dat, în general, asentimentul.

Deoarece această hotărâre se prezintă ca o măsură temporară şi nu ca o abolire definitivă a vechii norme, marele rabinat al Israelului se întruneşte în fiecare an şabatic pentru a studia situaţia, mai înainte de a se proceda la vânzarea fictivă a pământului.

AGUNA

Lit.: femeie "părăsită" sau "despărţită" (Rut 1, 13)

Termen din legea evreiască desemnând o femeie care rămâne legată de bărbatul ei pe viaţă şi care nu se poate recăsători, fie pentru că soţul refuză să-i acorde actul de divorţ (ghet) sau nu este în măsură s-o facă din cauza unei boli mintale, fie pentru că soţul a dispărut şi moartea lui nu poate fi probată. Această situaţie a constituit dintotdeauna o imensă problemă halahică, fiindcă legea evreiască nu permite dizolvarea căsătoriei pe baza unei simple presupuneri a decesului şi nu îngăduie divorţul decât la cererea soţului. Problema se complică şi mai mult, deoarece copiii unei femei măritate concepuţi cu un alt bărbat decât soţul ei sunt consideraţi mamzerimi şi nu se pot căsători decât cu convertiţi sau cu alţi mamzerimi (vezi Nelegitimitate). Un soţ părăsit, în schimb, nu întâmpină aceleaşi dificultăţi, putând obţine de la un tribunal rabinic autorizaţia de a-şi lua altă nevastă (heter nisuin).

Rabinii au socotit întotdeauna că au datoria morală de a căuta orice soluţie posibilă pentru a uşura nefericirea unei femei aguna. În epoca talmudică şi în Evul Mediu, ei au atenuat dificultăţile cu privire la probe, acceptând să pronunţe divorţul pe baza unei mărturii din auzite a decesului şi încă susţinută de un singur martor, în loc de doi cum se obişnuieşte (Ghit. 3a; Iev. 122b). Rabinii considerau ca o faptă lăudabilă iniţiativa soţului de a depune un act de divorţ condiţionat (Ghit. 73a): în caz de boală, mai ales când soţia nu avea copii şi, divorţând, nu mai era supusă legii leviratului (Ket. 2b), sau când soţul pleca la luptă ori într-o călătorie primejdioasă (Ket. 9b). Astfel de acte de divorţ izvorau "din dragoste, nu din ură", în sensul că luau în considerare situaţia de aguna la care era expusă femeia. De asemenea, rabinii anulau o căsătorie atunci când, după părerea lor, temelia ei fusese încălcată (Ghit. 3a).

Pe măsură ce comunităţile evreieşti s-au dispersat şi o dată cu dispariţia unei autorităţi rabinice centrale, tribunalele posttalmudice au devenit din ce în ce mai reticente în a recurge la aceste formule. Drept urmare, problema femeilor părăsite s-a acutizat, în special în vremuri de război, pogrom sau deplasări masive de populaţie. Lucrurile s-au complicat şi mai mult o dată cu dispariţia omogenităţii religioase în sânul comunităţii şi din cauză că Halaha nu recunoştea divorţul civil. În sec. XIX-XX, în cazul evreilor înrolaţi în armată, autorităţile rabinice continuau să aplice o jurisprudenţă datând din Evul Mediu sau din epoca talmudică, întocmind acte de divorţ condiţionat care urmau să intre în vigoare dacă evreii respectivi nu se întorceau într-un interval anume după demobilizare. Rabinii erau, în general, dispuşi să îngăduie o căsătorie condiţionată în cazul unei femei ai cărei cumnaţi se lepădaseră de iudaism sau nu erau accesibili dintr-un motiv sau altul. Când soţul murea fără urmaşi, căsătoria putea fi anulată retroactiv (Şulh.Ar., E. H. 157, 4).

Mai recent, marele rabinat şi marele rabin militar ai Statului Israel au reuşit să soluţioneze problemele legate de persoanele decedate în timpul celui de-al doilea război mondial sau dispărute în cursul serviciului militar activ, dând dovadă de înţelegere în interpretarea probelor circumstanţiale fiabile, acolo unde nu existau dovezi de dezbinare în căsnicia respectivă sau bănuiala că soţul şi-ar fi părăsit din proprie iniţiativă nevasta. În acest fel, văduvele marinarilor israelieni care au pierit pe

mare prin scufundarea distrugătorului Eilat şi a submarinului Dakar în anii 1967-1968, au primit permisiunea să se recăsătorească. Tribunalele rabinice israeliene urmăresc să uşureze soarta agunei, atribuindu-i o minimă pensie alimentară şi ordonând chiar, în unele cazuri, privarea de libertate a soţului care refuză să divorţeze. În diaspora, evreii conservatori s-au preocupat să includă în contractele de căsătorie o clauză care dă posibilitatea tribunalelor civile de a interveni pentru obţinerea divorţului (ghet). Problema rămâne totuşi greu de rezolvat, în special în cazurile în care soţul suferă de o maladie mintală sau părăseşte domiciliul conjugal. Din acest motiv, organizaţiile evreieşti de femei fac tot mai mult presiuni pentru a determina rabinatul să adopte un decret radical, general valabil, care să anuleze majoritatea dificultăţilor în această direcţie. Pentru evreii reformaţi, care nu recunosc autoritatea Halahei, problema statutului de aguna nici nu se pune.

"Este de la sine înţeles că Halaha (legea evreiasca) nu are nici un interes să îngreuneze suferinţele şi încercările agunei. Singura preocupare a Halahei este de a face în aşa fel ca femeia în cauză să nu se recăsătorească atâta vreme cât actualul ei statut conjugal nu a fost explicit anulat. Este o prerogativă şi chiar o datorie sfântă a Halahei să întrebuinţeze toate mijloacele legale, cum ar fi căsătoria condiţionată sau dizolvarea condiţionată a căsătoriei, pentru realizarea acestui obiectiv. Căci scopul subiacent al Halahei este de a face în aşa fel ca nici o femeie să nu fie privată de posibilitatea de a se recăsători — principiu care animă amplul corp de texte halahice care au ca obiect să uşureze soarta femeii aguna."

Extras dintr-o declaraţie a lui Menahem Elon, judecător al Curţii Supreme din Israel, autoritate recunoscută în domeniul legii evreieşti (Legislaţia religioasă a Statului Israel, Tel-Aviv, 1968, pag. 183).

AHAD HA-AM, vezi WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS.

AHAI (sau AHA) DIN ŞABHA

(680-752)

Talmudist din perioada gheonimilor. Născut şi educat în Babilonia, a emigrat în Ereţ Israel (cca. 750), după eşecul în alegerile pentru titlul de gaon din Pumbedita, în care a fost învins de un discipol al său. În Ereţ Israel, elaborează Şeiltot, prima operă halahică redactată după încheierea Talmudului. Lucrarea, scrisă în aramaică, cuprinde 82 de comentarii halahice şi hagadice cu privire la lecturile săptămânale din Tora. Toate aceste şeiltot sunt construite după acelaşi model şi alcătuite fiecare din cinci capitole. Primul conţine câteva halahot asupra temei tratate. Cel de-al doilea cuprinde, după o formulă preliminară, două întrebări halahice foarte simple, urmate de argumentele pro şi contra. Prefaţat din nou de o formulă fixă, capitolul al treilea este compus din citate halahice şi hagadice pe tema comentariului. Citatele provin din Talmudul babilonian. Al patrulea capitol dă răspunsul la cele două întrebări de mai înainte. Ultimul capitol (care la majoritatea comentariilor nu s-a păstrat) constă într-o disertaţie omiletică. Autorul s-a inspirat exclusiv din surse babiloniene, de unde şi ipoteza că scopul său era de a răspândi printre cititorii din Ereţ Israel o învăţătură derivată din Talmudul babilonian. Singurul gaon care face referire la Şeiltot a fost şi ultimul dintre gheonimi, Hai Gaon, ceea ce dovedeşte că lucrarea nu a fost cunoscută în Babilonia decât la câteva secole după apariţia sa. Comentariile lui Ahai din Şabha prezintă un interes deosebit, deoarece cuprind numeroase pasaje şi

versiuni din textele talmudice care diferă de cele conţinute în versiunile obişnuite. În multe cazuri, textele din Şeiltot deschid posibilitatea unor abordări mai fructuoase decât variantele adoptate ulterior.

AHAVA RABA

"(Cu) mare dragoste"

Primele cuvinte ale unei binecuvântări rostite la slujba de dimineaţă, imediat înainte de Şema. Binecuvântarea datează din perioada celui de-al Doilea Templu şi este pomenită indirect în Mişna (Ber. 1, 4). Potrivit unei alte aluzii (Tam. 5, 1), s-ar părea că Ahava raba era rostită la începutul slujbei zilnice oficiate de preoţi în epoca Templului (Ber. 11 b - 12a). Existau deja la acea vreme două versiuni şi s-a iscat o controversă în legătură cu alegerea textului care trebuia recitat înainte de Şema (Ber. 11b). Se poate ca această controversă să fi avut la bază o diferenţă între ritualul palestinian şi cel babilonian. Câteva secole mai târziu, s-a ajuns la un compromis prin care s-a stabilit că Ahava raba urma să se rostească dimineaţa, iar Ahavat olam, versiunea mai scurtă, seara. În Ahava raba, oamenii îi mulţumesc lui Dumnezeu pentru dragostea pe care le-a arătat-o, dăruindu-le Tora şi-i cer lumina spirituală care le va permite s-o înţeleagă şi să-i urmeze preceptele. În încheiere, se exprimă recunoştinţa faţă de Dumnezeu care a făcut din Israel poporul său ales şi se adaugă o rugăciune pentru adunarea exilaţilor. Deosebirile majore dintre Ahava raba şi Ahavat olam sunt puse mai pregnant în evidenţă în ritul aşchenaz care a menţinut formulele de început diferite ale celor două texte. În alte rituri, textul începe cu Ahavat olam ("cu dragoste veşnică"), dar conţinutul prezintă numeroase diferenţe, de exemplu, între versiunea sefardă şi cea yemenită. Din motive doctrinare, cartea de rugăciuni reformată prezintă amputări evidente faţă de textul aşchenaz care i-a servit drept model.

AHAVAT ISRAEL, vezi DRAGOSTEA DE ISRAEL

AHAVAT OLAM

"(Cu) dragoste veşnică"

Cuvinte de început ale binecuvântării ce se rosteşte imediat înainte de Şema la slujba de seară. Cu privire la contextul liturgic şi la binecuvântarea corespunzătoare în cadrul slujbei de dimineaţă, vezi Ahava raba. Textul mulţumeşte lui Dumnezeu pentru Tora şi poruncile dăruite lui Israel, moştenire veşnică prin care evreii pot afla fericirea pe pământ ca şi în lumea cealaltă. Există mai multe variante de la un rit la altul. Hasidimii şi reformaţii au menţinut textul aşchenaz original.

AHOT KETANA

Lit.; "soră mică"

Poem liturgic sefard, adoptat şi de unele comunităţi yemenite şi aşchenaze, în special acolo unde există o influenţă a Cabalei. Se recită imediat înaintea rugăciunii din seara de Roş Haşana. Titlul este inspirat din Cânt. 8, 8: "Avem o soră mică", sintagmă pe care Raşi o interpretează ca o aluzie la poporul evreu. Numele autorului, după iniţialele primelor versuri (vezi acrostih), este Abraham Hazan, poate Abraham Hazan Gerondi, poet care a trăit în sec. al XIII-lea în sudul Franţei.

Poemul este compus din nouă strofe. Primele opt au acelaşi refren — “Sfârşească-se anul (trecut) şi curgerea lui!” — înlocuit, în strofa a noua, cu concluzia: “Înceapă anul (nou) şi binecuvântările lui!” Poemul descrie, în imagini izbitoare, nefericirea poporului evreu, cerând lui Dumnezeu să-i “oblojească rănile” şi să-l ridice pe “cel mai mare dintre neamuri din umilinţa sa de acum”.

AHRONIM

“ Cei din urmă”

Denumire dată unor experţi şi codificatori ai legii evreieşti care, începând de la sfârşitul Evului Mediu, au dus mai departe opera înaintaşilor lor (rişonim). Nu există un hotar precis între cele două categorii. După o anumită şcoală de gândire, epoca ahronimilor debutează o dată cu publicarea lucrării lui Caro, Şulhan aruh (1565). După alte aprecieri, ea începe cu un secol mai înainte, după moartea lui Iacob Mollin şi cea a lui Israel Isserlein, sau chiar mai devreme, în secolele XI-XII (vezi Tosafot). Indiferent de periodizare, este limpede că Şulhan Aruh a exercitat o influenţă hotărâtoare asupra ahronimilor, determinând natura şi conţinutul operei lor de prezentare şi elucidare a Halahei. Cu toate acestea, unii dintre ahronimi au criticat sau chiar au respins opiniile lui Caro. De cele mai multe ori, ei au introdus o abordare novatoare în cadrul existent, chiar dacă, în responsa şi în novelele lor, cei mai mulţi dintre ei s-au mărginit să aplice regulile obişnuite la situaţii noi.

AIN HA-RA, vezi DEOCHI.

AKDAMUT MILIN

“Cuvinte preliminare” (aram.)

Imn liturgic, alcătuit din 90 de versuri, pe care aşchenazii îl recită de Şavuot. A fost compus în aramaică de Meir ben Iţhak Nehorai, predicator şi poet liturgic, care a trăit la Worms în sec. al XI-lea. Numele lui este inserat în primele versuri sub forma unui acrostih format din primele două litere ale fiecărui vers. Unele comunităţi recită Akdamut milin, conform obiceiului iniţial, după primul verset al pasajului biblic care se citeşte de Şavuot (în diaspora, în prima zi a sărbătorii). Nemulţumiţi de această întrerupere, halahiştii au decretat ulterior că imnul trebuie recitat înainte de începerea lecturii — ordine respectată astăzi de majoritatea comunităţilor. Akdamut milin este o laudă adusă Domnului, cel care a făurit Legea şi i-a dăruit-o lui Israel. Imnul glorifică fidelitatea religioasă a poporului evreu şi se încheie cu imaginea “banchetului eshatologic” la care vor fi poftiţi cei drepţi. Vezi şi Ieţiv pitgam.

Akdamut milin

(fragment)

De-am putea umple de cerneală oceanul

Şi fiecare fir de iarbă ar deveni condei

Dac-ar fi lumea întreagă un pergament

Şi oamenii cu toţii, scribi,

Spre a aşterne-n scris iubirea

De Dumnezeu, stăpânul suveran,

Oceanul de cerneală nu ne-ar fi de-ajuns

Şi pergamentul prea îngust ar fi

Chiar dacă l-am întinde în văzduh

De la o margine la alta a zării.

AKEDA

Ebr. Akedat Iţhak, "legarea (jertfa) lui Isaac"

Episod biblic (Gen. 22, 1-19) care arată cum a acceptat Abraham să-l jertfească pe altar pe fiul lui, Isaac. Dumnezeu îl supune pe Abraham unei groaznice încercări, cerându-i să i-l aducă pe Isaac ca jertfă prin ardere de tot. În momentul în care, după o călătorie de trei zile, Abraham este pe punctul să îndeplinească sacrificiul pe Muntele Moria, un înger din ceruri îl opreşte, căci Dumnezeu era convins de acum că patriarhul se teme într-atât de el încât nu şi-ar fi cruţat nici propriul fiu. Zărind în preajmă un berbec cu coarnele încurcate într-un tufiş, Abraham îl jertfeşte în locul lui Isaac.

De-a lungul veacurilor, caracterul înspăimântător al poruncii divine şi intensitatea dramatică a episodului au dat naştere unui mare număr de comentarii şi interpretări. Filon din Alexandria (sec. I e.n.) interpreta akeda ca un protest împotriva străvechii practici păgâne de a-i jertfi pe primii-născuţi sau orice alt copil în situaţii de criză (cf. 2 Regi 3, 27). Interzis de legea mozaică (Lev. 18, 21) şi condamnat de profeţi (de ex. Mica 6, 7), obiceiul barbar a fost totuşi practicat de vechii israeliţi sub domniile regilor Ahaz şi Manase (2 Regi 16, 2-3; 21, 6). Interpretarea lui Filon este împărtăşită de unii comentatori contemporani ai Bibliei.

Interpretarea omiletică (midraşică) a episodului apare la sfârşitul perioadei biblice, când Muntele Moria a fost identificat drept locul ales de Solomon pentru zidirea Templului (2 Cron. 3, 1).

Midraşul dezvoltă naraţiunea biblică printr-o serie de legende care-i sporesc intensitatea dramatică. Inspirându-se indubitabil din Cartea lui Iov, tradiţia midraşică spune că Satana l-ar fi făcut pe Dumnezeu să se îndoiască de pietatea lui Abraham. Patriarhul, pretinde Satana, deşi organizase mari festivităţi la naşterea lui Isaac, ar fi omis să aducă jertfele de mulţumire cuvenite. Dumnezeu îi răspunde că Abraham nu ar ezita să i-l jertfească pe fiul său mult iubit dacă i-ar cere-o. În replică, Satana îl provoacă pe Dumnezeu să verifice credinţa patriarhului, apoi sub diferite chipuri, încearcă să-i convingă mai întâi pe Abraham, apoi pe Isaac, să se sustragă poruncii divine. Eforturile sale însă se dovedesc zadarnice. Atunci Satana îi apare Sarei, vestind-o, în răutatea sa, că Isaac ar fi fost deja jertfit. La aflarea groaznicei veşti, Sara îşi dă duhul copleşită de durere.

Midraşul oferă două versiuni ale Akedei. Într-una eroul principal este Abraham (cf. Lev. R. 29, 8), în cealaltă, Isaac, care, deşi în vârstă de 36 de ani, nu se opune sacrificiului (Gen. R. 56, 11).

Până la sfârşitul Evului Mediu, cei mai mulţi gânditori evrei au interpretat akeda în termeni filozofici. După Filon, gestul lui Abraham este expresia supremă a iubirii sale pentru Dumnezeu, cea mai înaltă modalitate de a-l sluji. Unii dintre contemporanii lui Saadia Gaon vedeau în akeda un exemplu de

situaţie în care Dumnezeu revenise asupra unei porunci, dovadă incontestabilă a imperfecţiunii sale. Saadia a respins această interpretare, arătând că Dumnezeu nu-i ceruse lui Abraham decât să accepte porunca. O dată dovedită această supunere, nu mai avea nici un rost ca porunca să şi fie executată (Emunot ve-Deot 3, 9). După Iuda Halevi, încercarea lui Abraham oferea o posibilitate de a concilia atotştiinţa divină cu liberul arbitru omenesc. Scopul ultim era de a concretiza evlavia potenţială a lui Abraham, realizarea fiind un stadiu superior faţă de potenţialitate.

Maimonide considera akeda ca fiind a zecea şi cea mai grea dintre încercările pe care Abraham le trece cu succes (cf. Avot 5, 4). Totodată, după părerea lui, povestea akedei pune una din cele mai dificile probleme teologice ale Scripturii. Ce nevoie avea Dumnezeu, care este atotştiutor, să-l încerce pe Abraham, de vreme ce ştia cum va reacţiona acesta? Maimonide, bazându-se pe un midraş, răspunde că scopul era de a arăta oamenilor culmea spre care iubirea şi respectul lor de Dumnezeu erau chemate să aspire (Călăuza 3, 24). Iosif Albo împărtăşeşte părerea lui Maimonide, adăugând că akeda era dovada supremă a faptului că Abraham îl slujea pe Dumnezeu din iubire şi nu de teamă.

Liturghia evreiască, începând cu textele mişnice citate în slihot în timpul săptămânilor de pocăinţă (Taan. 2, 4), face referire la o serie de chemări la care Dumnezeu răspunde, potrivit tradiţiei, aşa cum odinioară "a răspuns tatălui nostru Abraham pe Muntele Moria". Secţiunea Zihronot din slujba suplimentară a Amidei de Anul Nou (Roş Haşana) aminteşte încă o dată de mărturia de credinţă a lui Abraham: "Adu-Ţi aminte, spre binele nostru, de Muntele Moria... Cum a trecut Abraham peste dragostea lui părintească pentru a face voia Ta..." Povestea akedei (Gen. 22, 1-24) este fragmentul din Pentateuh care se citeşte în a doua zi de Anul Nou când, potrivit Talmudului (R. H. 16a), sunetul şofarului trebuie să evoce amintirea berbecului cu coarnele încurcate în tufiş (Gen. 2, 13). Înainte de a suna din şofar, sefarzii recită o versiune poetică a akedei, în vreme ce mulţi evrei ortodocşi (sefarzi şi aşchenazi deopotrivă) obişnuiesc să citească textul ebraic al akedei după binecuvântările de dimineaţă din zilele lucrătoare (vezi Rugăciunile de la trezire).

Povestea Hanei şi a celor şapte fii ai săi martiri (2 Mac. 7; cf. Ghit. 57b) poate fi văzută ca o reluare apocrifă a temei. Astfel se explică în parte de ce akeda a fost considerată drept paradigma martirajului evreiesc (kiduş ha-Şem) în epoca medievală când taţii ajungeau să-şi gâtuie copiii ca să prevină botezarea lor forţată. În aceeaşi perioadă, s-au scris mai multe poeme liturgice (piyutim) pe tema akedei, avându-l drept erou pe Abraham. Tema jertfei de sine (mesirat nefeş) poate fi de asemenea privită ca o replică evreiască la doctrina creştină a răstignirii: o legendă datând din această perioadă spune că Isaac ar fi fost cu adevărat jertfit şi ar fi renăscut din propria-i cenuşă.

În Zohar, interpretarea mistică a akedei se întemeiază pe o serie de legende preluate din Midraş. Textele cabalistice, în schimb, asociază episodul nu cu Anul Nou, ci cu Iom Kipur, deoarece cabaliştii considerau fapta lui Abraham un act de căinţă şi de ispăşire, principalele teme ale slujbei de Iom Kipur.

Akedat Iţhak este titlul unui lung comentariu al pericopelor săptămânale, compus în sec. al XV-lea în Spania de Isaac Arama. Deşi tema akedei joacă un rol de seamă şi în religia musulmană, ea a influenţat în special tipologia creştinismului medieval, constituind o importantă sursă de inspiraţie pentru muzica şi arta occidentală.

AKIVA BEN IOSIF

(cca. 45-135)

Mare învăţat al epocii mişnice, tana din generaţia a treia, erou spiritual cunoscut ca unul din cei zece martiri. Discipol al lui Eliezer ben Hirkanos şi al lui Iosua ben Hanania, Rabi Akiva şi-a pus amprenta pe majoritatea textelor tanaitice, introducând noi metode de interpretare a Scripturii şi contribuind la extinderea pe scară largă a legii orale. Tradiţia rabinică îl descrie drept un cioban ignorant care, la patruzeci de ani, încurajat de credincioasa şi devotata lui soţie, Raşela, îşi părăseşte căminul şi merge să studieze Tora. Mulţi ani mai târziu, când se întoarce acasă, le spune miilor de discipoli care-l însoţeau că şi el şi ei îi datorau totul acestei femei (A. R. N. 6; Ned. 50A; Ket. 62b-63a). Cu atât mai pertinent apare, în lumina datelor biografice, dictonul lui R. Akiva: "Cine este bogat? Cel care are o nevastă virtuoasă" (Şah. 25b). Academia întemeiată de el la Bnei Brak a atras nenumăraţi discipoli din rândul cărora aveau să se ridice cei mai importanţi tanaimi ai generaţiei a patra: Şimon bar Iohai, R. Nehemia, Iuda bar Hai, Iohanan ha-Sandlar, R. Meir şi Iose ben Halafta. Ei au transmis mai departe învăţăturile lui care au fost ulterior integrate în Mişna (unde R. Akiva este pomenit de peste 270 de ori), în Tosefta şi în midraşurile tanaitice.

Metodele lui novatoare au îmbrăcat diverse forme. Astfel, printr-o interpretare ingenioasă, deşi adeseori puţin forţată, Akiva a reuşit să identifice temeiul biblic al unei mare volum de decizii juridice rabinice. Scopul demersului său era de a dovedi unitatea organică dintre legea scrisă şi legea orală, demonstrând că aceasta din urmă era implicit cuprinsă în cea dintâi. Sistemul lui hermeneutic avea de asemenea la bază un demers original care făcea apel la toate variantele ortografice şi la toate particularităţile Pentateuhului pentru a extrage sensuri noi, nebănuite până atunci. Metoda, criticată de Ismael ben Elişa, i-a determinat pe alţi învăţaţi să spună că Akiva scoate "munţi de decizii juridice din coroniţele care împodobesc literele din sulurile Torei". Novatoare era şi metoda lui de a clasifica deciziile juridice tradiţionale în funcţie de subiect. Rezultatul acestei clasificări a fost un fel de cod cunoscut drept "Mişna lui R. Akiva". Mai mult decât atât, Akiva nu ezita să revizuiască şi să amendeze Halaha existentă. Iuda ha-Nasi, care a desăvârşit redactarea Mişnei, a adus un omagiu ilustrului predecesor, arătând că Akiva a dat o formă ordonată materialul halahic pe care-l adunase.

Vestit în special ca halahist, este şi autorul unor memorabile precepte ale Hagadei, cel mai remarcabil dintre ele fiind versiunea sa a regulii de aur: "Iubeşte-l pe aproapele tău ca pe tine însuţi, acesta este marele principiu al Torei" (Sifra la Lev. 19, 18). A militat împotriva pedepsei cu moartea (Mak. 1, 10) şi s-a folosit de prestigiul lui pentru a impune înglobarea Cântării Cântărilor în canonul biblic. "Dacă toate cărţile Scripturii sunt sfinte, Şir ha-Şirim este sfântă între sfinte", spunea el (M. T. 3, 5). Nu şovăia de asemenea să se angajeze în speculaţii mistice: din cei patru învăţaţi care "au pătruns în grădina mistică" (Pardes), este singurul care, se spune (Hag. 14b), a ieşit nevătămat. Concepţia lui despre Tora ca entitate divină care a precedat naşterea lumii explică ambiţia lui de a descoperi, strat după strat, sensul ascuns al Bibliei.

Naţionalist şi patriot înflăcărat, R. Akiva fost un partizan entuziast al celui de-al doilea război cu romanii (132 e.n.) şi a văzut în Bar Kohba, conducătorul răscoalei, pe Mesia cel mult aşteptat. Mai prudenţi, alţi învăţaţi l-au avertizat că "mesianicul" eliberator risca să se dovedească o mare dezamăgire (T. I. Taan. 4-5, 8), ceea ce s-a şi întâmplat. Akiva a fost el însuşi arestat şi întemniţat pentru a fi nesocotit edictul împăratului Hadrian care interzicea predarea Torei. În vârstă de aproape nouăzeci de ani, a fost condamnat la moarte şi executat în chinuri groaznice la Cezareea unde romanii i-au smuls carnea de pe el cu "piepteni" de fier. El însuşi considera martirajul drept calea

supremă de a-şi dovedi iubirea pentru Dumnezeu. Înaintea morţii, cu ultima suflare, a rostit: Ehad (“Unu”), ultimul cuvânt din Şema.

Din învăţăturile lui Rabi Akiva

Tradiţia este paznicul Torei; zeciuielile sunt paznicul averii; legămintele, paznicul înfrânării; tăcerea, paznicul înţelepciunii.

Înainte de a gusta din orice lucru, rosteşte o binecuvântare.

Cine varsă sânge loveşte în chipul lui Dumnezeu.

Dacă bărbatul şi nevasta lui sunt oameni buni, Şehina (Prezenţa divină) este cu ei; dacă nu, îi mistuie focul.

Totul este dinainte orânduit, totuşi ne este dată libertatea de a alege. Lumea este judecată cu bunăvoinţă, totuşi totul depinde de precumpănirea faptelor bune.

Cel care uită să viziteze un bolnav este asemenea celui ce varsă sânge.

Mult vrea viţelul să sugă, dar şi mai mult vrea vaca să-l alăpteze. (Râvna învăţătorului de a împărtăşi învăţătura este mai puternică decât râvna discipolului de a învăţa.)

Iubit este omul, căci a fost creat după chipul lui Dumnezeu.

Să nu locuieşti în ţară străină ca nu cumva să te laşi pradă idolatriei.

Fereşte-te să dai un sfat cui nu ţi-l cere.

Judecătorul care a rostit o sentinţă trebuie să postească în ziua executării ei.

Aşa cum este nevoie de un zidar pentru a face o casă, de un ţesător, pentru o rochie, de un tâmplar, pentru o uşă, tot aşa lumea îl mărturiseşte pe Dumnezeu, făuritorul ei.

ALBO, IOSIF

(cca. 1360-1444)

Filozof evreu din Spania, discipol al lui Hasdai Crescas, a participat la controversa de la Tortosa din 1413-1414. Era un bun cunoscător al gândirii evreieşti din toate domeniile — biblic, rabinic şi filozofic. Era de asemenea versat în filozofia islamică şi în scolastica creştină, în special în Toma d'Aquino.

În plan filozofic, Albo este cunoscut mai ales prin Sefer ha-ikarim (“Cartea principiilor”), lucrare în patru părţi în care a expus învăţăturile fundamentale ale iudaismului. În viziunea lui, iudaismul are la bază trei principii, şase doctrine şi opt dogme corolare. Cele trei principii sunt: existenţa lui Dumnezeu, revelaţia divină şi principiul recompensei şi al pedepsei. Cele şase doctrine nu sunt fundamentale şi poţi să fii un bun evreu fără să le accepţi pe toate. Ele stipulează credinţa în creatio ex nihilo, facerea lumii din neant, în supremaţia lui Moise, cel mai mare dintre profeţi, în valoarea

eternă a legii lui Moise, în capacitatea omului de a se auto-perfecţiona prin respectarea legii divine, în învierea morţilor şi în venirea lui Mesia. Cele opt dogme corolare dezvoltă cele trei principii de bază şi dau o descriere mai amănunţită a acestora. Mai presus de toate, Albo insistă asupra caracterului obligatoriu al legii divine, lege perfectă între toate legile şi având drept scop adevărata fericire a omului.

În ciuda criticilor care subliniază lipsa de originalitate şi de coerenţă a lucrării, Sefer ha-ikarim s-a bucurat de mare succes. I. Husik a publicat o ediţie critică în cinci volume (1929-1930), care cuprinde şi traducerea în engleză a textului precum şi un aparat de note.

ALCABEŢ, SOLOMON BEN MOISE HA-LEVI

(cca. 1505-1584)

Cabalist, predicator şi poet, renumit mai ales pentru cântecul lui de Şabat, Leha dodi. Pe când locuia încă în Turcia lui natală, Alcabeţ face cunoştinţă cu Iosif Caro. În urma unei experienţe mistice, trăite în comun, cei doi inaugurează obiceiul de a studia Tora în noaptea de Şavuot (vezi şi Tikun). După ce-l convinge pe Caro să plece împreună în Ereţ Israel, Alcabeţ soseşte în 1535 la Safed, unde ocupă un loc de frunte printre cabaliştii stabiliţi acolo. Din păcate, după moartea lui, majoritatea scrierilor sale au dispărut sau au fost furate. Mistic de anvergură, Alcabeţ s-a bucurat de o largă influenţă. Unul din principalii săi discipoli a fost Moise Cordovero, care i-a devenit şi cumnat. Cei doi par să se fi influenţat reciproc în ceea ce priveşte doctrina. Obiceiul de a "ieşi la câmp" în jurul Safedului pentru a întâmpina prin psalmi şi imnuri venirea Şabatului (kabalat Şabat) poate să fi fost inspirat de Alcabeţ, deşi Talmudul (B. K. 32a-b) plasează începuturile acestei practici încă din vremea lui Rabi Ianai care, "înveşmântat complet în alb", ieşea pe câmp să întâmpine Şabatul.

ALEGERE, vezi POPOR ALES.

ALEGORIE

Figură de stil care recurge la metafora extinsă, discursul figurativ etc. pentru a comunica o idee nouă, neexprimată ca atare. Astfel, în vechile texte evreieşti, se utiliza alegoria pentru a spori efectul dramatic al unei situaţii sau pentru a transmite un mesaj etico-religios. În mod similar, interpretarea alegorică a Scripturii dezvăluie semnificaţii ascunse, care transcend sensul literal al textului biblic. Există diverse feluri de alegorii în Biblia ebraică. Binele şi răul, înţelepciunea şi nebunia, primejdia şi izbăvirea sunt personificate frecvent în Psalmi şi în Proverbe. La Ezechiel, pilda vulturului şi a viţei de vie (17, 1 et infra) este o alegorie a primului exil, în timp ce viziunea oaselor uscate (37, 1-14) zugrăveşte în mod simbolic întoarcerea poporului evreu la Sion. Ezechiel, care a reprezentat Samaria şi Ierusalimul sub chipul a două femei necredincioase (23, 2-45), a fost un maestru al alegoriei. Alţi profeţi au folosit, de asemenea, procedeul pentru a reda lipsa de credinţă a lui Israel (Os. 1, 2-2, 15) şi nenorocirile cotropirii străine (Ioel 1, 2-2, 11).

Spre deosebire de utilizarea voită a alegoriei, căutarea înţelesurilor alegorice ale Torei şi ale celorlalte scrieri sfinte a apărut abia o dată cu dezvoltarea comentariilor şi interpretărilor postbiblice. Unii au făcut apel la ea pentru a scoate la lumină sensuri profunde sau ascunse ale textului. Acest procedeu alegoric, numit remez ("indiciu" sau "aluzie"), este una din cele patru metode tradiţionale de elucidare a Scripturii (vezi Pardes).

Interpretarea alegorică a luat o deosebită amploare sub influenţa elenismului. Filon din Alexandria, un clasic în domeniu, recomanda călduros tuturor să urmeze "regulile acestui înţelept arhitect, Alegoria" (De Somniis 2, 2). Deşi credea că patriarhii lui Israel simbolizează trăsături morale cu valoare arhetipală şi considera ieşirea din Egipt drept o alegorie a eliberării de patimile trupeşti, Filon nu s-a gândit niciodată să nege sensul literal al naraţiunilor şi poruncilor biblice.

Rabinii, la rândul lor, au acceptat, în special în Midraş, unele interpretări figurate ale Scripturii. În cazul antropomorfismului, de exemplu, unde trebuia evitată orice impresie de corporalitate a lui Dumnezeu, sensul alegoric a fost considerat ca singurul sens legitim. Comentariul midraşic cu privire la turnul Babei (Gen. 11, 5) — "Domnul s-a pogorât să vadă cetatea" — constituie un exemplu caracteristic de interpretare alegorică: "Dumnezeu care este atoateştiutor, a coborât oare să vadă cu ochii lui!? Textul însă urmăreşte să pună în evidenţă o morală: Nu trebuie să judeci după ceea ce ştii din auzite, ci să mergi la faţa locului şi să vezi tu însuţi" (Tan., ad loc).

Maniera alegorică este larg folosită în Talmud şi în Midraş. Înţelepţii au interpretat alegoric cele trei cărţi biblice ale regelui Solomon ca o reprezentare a celor trei vârste ale omului, considerând că autorul a creat Cântarea Cântărilor la vremea tinereţii, Proverbele la maturitate şi Eclesiastul la bătrâneţe (Cânt. R. 1, 1.10). Uneori, interpretarea literală coexistă cu cea alegorică. Astfel, unii învăţaţi ai Talmudului încercau să stabilească data istorică a poveştii lui Iov, în timp ce alţii susţineau că totul "este o alegorie: nu a existat nici un Iov şi lucrurile acestea nu s-au întâmplat niciodată" (B. B. 15a). Cântarea Cântărilor a fost văzută ca o alegorie a dragostei dintre Dumnezeu şi Israel şi, în această calitate, a fost integrată în canonul biblic chiar dacă niciodată înţelesul ei alegoric nu l-a eliminat complet pe cel literal, de dragoste pământească între bărbat şi femeie.

Pentru rabini, metoda alegorică a constituit mai puţin un instrument sistematic pentru interpretarea textelor sacre cât unul omiletic. Folosirea abuzivă a procedeului i-a determinat pe unii gânditori evrei de mai târziu să elaboreze anumite reguli de utilizare. Cele mai lapidare, poate, dintre ele sunt cele formulate de Saadia Gaon, care stabileşte că lectura alegorică este îngăduită numai atunci când sensul literal este împotriva bunului simţ sau a raţiunii ori când tradiţia rabinică o încuviinţează. Cu toate acestea, cabaliştii credeau că Tora conţine comori ascunse (Zohar 1, 132a) şi condamnau înţelegerea literală, susţinând că "relatările biblice nu sunt decât podoabe exterioare ale Torei" (ibid. 3, 152a).

De-a lungul timpului, alegoria a continuat să înflorească în poezia şi romanele ebraice medievale, în demersul teologic — la Bahia ibn Pakuda şi Maimonide — precum şi în metodele exegetice utilizate de Bahia ben Aşer şi Nahmanide. Ea apare şi în liturghie (în Had gadia, care se cântă în timpul sederului de Pesah) şi în predici şi joacă un rol important în literatura hasidică. În fine, o regăsim sub pana unor scriitori ebraici contemporani ca Şmuel Iosif Agnon.

ALELUIA

Expresie biblică prezentă numai în Psalmi şi însemnând "Lăudaţi pe Domnul!" (Halelu-Ia). Această exclamaţie de bucurie, de laudă sau de mulţumire apare în 13 psalmi: la început (111; 112), la sfârşit (104; 105; 115-117) sau la amândouă (106; 113; 135; 146-150). În vremea Templului, expresia era o indicaţie pentru credincioşi că trebuie să răspundă corului de leviţi. De asemenea, la fiecare verset din Halel, se răspundea "Aleluia" (Suc. 3, 10); la fel se întâmpla, probabil, şi în secvenţa care culmina

prin “marele Aleluia” (Ps. 150). Ca şi amen, expresia a pătruns în ritualul de rugăciune evreiesc, fiind apoi reluată de liturghia creştină şi adoptată în numeroase limbi.

ALENU LE-ŞABEAH

“Să mulţumim (Stăpânului lumii)”

Astfel începe una din cele mai vechi rugăciuni evreieşti, numită cel mai adesea, simplu, Alenu. După o veche tradiţie, ea ar fi fost compusă de Iosua după cucerirea Ierihonului. Alţii susţin că autorul ei este Rav (Babilon, sec. al III-lea). Textele însă demonstrează că ea datează din vremea Marii Adunări şi a celui de-al Doilea Templu şi că Rav a integrat-o pentru prima dată în ritualul Anului Nou, în secţiunea Malhuiot din slujba suplimentară a Amidei. Prin fervoare, concizia frazelor şi analogiile sugestive, Alenu se apropie de formele arhaice ale poeziei liturgice (piyut). Ritmul prozei accentuează caracterul solemn al textului. Deşi diferite prin conţinut, cele două părţi ale rugăciunii alcătuiesc împreună o profesiune de credinţă evreiască. Primul paragraf insistă asupra rolului unic al lui Israel în calitate de popor ales; cel de-al doilea, reafirmând omnipotenţa divină, exprimă speranţa universală într-o “lume mai bună sub domnia Atotputernicului”, combinând fraternitatea între oameni cu o viziune a epocii mesianice.

Cam prin sec. al XII-lea, evreii din Europa Occidentală au început să spună Alenu la slujba zilnică de dimineaţă. Ulterior, ea a fost introdusă în musaf (slujba suplimentară), în Amida de Iom Kipur, apoi în celelalte două slujbe zilnice (de după amiază şi de seară). Această evoluţie este fără îndoială legată de încercările îngrozitoare prin care au trecut aşchenazii în timpul Evului Mediu: de pildă, acuzaţia de crimă rituală adusă evreilor din Blois, în urma căreia 30 sau 40 dintre ei au fost arşi de vii la 26 mai 1171. Chiar şi spectatorii creştini au fost mişcaţi, ascultând inflexiunile rugăciunii Alenu pe care martirii evrei au intonat-o sfidători, ca mărturie a credinţei lor. Rabenu Tam a ordonat atunci un post de 24 de ore în toate comunităţile din Franţa şi Renania. Alenu s-a impus cu rapiditate drept crez, aproape la egalitate cu Şema, fiind adoptată în egală măsură de comunităţile sefarde şi orientale. În zilele noastre, credincioşii o citesc, în picioare, la sfârşitul fiecăreia din slujbele zilnice. În 1394, ca urmare a calomniilor unui apostat german, cenzorii creştini i-au obligat pe evreii aşchenazi să taie o frază esenţială din primul paragraf: “Căci ei [celelalte neamuri] se închină în faţa deşertăciunii şi a nimicului şi se roagă unui dumnezeu care nu-i mântuie.” Preoţii au considerat fraza drept o aluzie răuvoitoare la creştinism, interpretând “dumnezeul care nu mântuie” (el lo ioşia) ca o referire la Isus (Ieşua) şi socotind că literele cuvintelor “deşertăciune şi nimic” alcătuiau, de asemenea, un joc numeric vizându-l pe Isus. Degeaba le-au explicat evreii că expresiile respective erau citate din Isaia (30, 7; 45, 20) şi se rosteau la slujbe încă dinainte de apariţia creştinismului. Formularea aşa-zis ofensatoare s-a păstrat totuşi în comunităţile evreieşti din lumea musulmană. Ea continuă însă să lipească din cărţile de rugăciuni ale aşchenazilor din Diaspora, deşi textul “şocant” a fost recent reintrodus în unele ritualuri israeliene.

La marile sărbători, cele două paragrafe din Alenu se recită separat. În rest, toate comunităţile evreieşti le rostesc împreună ca pe un tot unitar, adăugând şi un verset suplimentar, Ve-neemar (Zah. 14, 9). De Şabat şi de sărbători, aşchenazii o intonează de obicei în cor. Îngenuncherea şi prosternarea sunt obiceiuri străine evreilor, ele fac totuşi parte din ritul sinagogal atunci când se recită Alenu de Roş Haşana şi de Iom Kipur. Conform practicii tradiţionale, când rosteşte cuvintele “căci noi punem genunchiul în pământ şi aducem prinosul închinării noastre”, oficiantul îngenunchează şi atinge pământul cu creştetul. Cei din jur îl ajută să se ridice în picioare, care trebuie

să rămână lipite, în timp ce el continuă repetarea cu voce tare a Amidei. În multe comunităţi ortodoxe, credincioşii fac şi ei acelaşi gest de supunere. În restul anului, adunarea obişnuieşte să se încline la recitarea acestui pasaj. Printre evreii conservatori, obiceiurile diferă: în sinagogile reformate, la marile sărbători, se deschide chivotul, dar credincioşii nu îngenunchează. Spre deosebire de evreii de rit sefard oriental, la slujba suplimentară de Roş Haşana şi de Iom Kipur, aşchenazii cântă primele fraze din Alenu pe o melodie tradiţională (nigun mi-Sinai). Aceeaşi melodie, creată, pare-se, în Evul Mediu, se foloseşte şi la Kol Nidre, în deschiderea ritualului de Iom Kipur.

Alenu le-şabeah

(primul paragraf)

A noastră este datoria de a-l lăuda pe Stăpânul tuturor lucrurilor, de a-l slăvi pe creatorul Începutului, căci nu ne-a făcut ca pe neamurile ţărilor şi nu ne-a alcătuit ca pe familiile pământului. Nu ne-a dat parte asemănătoare cu a lor, nici soartă asemenea cu a mulţimii lor. Şi noi îngenuncherii, ne prosternăm şi aducem mulţumire Împăratului împăraţilor, Sfântul binecuvântat fie El, care a desfăşurat cerurile şi a întemeiat pământul, al cărui jilţ de slavă este sus, în cer, şi a cărui putere sălăşluieşte în înălţimile supreme. El este Dumnezeul nostru şi nimeni altul, cu adevărat Împăratul nostru şi nimeni în afara Lui, precum stă scris în Legea Lui: Recunoaşte astăzi şi întipăreşte-ţi în inimă că Domnul este Dumnezeu în cer şi pe pământ şi nimeni altul.

Iată de ce ne punem nădejdea în Tine, Doamne, Dumnezeul nostru, că Te vei arăta curând în toată măreţia puterii Tale, nimicind idolii pământului, şi dumnezeii mincinoşi vor fi stârpiţi; că vei reîntemeia în lume Împărăţia celui Atotputernic şi toată firea va chema numele Tău; că-i vei întoarce către tine pe toţi necredincioşii pământului. Toţi cei ce locuiesc în lume vor recunoaşte şi vor şti că orişice genunchi dator este să se încline în faţa ta şi orice limbă să se jure pe Tine. Înaintea Ta, Doamne, Dumnezeul nostru, vor îngenunchea şi vor cădea cu faţa la pământ, vor adora slava Numelui Tău, vor primi jugul împărăţiei Tale şi vei domni curând asupra lor pentru vecie. Căci a Ta este împărăţia şi vei domni cu slavă în vecii vecilor, precum stă scris în Legea Ta: Domnul va împăraţi în veci. Şi scris este că Domnul va fi Împărat peste tot pământul şi, în ziua aceea, Unul va fi Domnul şi Unul, numele Lui.

ALFABET

Omul a început să scrie, desenând obiectele pe care le denumeau cuvintele. Aşa s-a procedat, de exemplu, în sumeriană, în acadiană (asiriană şi babiloniană) şi la fel se procedează încă în zilele noastre în chineză. În sumeriană şi acadiană, semnele denotând anumite cuvinte scurte au fost ulterior folosite ca semne silabice, care, prin combinaţie, puteau reprezenta alte cuvinte. Egiptenii, în schimb, utilizau anumite cuvinte monosilabice care începeau cu diferite consoane ca semne pentru consoanele respective. Această metodă s-a transmis la cananeeni şi fenicieni, poate prin portul Ghebal (Byblos), situat la nord de Beirut (Ezec. 27, 9). Scrierea de la Ugarit (Siria, sec. XV-XVI î.e.n.) pare să provină din cea folosită în Ghebal. Unele inscripţii ebraice dovedesc că israeliţii au întrebuinţat şi ei această scriere, denumită ulterior ketav ivri (scriere ebraică). O formă a ei este încă utilizată în zilele noastre de samariteni. Majoritatea literelor aparţinând acestei scrieri antice, lasă încă să se întrevadă obiectele pe care le reprezentau la origine, iar numele lor sunt numele obiectelor

respective: alef = bou; bet = casă; mem = apă (reprezentată prin valuri). Această scriere este prezentă în inscripţii antice şi se regăseşte, chiar şi după ce căzuse în desuetudine, pe unele monede evreieşti şi în câteva manuscrise de la Marea Moartă.

În preajma sec. al VIII-lea î.e.n., încep să apară inscripţii în scriere aramaică, în care literele tind să capete o formă mai pătrată, de unde şi numele de ketav merubha (scriere pătrată). În perioada celui de-al Doilea Templu, aceasta devine principala scriere a limbii ebraice. Talmudul din Ierusalim (Meg. 1, 7) şi cel din Babilon (Sanh. 21b) o denumesc ketav aşuri, ceea ce se traduce, în generarea "scrierea din Asiria". Această interpretare este însă puţin probabilă şi o traducere mai verosimilă pare să fie aceea de "scriere dreaptă". Literele respective continuă să fie folosite în prezent ca litere de tipar, precum şi în sulurile Torei şi în alte documente religioase. Rabinii susţin că Pentateuhul primit de Moise era în scriere ebraică (vezi mai sus), dar în vremea lui Ezra, el se scria în scriere pătrată (Sanh. 21b).

Cu timpul, s-au dezvoltat şi diferite scrieri cursive. Cea mai cunoscută dintre ele este "scrierea Raşi", astfel denumită deoarece a fost folosită pentru întâia oară la tipărirea comentariului lui Raşi în prima carte ebraică tipărită (Reggio Calabria, 1485). Evreii au utilizat literele ebraice şi pentru limbile locale din ţările în care locuiau (vezi Limbi evreieşti).

Alfabetul ebraic, ca şi cel arab sau sirian din zilele noastre, nu cuprindea semne pentru vocale, acestea fiind adăugate mental de către cititor pe baza cunoaşterii limbii. Ulterior, s-au adăugat două litere (vav şi yod) pentru marcarea unor vocale lungi. Integrarea lor s-a făcut foarte nesistematic, ele lipsind frecvent chiar şi din textul Bibliei.

Mai multe sisteme de semne vocalice au fost elaborate în a doua jumătate a primului mileniu e.n. cu scopul de a asigura citirea corectă, în conformitate cu tradiţia. Astfel au apărut sistemele de punctuaţie din Babilon, Ereţ Israel şi Tiberiada. Primele două plasează semnele vocalice deasupra consoanelor (sisteme supraliniare), în timp ce ultimul le aşează dedesubtul şi în interiorul consoanei. Dintre ele, numai sistemul din Tiberiada a cunoscut o largă răspândire. Cu toate acestea, vocalele nu apar în sulurile Torei, nici în majoritatea documentelor religioase. Multe ediţii tipărite ale Bibliei marchează atât vocalele, cât şi accentele de cantilaţie. Pronunţia variază în funcţie de tradiţia diverselor comunităţi. Cea mai apropiată de original pare să fie aceea a evreilor yemeniţi. Aşchenazii şi sefarzii pronunţă diferit unele vocale, precum şi consoana tav. Versiunea adoptată oficial în Israel este cea sefardă.

După cum arată literatura rabinică, s-a pus problema dacă semnele vocalice erau prezente în Biblia revelată de Dumnezeu lui Moise sau au fost adăugate ulterior, fiind deci mai puţin demne de încredere. O modificare minoră în punctuaţia vocalică poate schimba cu totul sensul literal, halahic sau teologic al textului. În unele cazuri, rabinii au validat variante diferite de lectură, încorporându-le deopotrivă în textul masoretic (vezi Biblie). Mai târziu, autorităţile ortodoxe au considerat că textul în ansamblul său, cu tot cu vocale, este indiscutabil exact şi nemodificabil. Pornind de la ipoteza că vocalele au fost inserate mai târziu şi nu reflectă neapărat sensul original al Bibliei, cercetătorii moderni au sugerat frecvent modificări vocalice capabile să ducă la un înţeles mai verosimil. În sprijinul ipotezei lor, experţii fac apel la unele traduceri antice care indică o vocalizare diferită. Ordinea literelor în alfabet a fost stabilită încă de la apariţia acestuia, fapt demonstrat de acrostihurile care figurează în porţiunile cele mai vechi ale Bibliei (de ex., Ps. 34; 119; Prov. 31, 10-31; Plâng. 1-4). Cum literele alfabetului au şi funcţie de cifre, valorile numerice ale cuvintelor au fost

uneori folosite pentru deducerea unor sensuri ascunse sau mistice ale textului sau pentru jocuri de cuvinte (vezi Ghematria). Unii mistici ca Abraham Abulafia au acordat semnificaţii aparte chiar şi formei literelor din alfabetul ebraic.

ALFASI, ISAAC BEN IACOB

(1013-1103)

Talmudist şi codificator al legii. Născut în Algeria, lângă Constantine, a studiat la Kairuan, în Tunisia, apoi, până în 1088, a locuit în Maroc, la Fez (de unde şi porecla de "Alfasi" precum şi acronimul său, Rif, format din iniţialele de la Rabi Isaac Fasi). Ca urmare a unui denunţ calomnios, la vârsta de 74 de ani, a fost nevoit să se refugieze în Spania. După o scurtă şedere la Cordoba, s-a stabilit la Lucena unde a rămas până la sfârşitul vieţii, întemeind centrul spaniol de cercetări talmudice.

Alfasi a jucat un rol de seamă în deplasarea centrului de erudiţie evreiască din Babilonia Orientului în Spania occidentală. Principala lui operă este Sefer ha-halahot ("Cartea deciziilor juridice", cunoscută şi sub titlul de "Alfas"), redactată parţial în arabă. Cartea face legătura cu textele Talmudului, de unde şi denumirea de "micul Talmud" (Talmud katan), cum a botezat-o Abraham ben David din Posquieres. În aceasta lucrare, care a văzut lumina tiparului în 1509, Alfasi lasă deoparte toate comentariile hagadice, comprimă dezbaterile halahice şi se concentrează exclusiv asupra acelor halahot practice, aplicabile epocii în care trăia. Regulile care-şi păstraseră valabilitatea, cum ar fi cele referitoare la tfilin, la mezuza şi la sefer Tora, care nu fac obiectul unor tratate speciale ale Talmudului, dar se regăsesc ici şi colo, în diverse tratate, au fost regrupate de Alfasi, în funcţie de subiectele lor respective sub titlul de Halahot ketanot ("Decizii juridice minore"). Autorul indică de fiecare dată hotărârea definitivă a Talmudului din Babilon, conform modului în care înţelege el acest cod juridic. Lucrarea este superioară compilaţiilor anterioare ca Halahot pesukot a lui Iehuda Gaon şi Şeiltot a lui Ahai din Şabha, care se numără printre sursele sale de inspiraţie. Ea cuprinde cea mai mare parte a deciziilor elaborate de gheonimi (vezi Gaon). Erudiţii de mai târziu au elogiat călduros Sefer ha-halahot. Maimonide spunea că Alfasi îşi depăşise toţi înaintaşii prin această operă de referinţă iar Menahem Meiri o considera drept cea mai înaltă autoritate halahică.

Alfasi a reprezentat un nou tip de învăţat sefard. Dacă predecesorii lui îşi consacrau cercetările unor domenii evreieşti şi profane mai largi, el s-a concentrat exclusiv asupra Talmudului. Alfasi a fost cel mai important codificator al legii până la Maimonide şi a influenţat puternic evoluţia ulterioară a Halahei. În afară de Sefer ha-halahot, a scris sute de responsa, mai ales în arabă, la întrebările pe care i le adresau numeroase comunităţi evreieşti cu privire la problemele halahice.

AL HA-NISIM

"Pentru minuni"

Rugăciune de mulţumire, compusă în epoca talmudică. Se rosteşte în cadrul Amidei şi la binecuvântările de după mese, în timpul sărbătorilor de Hanuca şi de Purim. Pentru aceste două sărbători, rugăciunea este urmată de scurte expuneri privind momentul istoric comemorat. Textul mulţumeşte lui Dumnezeu pentru eliberarea miraculoasă a poporului fie "din vremea lui Matatia Haşmoneul" (Hanuca), fie din cea "a lui Mordehai şi a Esterei" (Purim). Unii evrei ortodocşi din zilele noastre consideră că Al ha-nisim, însoţită de un nou paragraf explicativ, trebuie rostită la binecuvântările de după mese şi de aniversarea independenţei Statului Israel. Formula introductivă,

cuprinsă în cartea de rugăciuni a ritului conservator, mulţumeşte pentru minunile săvârşite “în trecut şi în zilele noastre” şi adaugă un text pentru Ziua Independenţei, care combină fragmente din textul de Hanuca cu trimiteri la războiul de independenţă al Israelului din 1948-1949.

Al ha-nisim

Îţi mulţumim, Doamne, pentru minunile Tale, pentru eliberarea noastră, pentru bătăliile pe care le-ai dat pentru noi şi strămoşii noştri odinioară şi în zilele noastre.

AL HET

“Pentru păcat”

Primele cuvinte din “marea mărturisire a păcatelor” care se rosteşte de nouă ori de Iom Kipur. Fiecare vers începe cu Al het. Nu se cunoaşte originea acestei formule liturgice, consemnată pentru prima dată în sec. al II-lea e.n. — în forma ei completă: Al het şehatanu le-faneha (“Pentru păcatul pe care l-am săvârşit înaintea feţei Tale...”). Redactat sub formă de acrostih, la persoana întâi plural, Al het enumera o multitudine de greşeli comise faţă de aproapele nostru. Rugăciunea se recită mai întâi în cursul slujbei de după amiază, înainte de Iom Kipur, apoi în tot cursul zilei respective, la Amida tăcută şi la reluarea acesteia de către oficiant la Kol Nidre, la slujbele de dimineaţă, de musaf şi de după amiază, dar nu şi la slujba de încheiere (neila). Textul variază de la un rit la altul: sefarzii menţionează câte un păcat pentru fiecare literă din alfabetul ebraic, aşchenazii, câte două, în timp ce yemeniţii şi reformaţii au formule mai scurte. Varianta aşchenază este alcătuită din patru părţi. Primele trei enumeră în total 44 de greşeli, iar ultima parte conţine pedepsele corespunzătoare. După ce oficiantul repetă ultimele versuri la fiecare din primele trei părţi, adunarea răspunde cu Ve al-kulam: “Şi pentru toate [aceste păcate], o, Doamne îndurător, iartă-ne pe noi şi dă-ne nouă milostivirea Ta.” Răspunsul se intonează, în general, pe o melodie tradiţională. Conform unui obicei larg răspândit, la numirea fiecărui păcat, credincioşii se bat cu pumnul în piept în semn de remuşcare. Al het nu se referă practic deloc la greşelile legate de neîndeplinirea unor îndatoriri rituale. Caracterul public al mărturisirii şi folosirea pluralului accentuează răspunderea colectivă pentru păcate.

Al het

Păcatul ce l-am săvârşit cu voie sau fără de voie Şi cel ce l-am săvârşit prin împietrirea inimii noastre. Păcatul ce l-am săvârşit din neştiinţă Şi cel ce l-am săvârşit prin vorbe care ne-au scăpat din gură.

Păcatul ce l-am săvârşit în văzul lumii sau în taină Şi cel ce l-am săvârşit prin neruşinare. Păcatul ce l-am săvârşit cu vorba Şi cel ce l-am săvârşit cu bună ştiinţă şi cu răutate. Păcatul ce l-am săvârşit cu gândul Şi cel ce l-am săvârşit înşelându-ne aproapele. Păcatul ce l-am săvârşit printr-o mărturisire mincinoasă

Şi cel ce l-am săvârşit prin legături necinstite. Păcatul ce l-am săvârşit dinadins sau din greşeală Şi cel ce l-am săvârşit jignindu-i pe stăpânii şi conducătorii noştri.

Păcatul ce l-am săvârşit prin abuz de putere Şi cel ce l-am săvârşit prin profanarea Numelui Tău sfânt.

Păcatul ce l-am săvârşit prin cuvinte nechibzuite Şi cel ce l-am săvârşit prin vorbe necurate. Păcatul ce l-am săvârşit lăsându-ne în voia patimilor Şi cel ce l-am săvârşit cu ştirea ori fără ştirea noastră. Păcatul ce l-am săvârşit prin daruri ademenitoare Şi cel ce l-am săvârşit prin dezminţire sau minciună. Doamne plin de milostivire, iartă-ni-le, absolvă-ni-le şi dezleagă-ne de ele.

ALIA

“Urcare “

Termen plurisemantic. 1. Imigraţie în ţara lui Israel (antonimul, emigraţia din Israel, fiind denumită ierida, “coborâre”). Acest sens este atestat încă din Cartea Genezei (13, 1; 46, 4). La fel, Cirus, regele perşilor, le spune evreilor exilaţi că pot să “urce” la Ierusalim (Ezra 1, 3). Pentru evreii din diaspora, imigraţia în ţara lui Israel este o datorie religioasă (vezi Sion, întoarcerea la). 2. Alia le-Reghel (“urcarea cu prilejul unei sărbători”) este termenul ebraic pentru pelerinaj, călătoria în Ţara Sfântă şi la Ierusalim pentru îndeplinirea unei obligaţii religioase, dar nu pentru a locui acolo (vezi Pelerinaj şi Sărbători de pelerinaj). 3. Alia la-Tora (“urcarea la Pentateuh”) denumeşte onoarea de a fi chemat să participi la citirea Torei la sinagogă (vezi Tora, Citirea ei). 4. Înălţarea miraculoasă la ceruri, cum este cea a lui Enoh (Gen. 5, 23-24) sau cea a lui Ilie (2 Regi 2, 11). Tradiţia rabinică menţionează şi alte asemenea înălţări ale unor personaje biblice ca Moise şi Baruh, dar curentele dominante ale iudaismului au manifestat, în general, o oarecare reticenţă faţă de ideea ridicării morţilor la cer.

ALIA LA-TORA, vezi TORA, CITIREA EI.

ALIANŢA ISRAELITĂ UNIVERSALĂ

Apelul lansat în 1860 de fondatorii Alianţei Israelite Universale (A. I. U.) se înscrie în curentul inaugurat de Declaraţia drepturilor omului şi cetăţeanului din 1789. Scopul lui era de a organiza iudaismul la nivel universal.

În timpul Revoluţiei Franceze, evreii din Franţa au îmbrăţişat bucuroşi principiile libertăţii şi egalităţii. Un decret emis la 27 septembrie 1791 proclama emanciparea definitivă a evreilor din Franţa. Cu toate acestea, o oarecare ambiguitate între individul-cetăţean şi evreul-membru al unei comunităţi avea să dăinuie încă destulă vreme. Mai mult, în faţa justiţiei, evreii erau în continuare obligaţi să presteze jurământul more judaico (cu Biblia în mână, capul acoperit şi în prezenţa unui rabin). Acest jurământ a fost abolit abia în 1846, Adolphe Cremieux fiind unul dintre partizanii cei mai înfocaţi ai desfiinţării sale.

În 1858, afacerea Mortara (botezul unui copil evreu italian, fără ştiinţa familiei sale) a avut un mare răsunet în Franţa. În ciuda valului de indignare publică, biserica a rămas inflexibilă.

La 17 mai 1860, s-au adunat la un loc şaptesprezece minţi liberale, dintre care şase — Charles Netter, Narcisse Leven, Isidore Cahen, Eugene Manuel, Aristide Astruc şi Jules Carvallo — au fost desemnate pentru a lansa un apel. Deşi umbra lui Adolphe Cremieux plana deja asupra acestei adunări

fondatoare, el nu a ocupat un loc proeminent decât în 1863, când a devenit cel de-al treilea preşedinte al Alianţei.

Aceşti intelectuali, teoretic evrei ortodocşi, erau departe de a fi nişte practicanţi zeloşi. Unitatea pe care o susţineau şi care trecea dincolo de limitele statelor avea la bază un principiu raţional şi universal, în care specificul evreiesc nu era câtuşi de puţin legat de dogme religioase. A. I. U. se afirma aşadar în contrast cu Consistoriul, obligat să-şi desfăşoare activitatea între graniţele Franţei. Deşi, în ciuda limitărilor teritoriale, acesta reuşise să-şi creeze legături cu comunităţile evreieşti din Europa Centrală şi Răsăriteană, precum şi cu cele din Africa de Nord (în 1840, intervenise în apărarea comunităţii evreieşti din Damasc, acuzată de omor ritual), mulţi evrei se simţeau insuficient protejaţi de elitele consistoriale.

Personalităţile întemeietorilor şi-au pus amprenta pe orientările iniţiale ale A. I. U. De pildă, interesul lui Jules Carvallo pentru Alianţa Evanghelică (creştini care considerau că evreii aveau un rol de jucat în cadrul "izbăvirii apropiate") stă la baza legăturilor care s-au creat la început între cele două organizaţii. Pe de altă parte, Narcisse Leven, Isidore Cahen şi Eugene Manuel erau sub influenţa puternicei personalităţi a lui Jules Simon, fostul lor profesor de la Şcoala Normală Superioară. Acestui republican convins, deşi moderat, i se datorează ataşamentul persistent al fondatorilor pentru ideile republicane.

În perspectiva "regenerării" comunităţilor, fondatorii A. I. U. considerau că introducerea şi dezvoltarea educaţiei şi învăţământului până în zonele cele mai îndepărtate ale lumii erau o condiţie esenţială pentru progresul moral al evreilor. Evreii emancipaţi aveau o datorie faţă de coreligionarii lor defavorizaţi. În vreme ce Adolphe Cremieux milita pentru emanciparea politică şi recunoaşterea drepturilor politice ale evreilor, Narcisse Leven a devenit promotorul unei importante acţiuni în domeniul educativ.

Prima şcoală a Alianţei a fost înfiinţată pe coasta marocană la Tetuan. Inaugurată în 1862, ea a obţinut protecţia oficială a Franţei şi a Angliei. O a doua şcoală s-a deschis la Tanger în 1865. Curând, şcolile A. I. U. aveau să se înalţe de jur împrejurul Mediteranei, la Tunis (1878), Tripoli (1889), Cairo (1896), Alexandria (1897), Tantah (1905). În Palestina, la Mikve Israel, se deschisese, încă din 1870, o şcoală agronomică. Au urmat şcoli primare la Ierusalim, Tiberiada, Haifa, Safed. S-au deschis şcoli şi în Siria (Damasc, Alep), în Mesopotamia (Bagdad, Moşul, Basora, Amara, Hile, Hanekin) şi, începând din 1898, în Persia: Teheran, Ispahan, Hamadan, Seneh, Şiraz, Kirmanşah. Mai multe tentative întreprinse în Yemen au eşuat în 1903, apoi, din nou, în 1910. În primele decenii ale secolului al XX-lea, A. I. U. s-a extins cu precădere în Asia Mică şi în teritoriile europene ale Turciei de atunci.

Înfiinţarea şcolilor nu era lipsită de dificultăţi. Edilii tradiţionali ai comunităţilor nu le priveau întotdeauna cu ochi buni. Învăţătorul, adeseori trimis de la Paris în chip de "misionar", trebuia să cadă la înţelegere cu profesorii de la Talmud Tora şi să negocieze numărul de ore rezervat materiilor religioase. Deşi Alianţa, însufleţită de principiul universalităţii, avea o orientare categoric laică, ea a înfiinţat, paradoxal, şi şcoli de Talmud Tora, de pildă la Alger, Oran şi Constantine, ba chiar şi un seminar rabinic la Constantinopol, în 1898, cu scopul de a satisface nevoile unor comunităţi care se confruntau cu foarte grave lipsuri chiar şi în domeniul tradiţiei evreieşti.

În afară de şcolile primare, A. I. U. a încercat să pună pe picioare şi o reţea de şcoli profesionale. După Mikve Israel, s-a înfiinţat o fermă-şcoală în Tunisia, la Djedaida, şi ateliere de ucenicie în Palestina,

Algeria şi Salonic. Scopul era de a modifica structurile sociale, prin promovarea unor meserii manuale şi agricole.

Pătrunsă de misiunea ei laică, Alianţa considera adeseori activitatea rabinilor drept retrogradă. De asemenea, franceza îi apărea drept adevărata limbă a civilizaţiei, în vreme ce ebraica — pe atunci, doar limba Bibliei şi a comentariilor — era strict limitată la învăţământul religios. În ce priveşte limbile locale, ele erau, de obicei, predate doar în măsura în care facilitau integrarea elevilor.

Pe lângă alte obiective, A. I. U. şi-a dezvoltat în mod constant şi durabil reţeaua de şcoli din bazinul mediteranean şi în scopul de a ridica, din rândul celor mai buni elevi, noi generaţii de educatori. Astfel, la înfiinţarea ei, la 10 iunie 1867, Şcoala Normală Israelită Orientală număra doi elevi originari din Tetuan, unul din Ierusalim şi unul din Ungaria. Deşi era o şcoală de băieţi, ea a admis, pentru prima dată, în 1872, şi două fete. (O şcoală normală pentru fete avea să se înfiinţeze abia în 1922.) Începând din 1892, s-a introdus şi un curs de istorie a evreilor, care avea la bază cercetările unor savanţi ca Salomon Munk, Heinrich Graetz şi Theodore Reinach şi pleda pentru idealul Emancipării.

Campania pentru drepturi egale, pe care A. I. U. o desfăşura în comunităţile mediteraneene, a trebuit curând să facă loc acţiunilor impuse de recrudescenţa pogromurilor în răsăritul Europei (Rusia, Polonia, Ucraina, ţările baltice). În aceste condiţii, Alianţa a organizat emigrarea evreilor din ţările respective către Statele Unite. Acţiunea a dat naştere unui conflict între A. I. U. şi naţionaliştii evrei. În vreme ce aceştia militau pentru imigrarea masivă în Palestina, A. I. U., adeptă a emancipării, avea alte obiective.

În aceeaşi perioadă, apariţia cărţii lui Edouard Drumont, La France juive (“Franţa evreiască”), apoi, din 1892, ziarul aceluiaşi Drumont, La Libre Parole (“Cuvântul Liber”), care se lansa în atacuri deschise împotriva ofiţerilor evrei, marcau un reviriment al antisemitismului chiar şi în Franţa. În 1894, condamnarea căpitanului Dreyfus împărţea Franţa în două tabere, provocând răscoale împotriva evreilor în mai multe oraşe. Nevinovăţia lui Dreyfus avea să iasă la lumină abia după o lungă şi grea deportare.

Aşadar, propagarea ideilor noi — universalism, libertate, egalitate în drepturi — nu mai era de ajuns, de vreme ce, în Franţa însăşi, validitatea lor se vedea zdruncinată de intensificarea antisemitismului. Deja un număr crescând de voci (Moses Hess, Theodor Herzl etc.) se ridicau de pretutindeni, pentru a pune în evidenţă limitele Emancipării şi necesitatea unei ţări pentru evrei. Curând, măcelul primului război mondial şi neputinţa dramatică a democraţiilor occidentale în faţa ascensiunii nazismului aveau să zdruncine din temelii Alianţa.

În 1940, zdrobirea armatelor franceze şi ocuparea Parisului, determină mutarea secretariatului A. I. U. la Vichy şi totodată pierderea arhivelor şi a unor documente confiscate de nazişti.

Dar prezenţa, pe lângă De Gaulle, începând din 1940, a lui Rene Cassin şi persistenţa şcolilor Alianţei — insule de cultură franceză — în diverse colţuri ale lumii, au contribuit la renaşterea organizaţiei.

Victoria asupra nazismului a determinat o mutaţie de profunzime. Sub patronajul lui Rene Cassin, Alianţa a colaborat la definirea crimei contra umanităţii, pentru ca exterminarea sistematică a evreilor (Şoa) de către nazişti să poată fi condamnată în justiţie. Pe de altă parte, înfiinţarea unui stat al evreilor în Palestina devenise o reacţie necesară în faţa genocidului. Tot sub impulsul lui Cassin, Adunarea Naţiunilor Unite avea să adopte, în 1948, Declaraţia universală a drepturilor omului.

Decolonizarea a creat greutăţi serioase atât Alianţei cât şi comunităţilor evreieşti din fostele teritorii franceze, deşi rolul educativ al şcolilor A. I. U., în special în Tunisia şi Maroc, era recunoscut. Pe de altă parte, Alianţa, care devenise între timp o apărătoare devotată a Statului Israel, şi-a continuat activitatea chiar în interiorul ţării unde vechile sale şcoli au contribuit la integrarea imigranţilor de cultură franceză.

Activitatea educativă şi culturală a Alianţei, îmbinând învăţătura tradiţională (Biblia, Talmudul) cu disciplinele raţionale, a continuat până în zilele noastre. După cel de-al doilea război mondial, sub conducerea lui Emmanuel Levinas, Şcoala Normală Israelită Orientală şi-a extins domeniul de activitate. Astăzi, pe lângă sarcina tradiţională de a forma educatori, şcoala le asigură tinerilor de orice origine o bună pregătire pentru universitate, precum şi cunoştinţe în domenii specific evreieşti.

Pornind de la ideea de a deschide iudaismul către lume şi, totodată, de a pune la dispoziţia lumii contribuţia iudaismului, Alianţa a pus în centrul activităţii sale şcoala. Mijloc fundamental de aculturaţie, ea reprezenta, în acelaşi timp, o voinţă de a schimba, pe cât posibil, lumea. Aceasta a fost raţiunea care a determinat înfiinţarea, în 1986, a Colegiului de Studii Evreieşti, Bet ha-Midraş, centru de cercetări avansate şi, deopotrivă, instituţie de iniţiere în gândirea iudaică, în ebraică, în Talmud, ca şi în istoria şi filozofia evreiască.

Creată în 1860 în scopul conservării unor documente capabile să contribuie la apărarea intereselor iudaismului, jefuită apoi de o parte a valoroaselor ei fonduri de ocupantul nazist, biblioteca A. I. U. este astăzi una din cele mai importante biblioteci din Europa. Ea adăposteşte peste 100.000 de volume tipărite (cultură ebraică, istorie, filozofie) şi 4.000 de fragmente de manuscrise, provenind din Geniza din Cairo. Din 1880, sub influenţa lui Isaac Loeb, instituţia a cunoscut o puternică dezvoltare, căpătând în scurtă vreme un caracter ştiinţific. Renovată şi extinsă în 1989, ea se adaptează în prezent exigenţelor crescânde, impuse de dezvoltarea studiilor evreieşti în Franţa. O revistă, intitulată Les Nouveaux Cahiers (“Noile Caiete”) oglindeşte viaţa comunităţilor de pretutindeni, ca şi dezbaterile ideologice şi teoretice care polarizează interesul iudaismului contemporan.

În ciuda principiilor contradictorii care au prezidat la naşterea Alianţei (sentimentul de apartenenţă la iudaism în pofida rezervei faţă de tradiţie; principiul universalist în contrast cu specificitatea evreiască) şi care au opus-o a priori elitelor consistoriale, ostilitatea iniţială a fost curând înlocuită de o recunoaştere de facto a organizaţiei de către iudaismul oficial. Astfel se explică, de exemplu, faptul că marele rabin Zadoc Kahn a făcut parte din conducerea A. I. U.

Într-un fel, Alianţa a pus în mişcare ceva ce exista latent. Ea a contribuit la renaşterea, în forme ideologice moderne, a solidarităţii evreieşti tradiţionale, solidaritate care a lăsat o amprentă semnificativă şi profundă asupra comunităţilor răspândite de jur împrejurul Mediteranei.

Extrase din Apelul Alianţei Israelite Universale (1860)

Israeliţi!

Dacă, aşa cum sunteţi răspândiţi în toate colţurile lumii şi amestecaţi cu alte neamuri, aţi rămas în inima voastră legaţi de vechea religie a strămoşilor voştri, oricât de slabă ar fi această legătură;

Dacă nu v-aţi renegat credinţa, dacă nu vă ascundeţi religia, dacă nu roşiţi asumându-vă o identitate care n-apasă greu decât pe sufletele slabe [...];

Dacă sunteţi convinşi că ideea sublimă a unui singur Dumnezeu şi credinţa riguroasă în el, ale căror antici depozitari şi apărători perseverenţi suntem, trebuie protejate mai mult ca niciodată de calculul interesat sau de atingerea îndoielii şi a indiferenţei;

Dacă credeţi că libertatea de conştiinţă, această viaţă a sufletului, nu este nicăieri mai bine asigurată pentru toţi decât în statele unde evreii se bucură deplin de ea […];

Dacă credeţi în toate aceste lucruri, israeliţi din lumea întreagă, veniţi şi ascultaţi apelul nostru, daţi-ne adeziunea voastră, ajutorul vostru; este o operă de seamă şi poate binecuvântată:

Întemeiem Alianţa Israelită Universală!

ALIMENTARE, LEGI

Ansamblu de reguli ce stabilesc hrana a cărei consumare este autorizată. Termenul de caşer sau coşer, asociat acestor legi, desemnează un aliment care poate fi consumat potrivit normelor rituale. Legile alimentare — caşrut (“adecvare”), în ebraică — nu cuprind prevederi cu privire la fructe şi legume. Dacă există legi referitoare la acestea (vezi Agricole, Legi; Zeciuială; Vin), ele nu au la bază legile alimentare, căci potrivit acestora toate fructele şi legumele sunt permise.

Prima lege biblică referitoare la alimentaţie interzice consumul membrelor unui animal viu şi al sângelui. Biblia (Deut. 14, 6) oferă criterii clare pentru a stabili care patrupede sunt autorizate sau tahor (“pur”): “Să mâncaţi din orice dobitoc care are copite şi anume copite despicate în două şi care rumegă.” Toate animalele de acest soi, domestice ori sălbatice, sunt ierbivore. Animalele care satisfac numai una din condiţiile de mai sus, de exemplu, porcul, care are copite despicate, dar nu rumegă, sau cămila, care rumegă, dar nu are copite despicate, sunt interzise (tane, “impur”). Biblia enumeră zece animale permise: boul, oaia, capra, cerbul, gazela, căprioara, ţapul, antilopa, bivolul şi capra sălbatică (Deut. 14, 4-5).

Scriptura nu conţine criterii cu privire la păsări, mulţumindu-se să le enumere, în două rânduri, pe cele neîngăduite. Pe baza acestor două liste (Lev. 11, 13-19; Deut. 14, 12-18), rabinii au alcătuit o listă de 24 păsări considerate interzise (Hui 63b). Ouăle lor, precum şi ouăle fertilizate de la păsările îngăduite, sunt de asemenea interzise.

Dintre animalele acvatice, se admit doar cele care au cel puţin o înotătoare şi ai căror solzi se curăţă uşor. În consecinţă, crabul, homarul, stridiile, scoicile etc, sunt interzise. Icrele peştilor necuraţi sunt, de asemenea, necurate (Lev. 11, 9-12).

Leviticul (11, 21-22) îngăduie consumul a patru feluri de insecte (deşi legea rabinică le interzice şi pe acestea, pe motiv că sunt greu de identificat). Altminteri, toate insectele, artropodele şi viermii, precum şi reptilele, sunt interzise. O regulă generală în cadrul legilor alimentare spune că orice produs de la un animal interzis este, de asemenea, interzis (de ex., ouăle de păsări şi de peşti necuraţi, laptele mamiferelor neautorizate). Singura excepţie este mierea, pentru admiterea căreia Talmudul aduce o dovadă pertinentă (Beh. 7b).

Legile alimentare nu se referă doar la autorizarea diferitelor specii, ci şi la modul în care trebuie sacrificat animalul, la starea sănătăţii lui în momentul tăierii şi la pregătirea lui pentru consum. În ebraică, metoda specifică în care se execută sacrificarea rituală se numeşte Şehita iar executantul, şohet, Animalul care moare altfel decât în maniera prescrisă nu poate fi consumat. Şehita constă în secţionarea rapidă a esofagului şi a traheei cu un cuţit ascuţit ca un brici. Cuţitul trebuie verificat atent în prealabil, pentru ca lama să nu prezinte nici cea mai mică pată. O dată sacrificat, animalul se atârnă cu capul în jos ca să scurgă cât mai mult sânge cu putinţă. După tăiere, şohetul trebuie să efectueze un examen (bedika) amănunţit al animalului. Dacă organele interne prezintă vreo urmă de leziune sau de boală care ar fi putut să cauzeze moartea animalului în decurs de un an (Hul. 43a), carnea este declarată trefa şi nu poate fi consumată. În vocabularul aşchenaz comun, cuvântul tref, folosit de regulă ca antonim al lui caşer, desemnează un aliment care, dintr-un motiv sau altul, este necurat. Carnea animalelor care mor de moarte naturală nu se poate consuma. Persoanele foarte meticuloase în privinţa legilor alimentare pot solicita un nivel superior de caşrut, care în ebraică este denumit halac (“neted”), iar în idiş, glatt. Carnea glatt caşer provine de la animale ai căror plămâni, examinaţi după tăiere, au fost găsiţi perfect sănătoşi. Această clasificare nu este valabilă la păsări deoarece, la acestea, nu se examinează decât intestinele. Peştele nu necesită sacrificare sau examinare rituală. Deoarece Biblia interzice consumul de sânge (Lev. 1, 26-21; 17, 10-14), există o serie de procedee obligatorii de pregătire a hranei. După şehita, animalul este atârnat în aşa fel încât sângele din vene să se scurgă în cantitate cât mai mare. În plus, Halaha mai prescrie unul sau două procedee care pot fi folosite pentru a extrage cât mai mult sânge din ţesutul muscular şi din organe. Cel mai răspândit procedeu este de a da animalul la sare (me-liha). Carnea se ţine în apă rece, curată, jumătate de oră, ca să se deschidă porii. Apoi se freacă pe toate părţile cu sare grunjoasă şi se aşează pe o scândură canelată sau perforată. Scândura trebuie să fie înclinată pentru a uşura scurgerea sângelui. După o oră, carnea se clăteşte de mai multe ori sub jet de apă. O altă metodă constă în a frige carnea la flacără. Acest procedeu este considerat ca fiind cel mai eficace şi este, ca atare, prescris în cazul ţesuturilor foarte bogate în sânge (ficatul, de exemplu), precum şi pentru carnea care nu a fost dată la sare în primele trei zile după tăierea animalului. Oricare din aceste procedee este valabil pentru a obţine carne case. Sângele care mai rămâne este considerat permis. În prezent, carnea se sărează de obicei înainte de comercializare. Evreii practicanţi preferă oricum s-o frigă înainte s-o prepare. Sângele peştelui nu este necurat.

Chiar şi la animalele autorizate, anumite părţi sunt totuşi interzise. Nervul sciatic (ghid hanaşe), de exemplu, nu se mănâncă (Gen. 32, 33) şi trebuie îndepărtat înainte de a scoate carnea de pe partea posterioară a animalului. În unele comunităţi, unde nu se elimină nervul sciatic, partea posterioară nu se mănâncă, dar se vinde fabricilor de conserve neevreieşti. În vremea Templului, grăsimea (helev) de pe stomacul şi intestinele animalelor de jertfă se ardea pe altar. Consumarea ei este interzisă la toate animalele. Aceste două reguli nu se aplică la păsări şi la peşte.

Separarea laptelui de carne, care se practică în casele evreieşti, decurge din interdicţia biblică: “Sa nu fierbi iedul în laptele mamei lui”, care apare de trei ori în Pentateuh (Ex. 23, 19; 34, 26; Deut. 14, 21) — probabil o măsură de combatere a practicilor păgâne, printre care şi anumite farmece care presupuneau fierberea iezilor în laptele mamei lor. Legile bazate pe această interdicţie poartă denumirea de legi basar be-halav (“carne în lapte”). Talmudul a considerat că interdicţia biblică se referea la fierberea oricărui animal domestic în laptele oricărui animal domestic (Hul. 113b). Rabinii au extins-o ulterior şi la păsări. Deoarece porunca este repetată de trei ori, s-a considerat că interdicţia se referea nu doar la fierbere, ci şi la consumul oricărui produs basar be-halav, precum şi

la profitul obţinut de pe urma unui astfel de produs (Hul. 115b). “Laptele”, în accepţiunea acestei legi, înseamnă orice produs lactat. După cum se obişnuieşte în legea evreiască, rabinii au extins considerabil sfera de aplicabilitate a acestor reguli cu scopul de a “ridica un zid de apărare în jurul Torei”. Drept urmare, ei au interzis consumul de lactate şi carne la aceeaşi masă. Dat fiind că ustensilele culinare pot absorbi mici cantităţi din alimentele calde cu care vin în contact, pe care le degajă mai apoi, s-a prescris folosirea unor seturi de oale, farfurii şi tacâmuri separate pentru lapte şi carne, de teamă că unul din aceste alimente l-ar putea contamina pe celălalt. O persoană care a mâncat carne trebuie să lase să treacă un anume interval de timp mai înainte de a consuma lactate. Intervalul diferă de la o comunitate la alta. Unele comunităţi lasă să treacă şase ore, altele, trei, iar altele, o singură oră. În schimb, se poate consuma carne după lactate cu condiţia să nu facă parte din aceeaşi masă şi după ce omul îşi clăteşte gura sau mănâncă o bucată de pâine. Fructele, legumele, ouăle şi peştele se pot consuma atât cu lapte cât şi cu carne. Aceste alimente sunt în general considerate stami sau parve (neutre), deşi rabinii consideră că nu este sănătos să mănânci peşte imediat după carne.

Biblia nu încearcă să explice legile alimentare, deşi respectarea lor este asociată în trei rânduri cu sfinţenia (Ex. 22, 30; Lev. 11, 44-45; Deut. 14, 21). Aceste legi sunt catalogate ca hoc — regulă fără explicaţii. Nici în Talmud nici în Midraş, rabinii nu intră mai adânc în explicarea raţională a acestor legi. În general, exista ideea că respectarea caşrutului contribuia la dezvoltarea autodisciplinei şi la purificarea naturii umane (Gen. R. 3, 48; Sifra la Lev. 20, 26). Diversele încercări de explicare a legilor alimentare nu au reuşit să se impună. Maimonide (More 3, 48) spune că respectarea acestor legi îi învaţă pe oameni să se înfrâneze şi să-şi stăpânească poftele. Totodată, el este de părere că alimentele interzise sunt probabil nesănătoase. Raţiunile de igienă au fost invocate şi de alţi autori. Unii au susţinut că legile alimentare aveau şi o motivaţie umanitară: aversiunea faţă de sânge, cerinţa sacrificării rapide şi fără dureri, consumul de animale exclusiv ierbivore, toate exprimă o sensibilitate faţă de fiinţele vii şi o reţinere de la violenţă.

Caşrutul a rămas până în zilele noastre o piatră de încercare a religiozităţii iudaice şi un semn neîndoielnic al identităţii evreieşti. Mişcarea reformată, apărută în Germania în sec. al XIX-lea, a ajuns la concluzia că legile alimentare erau legate de ritualul Templului, fiind deci doar o reglementare temporară şi nu o parte integrantă a religiei evreieşti. La conferinţa de la Pittsburgh din 1885, iudaismul reformat american a respins legile alimentare, motivând că acestea “nu reuşesc să imprime evreului modern un spirit de sfinţenie sacerdotală” şi că “respectarea lor în zilele noastre frânează înălţarea spirituală modernă în loc s-o favorizeze”. În prezent, mulţi evrei nu ţin seama de legile alimentare. Iudaismul conservator rămâne fidel caşrutului, deşi tendinţa este de a căuta argumente halahice în favoarea derogării de la regulile stricte acceptate odinioară. În ultima vreme, respectarea legilor alimentare a cunoscut un reviriment în unele comunităţi evreieşti. Există numeroase produse caşer pe piaţă şi noi restaurante caşer se deschid mereu. În Statul Israel, aproape toate produsele alimentare sunt fabricate sub supravegherea rabinilor, care asigură conformitatea lor cu legile alimentare. Legile alimentare sunt, de asemenea, respectate în armata şi în instituţiile publice israeliene.

ALIMENTAŢIA DE SABAT ŞI SĂRBĂTORI, vezi ŞABAT ŞI SĂRBĂTORI, ALIMENTAŢIA DE.

ALMEMAR, vezi BIMA.

ALROY, DAVID, vezi MIŞCĂRI MESIANICE.

ALTAR

Loc de aducere a ofrandelor. În timpurile biblice, altarul îndeplinea mai multe funcţii. Aici se aşezau bucăţile de animale jertfite şi uneori animalul întreg spre a fi ars. Cu sângele jertfei se ungeau "coarnele" altarului (proeminenţe care marcau cele patru colţuri ale sale). În vremurile străvechi care au precedat înălţarea sanctuarelor şi a templelor, altarele se construiau în aer liber iar jertfele erau efectuate de laici. Biblia relatează despre ridicarea unor altare de către Noe (Gen. 8, 20), de către patriarhi (Gen. 12, 7; 26, 25; 33, 20), de către Iosua (Ios. 8, 30) etc. Altarele construite de patriarhi erau botezate cu nume teofore şi erau în general situate lângă un copac bătrân (aşera) sau lângă un stâlp de piatră (maţeva). Deuteronomul (16, 21-22) interzice astfel de construcţii. La începuturile epocii biblice, se ridicau uneori altare pentru a cinsti locul unui eveniment memorabil, de exemplu, altarul construit de Moise la Refidim unde i-a învins pe amaleciţi (Ex. 17, 15) sau cel ridicat de Saul în cinstea victoriei sale asupra filistenilor (1 Sam. 14, 35).

Astfel de altare populare, construite în general pe culmile dealurilor, purtau numele de bamoi ("înălţimi") şi constituiau un element fundamental al cultului cananeean. Aceste "înălţimi" sunt interzise în repetate rânduri în Deuteronom care porunceşte concentrarea tuturor jertfelor şi ofrandelor într-un "loc pe care-l va alege Domnul, Dumnezeul vostru" (Deut. 12, 11; 14, 23; 16, 16 etc.) Cu toate acestea, israeliţii au continuat să folosească altarele de pe înălţimi până în momentul centralizării cultului prin construirea Templului de la Ierusalim. Chiar şi după aceea, oamenii au continuat să recurgă la astfel de altare locale, potrivit vechilor obiceiuri pe care profeţii le-au condamnat cu asprime. După scindarea regatului, conducătorii statului din nord, Israel, şi-au construit altare proprii, menite a suplini lipsa Templului din Ierusalim, rămas în celălalt regat, din sud.

Era interzisă folosirea uneltelor din fier la cioplirea sau manevrarea pietrelor pentru altare (Ex. 20, 25). Talmudul explică această interdicţie, spunând că altarul este făcut să prelungească viaţa omului, în timp ce fierul (sabia) este făcut s-o scurteze (Mid. 3, 4). Altarul nu avea trepte pentru ca nu cumva preotul, urcând, să-şi descopere goliciunea. Se spune că, la construirea Templului, Regele Solomon a respectat cu mare grijă interdicţia de a utiliza unelte de fier (1 Regi 6, 7). O dată terminat, altarul a fost acoperit cu aur (1 Regi 6, 22). Pe lângă altarul principal, Biblia prescrie (Ex. 30, 1-7) zidirea unui alt altar pentru ofrandele zilnice de tămâie. Acest altar, aşezat în faţa chivotului Legământului, era confecţionat din lemn de salcâm acoperit cu aur. Numai preoţii aveau dreptul să se apropie de altar şi să aducă jertfe.

Conform unui vechi obicei, ucigaşii puteau să-şi afle scăpare lângă altar (vezi Azil). Nu beneficia de această posibilitate cel care-l ataca pe aproapele său "cu bună ştiinţă şi cu vicleşug" (Ex. 21, 14). Cu toate acestea, când a aflat că fusese condamnat la moarte de Solomon pentru uciderea lui Abner, Ioab s-a refugiat în cortul Domnului şi s-a apucat de coarnele altarului (1 Regi 2, 28).

La întoarcerea din Babilon, evreii au început prin a zidi un altar şi abia mai târziu au reconstruit Templul. Mişna oferă în tratatul Midot o descriere a altarului din Templul lui Irod. De formă dreptunghiulară, acesta măsura 32 x 32 de coţi şi era alcătuit din două părţi mai retrase. Accesul se făcea pe o rampă pentru a respecta interdicţia cu privire la trepte. Pe friza arcului de triumf al lui Titus se poate vedea o sculptură care reprezintă fără îndoială altarul pentru tămâie pe care soldaţii romani l-au luat cu ei de la Ierusalim împreună cu alte obiecte ale Templului.

Tradiţia rabinică subliniază funcţia de ispăşire a altarului şi arată că, de la distrugerea Templului, această funcţie poate fi suplinită prin opere de binefacere. În casele evreieşti, masa joacă rolul de substitut al altarului şi numeroase obiceiuri se bazează pe această identificare (Tos. Sota 15, 11-13).

AL TIRA MI-PAHAD PITOM

“Nu te vei teme de spaima năprasnică”

Începutul versetelor biblice (Prov. 3, 25; Isa. 8, 10; 46, 4) pe care unii aşchenazi ortodocşi le recită după Alenu le-şabeah. Mesajul acestor trei versete este că, în ciuda ameninţărilor şi năpăstuirilor periodice din partea duşmanilor săi, poporul lui Israel se poate bizui pe protecţia divină. În ritul hasidic şi în ritul aşchenaz tradiţional, Al tira se citeşte în tăcere, dar există şi o versiune pentru cantor sau cor, foarte răspândită în sinagogile occidentale (Marea Britanie şi ţările din Common-wealth). Cel de-al doilea verset, Uţu eţa ve-tufar, a inspirat la rândul său un cântec popular laic: “Faceţi un plan şi se va năru; ziceţi o vorbă, nu se va împlini, căci Dumnezeu este cu noi.”

ALTRUISM

Grija sau devotamentul principial faţă de interesele altuia. Conform tradiţiei rabinice, este considerat altruist oricine face o faptă bună sau respectă o poruncă în mod dezinteresat ori le-şem şamaim, “în numele cerului”. Fie că se îngrijeşte de propriile sale nevoi sau de nevoile comunităţii, omul nu ar trebui să aibă în vedere foloasele personale, nici gloria sau puterea pe care le-ar putea obţine prin aceste acţiuni. În mod similar, cine se dăruieşte Torei “de dragul ei” (li şema) îşi dovedeşte prin aceasta dragostea de oameni şi de Dumnezeu, pe care-i face astfel “fericiţi” (Avat 6, 1). Potrivit tradiţiei rabinice, intenţia contează: studierea Torei “de dragul ei” (adică dezinteresat) este un elixir de viaţă. Dimpotrivă, studierea Torei într-un scop anume este o otravă de moarte (Taan. 7a). Totuşi, Talmudul spune că “omul ar trebui să se consacre Torei şi să respecte poruncile chiar dacă nu o face iniţial dintr-o pornire altruistă: aceasta va veni cu timpul”. Maimonide exprimă aceeaşi idee în termeni oarecum diferiţi: chiar dacă omul acţionează la început cu gândul la răsplata sau pedeapsa aferentă comportării lui, pe parcurs, înţelegerea lui sporeşte şi, în final, el va ajunge să slujească omenirea şi pe Dumnezeu numai din dragoste, începând din vremea celui de-al Doilea Templu, uitarea de sine şi generozitatea pe care le presupune ideea de le-şem şamaim au condus la sacrificii personale “pentru slava lui Dumnezeu” (vezi Kiduş ha-şem).

ALUAT DOSPIT

Ebr.: hameţ

Aluat a cărui deţinere este interzisă evreilor începând din ajun de Pesah, mai exact începând după prima treime a acestei zile, şi până la sfârşitul sărbătorii. Interdicţia are ca scop comemorarea nopţii Exodului când copiii lui Israel au părăsit în grabă Egiptul şi au copt aluatul fără să-l mai lase să crească (Ex. 12, 39). Potrivit Bibliei, cine mănâncă pâine dospită pe durata Pesahului “va fi nimicit din Israel” (Ex. 12, 15). Tehnic vorbind, există două substanţe interzise: seor, drojdia de orice fel, şi hameţ, orice produs care conţine făină fermentată. În categoria hameţ intră nu numai pâinea, ci şi prăjiturile şi pastele alimentare sub orice formă. Interdicţia cuprinde pastele fabricate din cele cinci specii de cereale: grâu, orz, secară, alac şi ovăz. Dintre băuturi, whisky este hameţ, deoarece se face din cereale fermentate. În zilele dinainte de Pesah, se elimină treptat din casă orice hameţ, iar cu două zile înainte, stăpânul casei caută fărâmiturile care ar putea să mai fi rămas prin casă (vezi Aluat

dospit, Căutarea -lui), pentru a le arde a doua zi dimineaţa, în ajunul sărbătorii. Cei cărora operaţiile de mai sus le-ar crea mari dificultăţi au posibilitatea să vândă temporar hameţ unui ne-evreu, pe durata sărbătorii. Dacă o fărâmă cât de mică de hameţ cade într-o mâncare, aceasta nu mai poate fi păstrată, necum consumată, în timpul Pesahului. Aluatul dospit era de asemenea interzis la cinele de jertfă care aveau loc la Templu, cu ocazia sărbătorii.

ALUAT DOSPIT, CĂUTAREA -LUI

Ebr.: bedikat hameţ

Ceremonie care, conform legii biblice, se desfăşoară în noaptea dinainte de Pesah, aşadar în noaptea de 13 spre 14 Nisan. Dacă Pastele cade într-o duminică, această căutare are loc în noaptea de joi spre vineri (12 spre 13). În privinţa Pesahului, Biblia porunceşte: “Timp de şapte zile veţi mânca azimi (maţa). Din prima zi [adică din ajun], veţi scoate aluatul dospit (hameţ) din casele voastre” (Ex. 12, 15). Mişna, în tratatul Pesahim, dă următoarele indicaţii: “La căderea nopţii dinainte de ziua de paisprezece (Nisan), trebuie să purcedem la căutarea aluatului la lumina lămpii.” Talmudul (Pes. 7b-8a) lămureşte că, la ora aceea, toată lumea este acasă şi că lumina lămpii este “bună” pentru a căuta în întuneric. Sunt citate de asemenea câteva pasaje biblice care permit realizarea unei paralele între această inspectare concretă şi introspecţia menită să cureţe sufletul de orice urmă de necurăţenie.

Regulile referitoare la bedikat hameţ sunt următoarele: 1. În noaptea dinaintea ajunului de Paşte, după slujba de seară, este interzis să mănânci ori să te apuci de orice altă treabă până nu ai terminat cu căutarea aluatului. Capul familiei rosteşte întâi binecuvântarea: “[...] care ne-ai sfinţit prin poruncile Tale şi ne-ai poruncit să scoatem aluatul din casă.” 2. În continuare, el purcede la o scotocire atentă a casei (ori a locului unde se află), cercetând în special toate găurile şi crăpăturile în care hameţ s-ar fi putut depune în cursul anului. În lipsa soţului, soţia sau alt adult din familie îşi asumă această sarcină. 3. Căutarea se efectuează în tăcere. Pentru o mai bună concentrare, se obişnuieşte să se stingă lumina electrică şi să se folosească o lampă cu ulei sau o lumânare. 4. Deoarece, ştiind că se apropie Pastele, s-a făcut deja curăţenia de primăvară, aluatul a fost, aproape tot, îndepărtat din casă mai înainte. De aceea, se împrăştie câteva bucăţele de pâine şi firimituri prin casă (în general, pe bucăţele de hârtie), ca să fie găsite în timpul ceremoniei şi binecuvântarea să nu fi fost rostită degeaba. Unii evrei evlavioşi pregătesc special în acest scop zece bucăţi de pâine, conform procedeului mistic al lui Isaac Luria. 5. Căutătorul adună cu grijă tot aluatul pe care-l găseşte cu ajutorul unor pene sau cu o lingură de lemn care se aruncă după aceea; aluatul, cu tot cu lumânarea şi cu penele, se pune într-o pungă pentru a fi ars a doua zi. 6. O dată încheiate aceste operaţii, căutătorul spune o formulă în aramaică prin care îşi declină dreptul de proprietate asupra oricărui hameţ care poate să fi rămas în casă. 7. A doua zi dimineaţă, înainte de ora zece sau altă oră fixată de rabinatul local, are loc arderea aluatului (biur hameţ) în aer liber, după care se rosteşte din nou formula de mai sus, puţin schimbată. 8. Prima din aceste declaraţii cu caracter juridic este formulată în aşa fel încât să excludă alimentele cu aluat dospit destinate micului dejun din dimineaţa de 14 Nisan. Legea iudaică permite recitarea acestor formule şi în altă limbă, mai familiară celui în cauză decât aramaica, de exemplu, în ebraică sau în limba locală.

AM HA-AREŢ

Lit.: “oamenii pământului”

Expresie ebraică, folosită în Biblie cu diferite semnificaţii. Ea poate desemna populaţiile indigene din Egipt, de exemplu, sau din Canaan sau din Persia (Gen. 42, 6; Num. 14, 9; Est. 8, 17). Alteori, expresia se referă la un consiliu reprezentativ al hitiţilor (Gen. 23, 7.12-13), la neamuri idolatre (Deut. 28, 10; 1 Regi 8, 43; 1 Cron. 5, 25), dar şi la israeliţi, fie că este vorba conducătorii lor (Lev. 20, 2) sau de simpli ţărani (2 Regi 24, 14). Către epoca Mişnei, am ha-areţ capătă din ce în ce mai mult un înţeles figurat, desemnând persoane lipsite de educaţie, incapabile, din ignoranţă sau din neglijenţă, să-şi îndeplinească obligaţiile halahice. Hilel spune că "am ha-areţ n-au cum să fie pioşi" (Avot 2, 5). În vremea celui de-al Doilea Templu, o persoană evlavioasă (vezi haver) prefera să nu consume produsele unui ţăran dintre am ha-areţ, de teamă că acesta nu a oprit cum se cuvine zeciuelile (vezi şi Demai). Conform tradiţiei rabinice, am ha-areţ nu se preocupau să-şi educe copiii sau să spună Şema (Sota 22a), neglijau legile purităţii şi necurăţeniei şi riscau să piardă viaţa veşnică (Ket. 111b).

Numeroase pasaje din Talmud (Pes. 49b) vădesc animozitatea dintre cele două tabere. Se spune că evreii am ha-areţ simţeau repulsie faţă de înţelepţi. Pe de altă parte, aceştia din urmă credeau despre "oamenii pământului" că merită să fie ostracizaţi şi considerau mărturia lor ca lipsită de validitate. Aceste caracterizări, adeseori exagerate, par să indice existenţa unei prăpăstii sociale de netrecut. În realitate, lucrurile nu stăteau chiar aşa. R. Meir îşi manifestă respectul faţă de un am ha-areţ care merita în mod evident binecuvântarea de viată lungă (T. I. Bik. 3, 3). O zicală curentă din vremea aceea recomandă ca "strugurii (înţelepţii) să se roage pentru frunze [ignoranţi], căci fără frunze, n-ar mai exista fructe" (Hul. 92a). Am ha-areţ nu mai sunt pomeniţi după epoca tanaimilor. În prezent, am ha-areţ (idiş, Amoreţ) înseamnă pur şi simplu oameni ignoranţi, în special în materie de religie.

AMEN

Cuvânt care înseamnă "cu adevărat" sau "aşa să fie", utilizat pentru a întări o nădejde sau o dorinţă şi, mai ales, pentru a confirma o binecuvântare, un jurământ sau o rugăciune, care tocmai au fost rostite. Termenul apare de 14 ori în Biblia ebraică (Deut. 25. 15 et infra; Ps. 106, 48 etc). La slujbele oficiate în Primul Templu, credincioşii nu răspundeau cu Amen la binecuvântările preoţilor. Cuvântul a căpătat o importanţă durabilă abia în liturghia sinagogală din vremea celui de-al Doilea Templu. Creştinii şi, în mai mică măsură, musulmanii l-au împrumutat din slujba intonată de leviţi şi din rugăciunile şi binecuvântările mai târzii ale cultului evreiesc. Talmudul povesteşte că, în imensa sinagogă din Alexandria, mulţimea credincioşilor era aşa de mare încât paracliserul trebuia să fluture un steag ca să le arate când să spună Amen (Suc. 51b). O omilie rabinică interpretează termenul drept un acronim de la El meleh neeman ("Dumnezeu, împărat credincios", Şah. 119b). Pentru evreul păcătos ca şi pentru dreptul neevreu este de ajuns să spună o singură dată Amen ca să-şi salveze sufletul (Ial. Deut. 837). Conform regulii generale, se răspunde cu Amen la toate binecuvântările obligatorii. Dimpotrivă, este interzis să foloseşti acest cuvânt atunci când cineva rosteşte o binecuvântare deşartă sau inutilă. De asemenea, el nu se întrebuinţează pentru a întări o binecuvântare asupra propriei persoane, cu excepţia binecuvântării de după mese, care cuprinde şi o binecuvântare a Ierusalimului. Se spune Amen după fiecare frază din Kadiş şi după fiecare verset al binecuvântării sacerdotale (Ber. 47a), singura ocazie când cuvântul poate fi prelungit melodic. În unele comunităţi din diaspora, Amen-ul care răspunde ultimului verset din binecuvântarea sacerdotală se prelungeşte sub forma: Amen, ken iehi raţon, "Amen, aşa să fie voinţa [lui Dumnezeu]".

AMIDA

Lit.: “în picioare”

Rugăciunea prin excelenţă sau, pur şi simplu, ha tefila, “rugăciunea”, cum o numeşte Talmudul, element central al tuturor liturghiilor, care se recită stând în picioare, cu tălpile apropiate. La modul ideal, se spune în prezenţa unui minian, dar recitarea ei este obligatorie, indiferent dacă există sau nu cvorumul necesar. Potrivit tradiţiei rabinice, rostirea de trei ori pe zi a Amidei s-a instituit spre a înlocui jertfele care se aduceau odinioară zilnic la Templu (Ber. 26b). Textul, atribuit lui Şimon ha-Piculi, unul din “membrii Marii Adunări”, a fost definitivat după distrugerea Templului, în vremea lui Raban Gamaliel al II-lea (Meg. 17b). Cât despre numele de Amida, acesta-şi are, pare-se, originea în Zohar.

Amida este alcătuită din trei binecuvântări preliminare, intitulate laolaltă Şvah (“slăveşte!”), o parte de mijloc, care diferă în funcţie de contextul slujbei, şi trei binecuvântări finale, denumite Hodaa (“mulţumiri”). Primele trei binecuvântări sunt: 1. Avot (“patriarhii”), în care sunt evocaţi strămoşii lui Israel şi este slăvit Dumnezeu, stăpânul istoriei; 2. Ghevurot (“fapte măreţe”), o laudă lui Dumnezeu, stăpânul vieţii, în care, iarna, se aminteşte ploaia pe care El o dăruieşte (vara, riturile sefard, hasidic şi israelian menţionează roua în locul ploii); 3. Keduşat ha-Şem (“sfinţenia Numelui [lui Dumnezeu]”), binecuvântare care se prelungeşte mult în timpul marilor sărbători.

Ultimele trei binecuvântări ale Amidei sunt: 1. Avoda (“cultul (Templului”), care exprimă dorinţa de restaurare a cultului şi a ofrandelor la Templu (cu ocazia lunii noi, care marchează începutul unei noi luni calendaristice, şi în zilele intermediare din cadrul sărbătorilor de pelerinaj, se adaugă Iaale ve-iavo); 2. Hodaa (“mulţumiri”), exprimând recunoştinţa pentru bunătatea divină (de Hanuca şi de Purim, se adaugă Al ha-nisim, în care se mulţumeşte lui Dumnezeu pentru salvarea miraculoasă a poporului, înfăptuită de Dumnezeu în cele două împrejurări comemorate); 3. Bircat ha-şalom, o ultimă “binecuvântare a păcii”. Redactarea la persoana întâi, plural, arată că este vorba de o rugăciune a întregului Israel. Amida se încheie cu Elohai neţor (“Doamne, păzeşte [limba mea de orice răutate]...”), rugăciune redactată la singular şi inspirată dintr-un text de Mar bar Ravina (cf. Ber. 18b), amora babilonian din sec. al IV-lea e.n. Aici, credinciosul cere lui Dumnezeu să-l ajute să nu facă rău nimănui şi să-l apere de răul făcut de alţii.

La cele trei slujbe — de dimineaţă, după-amiază şi seara — din zilele lucrătoare, partea de mijloc a Amidei cuprinde alte treisprezece binecuvântări, deci, în total, nouăsprezece. Iniţial, erau numai douăsprezece binecuvântări în partea centrală, de unde şi numele popular al rugăciunii: Şmone Esre — “optsprezece (binecuvântări)”. Deşi, la vremea definitivării textului, s-a mai adăugat o binecuvântare (bircat ha-minim), lumea continuă să-i spună Şmone Esre.

Cele treisprezece binecuvântări sau cereri, care constituie secţiunea mijlocie a Amidei din zilele lucrătoare, sunt: 1. Daat sau Bina (“cunoaşterea”), o mulţumire adusă lui Dumnezeu care l-a înzestrat pe om cu discernământ; 2. Teşuva (“căinţa”), prin care i se cere Domnului să îndemne oamenii la pocăinţă; 3. Sliha (“iertarea”), solicitarea iertării divine; 4. Gheula (“izbăvirea”), în care Dumnezeu este rugat să elibereze neamul lui Israel de asupritorii săi; 5. Refua (“vindecarea”), rugăciune pentru alinarea bolnavilor; 6. Bircat ha-şanim (“binecuvântarea anotimpului”), în care se solicită o recoltă bogată; 7. Kibuţ galuiot (“adunarea exilaţilor”), prin care Domnul este implorat să “sune din marele şofar” şi să-i aducă înapoi pe toţi evreii pe pământul lui Israel; 8. Haşavat ha-mişpat sau Din

(“dreptatea”), prin care se cere restaurarea vechiului sistem juridic; 9. Bircat ha-minim (“împotriva ereticilor”), binecuvântarea adăugată ulterior, prin care Dumnezeu este rugat să înfrângă îngâmfarea celor răi; 10. Al ha-ţadikim (“pentru cei drepţi”), care-L conjură să se aplece cu bunăvoinţă asupra întregii case a lui Israel; 11. Binian Ieruşalaim (“reconstruirea Ierusalimului”), rugăciune pentru oraşul sfânt (de Tişa be-Av, la slujba de după-amiază, se adaugă un pasaj special [Nahem]); 12. Maşiah (“Mesia”) sau Malhut bet David (“împărăţia din casa lui David”), care exprimă nădejdea izbăvirii mesianice; 13. Cabalat tefila (“primirea rugăciunii”), prin care Dumnezeu este rugat să asculte şi să împlinească toate cererile. Cu excepţia slujbei suplimentare de Roş Haşana (Anul Nou), la toate celelalte sărbători şi Şabaturi, ca şi la slujba suplimentară a lunii noi, Amida constă numai din şapte binecuvântări — cele trei de la început şi cele trei de la sfârşit, între care se inserează o singură binecuvântare centrală. Denumită Keduşat ha-Iom (“sfinţenia zilei”), aceasta menţionează ocazia anume pentru care se rosteşte şi, în cazul slujbei suplimentare, cuprinde un verset din Biblie, indicând jertfele şi ofrandele suplimentare care se aduceau în acea zi la Templu.

Amida slujbei suplimentare de Anul Nou cuprinde, în secţiunea sa centrală, trei binecuvântări, deci nouă în total. Acestea trei din mijloc sunt: Malhuiot (“împărăţiile”), Zihronot (“pomenirile”) şi Şofarot (versete cu privire la şofar). De Iom Kipur, după a şaptea binecuvântare a Amidei, se adaugă un vidui, mărturisirea tuturor păcatelor.

Când rugăciunile se desfăşoară în prezenţa cvorumului (minian), Amida recitată în gând este urmată (exceptând slujba de seară) de hazarat ha-şaţ, repetarea ei cu glas tare de către oficiant. Acest obicei a fost introdus pe considerentul că poate nu toţi cei de faţă erau capabili să se roage singuri, de aceea oficiantul îşi asuma sarcina de a relua rugăciunea cu voce tare pentru cei care nu se putuseră ruga. La repetarea Amidei, oficiantul şi credincioşii intonează în cor cea de-a treia binecuvântare (Keduşa). La penultima binecuvântare, când oficiantul rosteşte Modim, credincioşii citesc, în paralel, un alt pasaj. La slujba de dimineaţă, la slujba suplimentară, ca şi la slujba de după-amiază din zilele de post, Amida repetată de oficiant cuprinde, în plus, binecuvântarea preoţilor. În diaspora, această binecuvântare specială se rosteşte de către cohanimi atunci când repetarea Amidei are loc la slujba suplimentară de Iom Kipur; la fel şi de Anul Nou şi la sărbătorile de pelerinaj, când nu cad de Şabat. În Israel, această binecuvântare a preoţilor este recitată de cohanimi la slujba de dimineaţă, precum şi la slujba suplimentară de Şabat şi de toate sărbătorile; la Ierusalim, această binecuvântare se cântă în fiecare zi.

Binecuvântările Amidei

Zile lucrătoare

Avot (“patriarhi”)

Ghevurot (“fapte măreţe”)

Keduşat ha-Şem (“sfinţenia lui Dumnezeu”)

Daat sau Bina (“cunoaşterea” sau “discernământul”)

Teşuva (“căinţa”)

Sliha (“iertarea”)

Refua (“vindecarea”)

Bircat ha-şanim (“binecuvântarea anotimpului”)

Kibuţ galuiot (“adunarea exilaţilor”)

Haşavat ha-mişpat sau Din (“restaurarea dreptăţii”)

Bircat ha-minim (“împotriva ereticilor”)

Al ha-ţadikim (“pentru cei drepţi”)

Binian Ieruşalaim (“reconstruirea Ierusalimului”)

Maşiah ben David (“Mesia, fiul lui David”)

Cabalat tefila (“primirea rugăciunii”)

Avoda (“cultul Templului”)

Hodaa (“mulţumiri”)

Bircat şalom (“pentru pace”)

Elohai neţor — rugăciuni de încheiere

Şabat, lună nouă (roş hodeş) şi sărbători de pelerinaj

Avot

Ghevurot

Keduşat ha-Şem

Keduşat ha-Iom

Avoda

Hodaa

Bircat şalom

Elohai neţor Slujbe suplimentare

Malhuiot (“împărăţiile”)

Zihronot (“amintirea”)

Şofarot (“versete despre şofar”)

Avoda

Hodaa

Bircat şalom

Elohai neţor

Roş Haşana

Avot

Ghevurot

Keduşat ha-Şem

(Slujbe de dimineaţă, după amiază şi seara

Keduşat ha-Iom

Avoda

Hodaa

Bircat şalom

Elohai neţor

Iom Kipur

Avot

Ghevurot

Keduşat ha-Şem

Keduşat ha-Iom

Avoda

Hodaa

Bircat şalom

Seder vidui (“mărturisire”)

Elohai neţor

Câteva reguli cu privire la recitarea Amidei

1. Rugăciunea se spune stând în picioare, cu faţa către chivot, deci către Ierusalim.

2. Se recită în tăcere; fiecare credincios o spune în gând, având grijă să articuleze foarte clar fiecare cuvânt.

3. La începutul Amidei, credincioşii fac trei paşi înainte, ca pentru a fi mai aproape de Dumnezeu, iar la sfârşit, fac trei paşi înapoi; în timpul rugăciunii, oamenii stau cu picioarele lipite, în semn de respect.

4. La prima binecuvântare, credincioşii înclină capul la cuvântul Baruh, îngenunchează la cuvântul Ata şi se ridică la Adonai. Mişcarea se repetă la următoarea binecuvântare şi tot aşa, până la ultima (la Modim şi după Kol ha-Haim).

5. Dacă nu este întrunit minianul, dar numărul celor care spun împreună Amida este de cel puţin şase, rugăciunea se reia cu glas tare şi se spune Amen după fiecare binecuvântare.

6. Înainte de a purcede la repetarea Amidei cu voce tare, oficiantul trebuie să lase un răgaz suficient, pentru ca toţi cei prezenţi să-şi termine întâi rugăciunea în gând.

7. La reluarea rugăciunii, credincioşii pot să stea jos, în afară de momentul celei de-a treia binecuvântări, Keduşa, când participă la răspuns.

8. Nu se admite nici o conversaţie sau întrerupere în timpul Amidei şi fiecare trebuie să se abţină de la orice zgomot care ar putea tulbura concentrarea celorlalţi.

9. La reluarea cu glas tare, credincioşii recită o altă versiune a rugăciunii Modim (în penultima binecuvântare), în timp ce oficiantul rosteşte versiunea originală, dar mai în şoaptă, exceptând prima şi ultima frază.

10. La binecuvântarea preoţilor, care se adaugă înainte de penultima binecuvântare, credincioşii spun Amen sau Ken iehi raţon după fiecare din cele trei versete.

AMORA

Lit.: “orator; interpret”; pl. amoraim

Termen prin care sunt desemnaţi înţelepţii babilonieni şi palestinieni din perioada de după încheierea redactării Mişnei (cca. 200 e.n.) şi până la realizarea versiunii finale a Talmudului babilonian (cca. 500 e.n.). Discuţiile acestor învăţaţi, care se întind pe opt generaţii în Babilon şi cinci în Ereţ Israel, ocupă cea mai mare parte din cele două Talmuduri şi din Midraş Hagada. Un amora dispunea de o libertate strict limitată, întrucât nu avea dreptul să conteste deciziile predecesorilor (tanaimi) decât cu condiţia să găsească încă un amora care să-l susţină. Amoraimii aveau însă dreptul să se contrazică unii pe alţii, ceea ce au şi făcut cu prisosinţă. Subiectul aflat în centrul dezbaterilor lor era

interpretarea Mişnei. Cu rare excepţii, opiniile diverşilor tanaimi expuse în Mişna nu indicau fragmentul biblic sau raţionamentul pe care se bazau. Amoraimii şi-au asumat sarcina de a fundamenta spusele înaintaşilor.

Dezbaterile lor începeau cel mai adesea printr-un citat din Mişna, urmat de întrebarea: "De unde ştim aceasta?", adică pe ce verset biblic ori principiu legal se întemeiază decizia halahică indicată. Decizia este expusă în termenii unei situaţii concrete (caz juridic), fără nici o raportare la principii generale abstracte. Ca o noutate, în special în Talmudul babilonian, amoraimii explică controversele Mişnei printr-o deosebire de păreri între tanaimi, dintre care unii acceptă un anumit principiu general, în timp ce alţii îl resping. Această introducere a principiilor generale în Mişna a condus la o dezvoltare deosebită a Halahei în epoca amoraitică.

Prin analiza minuţioasă a Mişnei, amoraimii au reuşit să pună în evidenţă contradicţiile care păreau să existe între halahot. Ei au şi rezolvat adeseori aceste contradicţii, socotind că opiniile respective fie aparţineau unor tanaimi diferiţi, fie se raportau la împrejurări diferite, chiar dacă Mişna în sine nu menţiona nici un context. Amoraimii s-au preocupat în mod deosebit să-i identifice pe autorii diverselor halahot anonime ale Mişnei. Scopul acestei cercetări era de a putea studia alte decizii ale unui tana, pentru a stabili dacă erau în concordanţă cu opinia sa din Mişna. De multe ori, amoraimii studiau Halaha mişnică în lumina unor decizii similare provenind din alte surse tanaitice. În jumătate din cazuri, aceste analize paralele scoteau la iveală contradicţii, drept care amoraimii se apucau să interpreteze fie Mişna, fie textele tanaitice, spre a le pune în concordanţă.

Cei mai mulţi amoraimi se preocupau atât de Halaha, cât şi de Hagada, totuşi, unii dintre ei s-au remarcat îndeosebi ca hagadişti, de aici şi denumirea lor de "rabini ai Hagadei". Alţi amoraimi s-au specializat în probleme halahice. În Ereţ Israel, amoraimii, ca şi predecesorii lor, tanaimii, purtau titlul de "rabi", în vreme ce în Babilon, cei mai mulţi amoraim se intitulau "rav". Diferenţa de titulatură provine din faptul că smiha (învestirea) se putea dobândi numai în Ereţ Israel. Amoraimii babilonieni recunoşteau autoritatea colegilor palestinieni, pe care îi considerau succesorii legitimi ai tanaimilor. Într-adevăr, învăţaţii palestinieni aduseseră în Babilon textele mişnice precum şi relatările unor prime dezbateri între amoraimi (vezi Nehute). Drept urmare, babilonienii trimiteau deseori întrebări academiilor din Ereţ Israel, solicitându-le să tranşeze divergenţele care se iscau între ei. În ambele ţări luate împreună, au putut fi identificaţi şi dataţi peste două mii de amoraimi. Mulţi alţii au rămas anonimi datorită puţinelor informaţii care s-au păstrat despre ei în texte. Începând cam de la sfârşitul epocii tanaitice şi pe tot parcursul epocii amoraitice, înţelepţii erau scutiţi de impozite ca şi de obligaţiile municipale impuse celorlalţi cetăţeni. Dincolo de acest privilegiu, cei mai mulţi dintre amoraimi, ca şi majoritatea tanaimilor dinaintea lor, practicau o mare varietate de îndeletniciri ca să-şi câştige existenţa.

Termenul de "amora" mai are şi un alt înţeles, cu totul diferit de cel expus mai sus. Iniţial, în academiile talmudice, un învăţat care voia să explice studenţilor o mişna îşi expunea prelegerea cu voce scăzută unui amora ("interpret") care o repeta apoi cu voce tare pentru toţi studenţii. Uneori, interpretul traducea expunerea înţeleptului din ebraică în aramaică sau invers, de la caz la caz. Se spune că Rav Huna avea aşa de mulţi învăţăcei care veneau să-l asculte, încât folosea câte treisprezece amoraimi deodată.

AMOS

Jumătatea sec. al VIII-lea î.e.n.

Cel dintâi profet "literar" sau "scriitor". Păstor şi pomicultor din Tecoa, în regatul lui Iuda, Amos a primit misiunea divină de a predica pocăinţa în nord, în regatul lui Israel, unde domnea pe atunci Ieroboam al II-lea. Confruntat cu decăderea morală, provocată de o viaţă religioasă calpă şi coruptă şi de o clasă conducătoare avută şi parazitară, păstorul îi mustră, în repetate rânduri, pe preoţii şi enoriaşii sanctuarului din Betel, profeţind pierderea lor inevitabilă. Calitatea de popor ales este o răspundere şi nu un privilegiu: "Eu nu v-am cunoscut decât pe voi din toate neamurile pământului, de aceea vă voi pedepsi pe voi pentru toate fărădelegile voastre" (3, 2). Cu o generaţie înainte de prăbuşirea Samariei, Amos prezice groaznicul sfârşit al cetăţii (3, 15; 7, 9). Fiind primul profet care menţionează noţiunea de exil (galut), el vesteşte totodată tristul destin al locuitorilor lui Israel (7, 17), avertizându-i că adevărata religie nu poate fi despărţită de moralitate şi dreptate: "Urăsc şi dispreţuiesc sărbătorile voastre... Când îmi aduceţi arderi de tot, n-am nici o plăcere în darurile voastre... Îndepărtează de la mine vuietul cântecelor tale şi să nu mai aud sunetul alăutelor tale! Ci judecata să curgă ca apa şi dreptatea ca un şuvoi de nesecat!" (5, 21-24). Nemulţumit de acest văzător care tulbura ordinea în Israel, Ieroboam îl expulzează din regatul său şi, după toate probabilităţile, abia mai târziu, întors acasă, la Tecoa, Amos îşi va aşterne profeţiile în cartea care-i poartă numele, a treia, în ciuda cronologiei, din seria Profeţilor Minori.

Amos a fost un mare reformator social, animat de o înaltă concepţie despre Dumnezeu, despre umanitate şi despre imperativele morale ale iudaismului. Cartea lui proclamă existenţa unui Dumnezeu universal, care nu va trece cu vederea abaterile propriului său popor şi le va pedepsi în rând cu ale tuturor popoarelor (capitolele 1-2). Belşugul material, dobândit prin asuprirea celor săraci şi nevoiaşi, nu este mărturia bunăvoinţei divine, nici răsplata unei purtări în concordanţă cu normele religiei. Scopul omului ar trebui să fie să urască răul, să iubească binele şi să facă să domnească dreptatea la poarta cetăţii (5, 15). Amos denunţă făţărnicia religioasă (8, 4-6) şi îndeamnă poporul la o căinţă grabnică, pentru a evita catastrofa finală (capitolele 7-8). Epilogul (cap. 9) cuprinde viziunea unei epoci de aur care va să vină, în care se va restabili dreptatea socială, "cortul lui David, care stă să cadă", va fi ridicat şi pacea va domni peste rămăşiţa poporului ales.

Cartea lui Amos

1, 1-2, 16 Profeţii împotriva neamurilor străine şi împotriva lui Israel

3, 1-5, 17 Mustrări la adresa Samariei

5, 18-6, 14 Prevestirea nenorocirilor viitoare

7, 1-9, 6 Vedenii (lăcustele, judecata prin foc, coşul cu poame) vestind prăbuşirea

9, 7-9, 5 Nădejdea şi făgăduiala izbăvirii

AMRAM (BEN ŞEŞNA) GAON

(cca. 810-874)

Conducător al academiei babiloniene din Sura, începând din 858, discipol şi succesor al lui Natronai Gaon, Amram Gaon a scris peste două sute de responsa care pun în lumină atât contextul religios al vieţii evreieşti la acea vreme, cât şi propria-i personalitate. Una din deciziile lui interzice acordarea de împrumuturi cu camătă, direct sau indirect, ne-evreilor. Opera care i-a adus celebritatea este Seder tefilot ("Ordinea rugăciunilor", cca. 860), cea mai veche carte evreiască de rugăciuni, cunoscută popular sub denumirea de Seder Rav Amram Gaon. Lucrarea, bazată pe importante surse de referinţă, aşează pentru prima dată într-o succesiune logică rugăciunile care se spun de-a lungul anului, textele complete ale slujbei sinagogale, regulile şi obiceiurile corespunzătoare, precum şi regulile referitoare la Şabat şi la sărbători. Destinat la origine comunităţii evreieşti din Barcelona, Sederul lui Rav Amram Gaon a dobândit o arie de răspândire foarte întinsă. Influenţa lui s-a făcut simţită nu doar asupra cărţilor de rugăciuni de rit babilonian (sefard), dar şi asupra ritualului aşchenaz, unde a servit drept model pentru Mahzor Vitry, carte de rugăciuni care apare în Franţa în sec. al XI-lea. Comparând manuscrisele vechi cu ediţiile tipărite, se observă că Seder Rav Amram Gaon a cunoscut diverse modificări şi adăugiri de-a lungul secolelor.

AMULETĂ

Obiect purtat pe corp sau în apropiere, cu scopul de a îndepărta răul de origine naturală sau supranaturală. Prin provenienţa lor, prin inscripţiile pe care le conţin sau alte asociaţii specifice, aceste obiecte sunt presupuse a avea puterea sacră sau spirituală de a-l feri pe purtătorul lor de nenoroc (vezi Deochi). Talmudul consemnează obiceiul de a purta ca amulete bucăţi de pergament cu inscripţii biblice. Obiceiul a generat o problemă halahică, întrucât trebuia stabilit dacă aceste amulete, numite cameot, împărtăşeau caracterul sacru al sulurilor Torei şi dacă puteau fi scoase din casă în zilele de Şabat (Şab. 41b, 60a; Ioma 84a). Deşi învăţaţi ca Maimonide au combătut credinţa în puterea amuletelor, majoritatea autorităţilor rabinice îngăduiau purtarea lor. Credinţa în amulete a cunoscut o mare răspândire în răsăritul Europei şi în Orient, în special după expansiunea ideilor cabalistice, în cursul Evului Mediu. Se puteau procura amulete pentru un scop anume, de exemplu, împotriva sterilităţii sau pentru vindecarea bolnavilor. Altele serveau ca talismane protectoare în timpul sarcinii sau la naştere sau pentru paza nou-născuţilor. În iudaismul tradiţional, tfilin sau mezuzot nu sunt considerate amulete, totuşi, oamenii simpli le-au acordat, în anumite perioade, semnificaţia unor talismane. Copii miniaturale ale unor asemenea obiecte rituale se poartă uneori ca porte-bonheur.

Inscripţiile de pe amulete puteau fi binecuvântarea preoţilor (Num. 6, 24-26), numele lui Dumnezeu sub diferite forme, numele îngerilor sau diferite formule mistice, reproduse integral sau prescurtat. Acestea erau cel mai adeseori scrise pe pergament şi aşezate în cutii cilindrice sau de diverse alte forme. Alteori, ele erau gravate pe discuri de argint sau de alte metale, căpătând aspect de bijuterii sau medalioane. Se găsesc uneori astfel de inscripţii ţesute în interiorul unor motive sau simboluri populare sau, câteodată, simbolul însoţeşte inscripţia. Printre simbolurile populare care apar frecvent în acest caz se numără maghen David (steaua lui David), Psalmul 67, reprezentat prin menora, sfeşnicul cu şapte braţe, mâna (în arabă, hamsa) sau diferite pătrate şi dreptunghiuri.

În 1979, într-un mormânt din Ketef Hinom, la Ierusalim, s-au descoperit două mici obiecte cilindrice cu o gaură la mijloc prin care se putea trece un şnur. Cilindrii s-au dovedit a fi suluri dintr-o foaie subţire de argint pe care era gravată binecuvântarea preoţilor. Obiectele, datând din sec. al VII-lea

î.e.n., constituie cea mai veche dovadă că existau şi se purtau amulete metalice încă din vremea Primului Templu.

AN BISECT, vezi CALENDAR.

ANI MAAMIN, vezi CREZ, ARTICOLE DE.

AN SABATIC, vezi ŞABATIC, AN.

ANIMALE, ATITUDINEA FAŢĂ DE

Primatul omului asupra tuturor vieţuitoarelor este dat ca un postulat încă din primul capitol al Genezei. Dumnezeu îi dă omului drept de stăpânire "peste peştii mării şi peste păsările cerului, peste vite şi peste toate fiarele şi târâtoarele care se mişcă pe pământ" (Gen. 1, 26). Pentru civilizaţiile antice, inclusiv pentru iudaism, jertfele de animale aduse divinităţii erau un lucru de la sine înţeles. Pentateuhul cuprinde un cod complex al jertfelor şi darurilor de animale, reguli care au fost respectate întocmai până la distrugerea Templului, în anul 70 e.n., şi pentru a căror restaurare evreii ortodocşi se roagă până în ziua de azi. În acelaşi timp, iudaismul a instituit un comportament milos faţă de animale, bazat pe reguli bine definite. Conform acestora, omul era ţinut să hrănească animalele, să nu le expună la boli sau la suferinţe nejustificate şi să nu le pună la muncă decât în limite rezonabile. Una din poruncile fundamentale primite de Noe (vezi Legile lui Noe) este interdicţia de a consuma carnea unui animal viu (Gen. 9, 4), obicei pesemne curent la vremea respectivă.

Compasiunea faţă de animale a inspirat şi alte legi menite să le apere împotriva relei purtări, împotriva abuzului de muncă, a înfometării şi a chinurilor. Boul care treieră grâul nu trebuie legat la gură (Deut. 25, 4); animalele, ca şi oamenii, trebuie să aibă o zi de odihnă pe săptămână (Ex. 20, 10; 23, 12; Deut. 5, 14); nu se înjugă laolaltă un bou şi un măgar (Deut. 22, 10), deoarece, spun comentatorii, animalul mai slab ar fi silit să ţină pasul cu cel mai puternic decât el; animalul care se prăbuşeşte sub povară trebuie ajutat să se ridice (Ex. 23, 5; Deut. 22, 4); animalul care se rătăceşte trebuie înapoiat stăpânului (Ex. 23, 4). O vacă, o capră sau o oaie nu poate fi tăiată în aceeaşi zi cu fătul ei (Lev. 22, 28). De asemenea, este oprit să iei ouăle sau puii unei păsări de lângă mama lor (Deut. 22, 6-7). În timpul anului şabatic, când tot pământul se odihneşte în pârloagă, ogoarele sunt deschise pentru toţi oamenii şi animalele deopotrivă (Lev. 25, 6-7). "Cel drept cunoaşte nevoia vitei sale", se spune în Proverbe (12, 10).

Legile biblice au fost extinse de rabini care au condamnat cruzimea faţă de animale drept o abatere de la Biblie şi au elaborat numeroase reguli menite să ferească animalele de suferinţă (ţaar baale haim). Rabinii au interzis castrarea animalelor şi au stabilit că multe dintre opreliştile zilei de Şabat pot fi încălcate pentru a salva viaţa sau a alina suferinţa unui animal (Şab. 128b). Omul nu trebuie să se aşeze la masă până nu şi-a hrănit animalele (Ber. 40a; Ghit. 62a) şi nu trebuie să-şi ia un animal dacă nu are mijloace suficiente să-l hrănească (T.I., Ket. 4, 8). Deşi consumul cărnii de animale "pure" este îngăduit, rabinii au stabilit reguli de sacrificare rituală (şehita) care, potrivit specialiştilor, sunt fundamentate pe considerente umanitare, în special grija de a chinui cât mai puţin posibil animalele.

Un text rabinic (Perek şira) dă de înţeles că fiecare animal îl laudă pe Dumnezeu în felul lui. Cât despre soarta animalelor după moarte, filozofii medievali nu au dat un răspuns unanim: Saadia Gaon susţine că sufletele animalelor merg în cer, în timp ce Maimonide crede că nu. Literatura etică evreiască insistă, la rândul său, asupra datoriei omului de a fi bun cu animalele.

Autorităţile religioase iudaice permit, în general, experienţele pe animale, dar cu două condiţii bine stabilite: să se evite orice suferinţă inutilă iar experienţele să fie efectuate pentru binele oamenilor. Vânătoarea cu scopul de a procura hrană şi blănuri nu pare să fi suscitat obiecţii. Cu toate acestea, evreii resimt o oarecare scârbă faţă de vânătoare. “Este admis să omori animale sălbatice, dar nu să le omori în chinuri”, spune Ahai din Şabha. Toţi codificatorii legii, de la Maimonide (M.T., Melahim 6, 10) la Ezechiel Landau (Noda bi-Iehuda) interzic practicarea vânătorii ca sport.

Despre bunătatea faţă de animale

Dacă nu ne-ar fi fost dată Tora, am fi învăţat modestia de la pisică, munca de la furnică, castitatea de la porumbel şi dârzenia de la cocoşul tânăr!

Pe când Moise păştea turmele socrului său în deşert, un miel s-a îndepărtat de turmă. Moise a plecat în căutarea lui şi l-a găsit bând apă dintr-un puţ. Înţelegând că animalul suferise de sete şi trebuia să fi fost istovit, Moise l-a luat pe umeri şi l-a dus înapoi la turmă. Atunci Dumnezeu a spus: “Pentru că ţi-a fost milă de un animal din turma ta, îţi voi da să conduci turma mea, Israel.” (Ex. R. 2).

“Calea păcătoşilor” (Ps. 1, 1) este acolo pe unde se organizează vânători şi lupte de fiare sălbatice.

Omul cumsecade nu-şi vinde animalele unui ins fără milă.

Cine merge la vânătoarea cu câini pentru plăcerea lui nu va avea parte de fericire pe lumea cealaltă.

Pe când Iuda ha-Nasi ţinea şcoală la Seforis, un viţel veni să se adăpostească lângă el, mugind ca şi cum ar fi vrut să spună: “Scapă-mă, te rog!” “Ce pot să fac, spuse învăţătorul? Ai fost făcut ca să sfârşeşti sub cuţitul măcelarului.” Pentru aceasta, Iuda a fost pedepsit cu o durere de dinţi care a ţinut ani şi ani de zile. S-au scurs treisprezece ani şi iată că fiica lui vru să omoare o mică vietate, care trecea pe lângă ea, când Iuda a oprit-o. “Las-o, îi spuse. Nu-i oare scris că mila Lui este peste toate făpturile Lui (Ps. 145, 9)?” Atunci s-a hotărât în ceruri astfel: “De vreme ce Rabi Iuda s-a milostivit şi noi ne vom milostivi de el.” Şi, pe loc, au încetat să-l doară dinţii (B.M. 84-85; Ex. R. 33).

ANINUT

Termen ebraic desemnând situaţia unei persoane aflate în doliu după o rudă apropiată (tată, mamă, soră, frate, fiu, fiică, soţ, soţie) în intervalul dintre deces şi înmormântare. În această perioadă, principala grijă a unui onen (persoana aflată în aninut) este pregătirea înmormântării. Din acest motiv, ea este nu numai scutită, dar chiar oprită de la respectarea poruncilor pozitive. Astfel, de pildă, un onen nu va citi Şema şi nu se va ruga cu talit şi tfilin (filactere) la orele prescrise. Totodată, îi este interzis să mănânce carne sau să bea vin. Totuşi, dacă se întâmplă să fie un Şabat în perioada de aninut, aceste reguli se suspendă şi cel în doliu respectă toate poruncile pe durata zilei respective, deoarece oricum nu s-ar putea ocupa de înmormântare într-o zi de Şabat. Potrivit aceluiaşi raţionament, o persoană în doliu, aflată într-un loc unde nu se poate ocupa de organizarea înmormântării, nu este considerată onen, nefiind aşadar scutită de respectarea poruncilor.

ANIM ZMIROT

“Voi cânta imnuri”

Începutul unui “Imn de slavă” (Şir ha-kavod), atribuit lui Iuda he-Hasid (m. 1217), mistic german din Evul Mediu, căruia i se atribuie şi “Cartea evlavioşilor” (Sefer hasidim). Cântecul reuneşte elemente biblice, mistice şi cabalistice, aducând slavă Creatorului prin metafore izbitoare şi îndrăzneţe, foarte apropiate de antropomorfism, chiar dacă autorul însuşi nu le va fi conceput în sens literal. Lăsând la o parte prologul (versurile 1-4) şi epilogul (versurile 28-31), restul imnului este construit sub forma unui acrostih alfabetic, compus din hemistihuri rimate şi cuprinzând în încheiere două versete biblice (1 Cron. 29, 11; Ps. 106, 2). Începând din sec. al XVI-lea, Anim zmirot este introdus în cărţile de rugăciuni aşchenaze, în ciuda împotrivirii energice a lui Solomon Luria care-l considera prea sfânt ca să poată fi folosit în slujbele de fiecare zi. Alte personalităţi ca Iuda Loew ben Beţalel, Iacob Emden şi Elia, gaonul din Vilnius, au ridicat obiecţii asemănătoare, susţinând că acest imn sublim ar fi trebuit să fie rezervat pentru Şabat şi pentru sărbători. Cu toate acestea, până nu de mult, un mare număr de comunităţi îl recitau în fiecare zi. În prezent, majoritatea comunităţilor din diaspora îl cântă înainte de Adon olam, la sfârşitul slujbei suplimentare de Şabat şi de sărbători şi, uneori, şi după Kol nidre, de Iom Kipur. În Israel, locul său este, de obicei, în zilele de Şabat şi de sărbători, înainte de citirea Torei, la sfârşitul slujbei de dimineaţă, când, după deschiderea chivotului, oficiantul şi credincioşii cântă versetele alternativ. Se obişnuieşte ca partitura solistului să fie interpretată de un băiat sub treisprezece ani sau, în comunităţile neortodoxe, de o fată.

Anim zmirot — imn întru slava Şabatului

(fragmente)

Melodii armonioase, cântări poetice glăsuiesc,

Căci, Doamne, sufletul meu aspira la Tine,

La umbra puterii Tale, sufletul meu râvneşte să se odihnească,

Spre a pătrunde adâncul tainelor Tale.

Lor [profeţilor Tăi] le-ai apărut pe rând bătrân şi tânăr,

Cu creştet coliliu sau cu păr negru;

Bătrân în ziua judecăţii, tânăr în ziua bătăliei,

Războinic neînvins, cu braţul tare,

Cu fruntea încinsă de o cunună triumfală

Cu dreapta-ţi sfântă cucerind izbânda. [...]

Scump să fie urechii Tale imnul săracului

Precum cântările ce odinioară însoţeau jertfele Tale.

ANIVERSAREA MORŢII, vezi IARŢAIT.

ANTINOMIANISM

Gr.: anii, “împotriva”; nomos, “lege”

Termen aplicat diferitelor doctrine care resping respectarea Legii ca atare, punând în schimb accentul pe alte valori şi credinţe. De-a lungul timpului, iudaismul a înregistrat mai multe secte sau mişcări antinomianiste, corespunzând unor motivaţii diverse. Unul din cele mai vechi exemple este cel al lui Pavel din Tars, care a respins poruncile rituale şi a propovăduit că este de ajuns să crezi în Isus pentru a fi mântuit. Părinţii Bisericii socoteau şi ei că, prin ivirea lui Isus, legea mozaică devenise perimată. În opinia Bisericii, vechiul Legământ fusese înlocuit de un nou Legământ care abrogase legea evreiască.

Au existat curente antinomianiste chiar şi în interiorul iudaismului, în special în mişcările mesianice. Unele dintre acestea susţineau că Legea va cădea în desuetudine o dată cu ivirea lui Mesia. Altele, precum mişcarea lui Şabatai Ţvi sau cea a lui Iacob Frank (vezi Frankişti), nu se mulţumeau să conteste Legea, ci propovăduiau violarea ei deliberată. Ele preamăreau virtuţile “sfântului păcătos” şi puneau un accent deosebit pe încălcările voite ale Legii, pe care Pentateuhul le sancţionează prin karet, “tăierea”, excluderea din rândul poporului evreu. S-a elaborat chiar o binecuvântare specială care trebuia rostită înainte de îndeplinirea unor asemenea fapte: “... care permite ceea ce este interzis” (matir isurim), după modelul binecuvântării din cadrul slujbei zilnice de dimineaţă: “... care slobozeşte de legături” (matir asurim). Conducătorii sectei frankiste au mers până la practicarea unor orgii, pe care le prezentau ca fiind în concordanţă cu voinţa Domnului. În opinia lor, astfel de fapte aveau un efect benefic asupra lumii, reprezentând un tikun, o “vindecare” sau “restaurare” adusă sferelor superioare mistice.

În zilele noastre, iudaismul reformat este, de asemenea, antinomianist, în măsura în care respinge legea tradiţională, deoarece nu acceptă ideea că Pentateuhul i-ar fi fost dăruit omului direct de Dumnezeu. Iudaismul reformat consideră că Pentateuhul, ca orice operă omenească, poate fi supus unor reevaluări periodice, de la o generaţie la alta.

ANTISEMITISM

Termen desemnând ura împotriva evreilor, inventat în 1879 de pamfletistul german antievreu, Wilhelm Marr. Termenul este greşit din punct de vedere ştiinţific deoarece se referă, de fapt, numai la evrei şi nu la toate popoarele semitice, printre care se numără, de pildă, şi arabii. Scrierile unor autori greci şi latini dovedesc că antisemitismul a existat încă din antichitate. Evreii erau acuzaţi, printre altele, de lene, deoarece se odihneau fiecare a şaptea zi. Ca toţi antisemiţii de mai târziu, cei din antichitate îşi fundamentau adeseori atacurile împotriva evreilor şi a iudaismului pe informaţii false, deformate şi pe zvonuri. Antisemitismul era întrucâtva alimentat şi de faptul că, spre deosebire de alte neamuri care acceptau zei străini în panteonul lor, evreii, strict monoteişti, refuzau categoric să se închine altor zei. În plus, legile evreieşti, în special legile alimentare, limitau posibilitatea unor relaţii sociale strânse cu neevreii.

O dată cu apariţia creştinismului, care se considera un “nou Israel”, are loc o recrudescenţă a antisemitismului, care avea să dureze până în epoca modernă. Astfel, evreii s-au trezit dintr-o dată ameninţaţi cu moartea, pentru simplul fapt de a fi evrei. Autorităţile creştine i-au acuzat de moartea lui Isus, susţinând că Dumnezeu îi repudiase şi că “vechea Lege” iudaică fusese înlocuită de “noul

Legământ" al creştinismului. Evreii ar fi fost deci condamnaţi la un permanent statut de inferioritate, atâta vreme cât nu recunoşteau voinţa divină aflată la obârşia creştinismului.

Şi în lumea musulmană, dar din alte motive religioase, evreii au fost consideraţi cetăţeni de categoria a doua, cu drepturi limitate în consecinţă. Totuşi aici, cu excepţia unor perioade de fanatism, ura şi prigoana împotriva evreilor nu au fost niciodată atât de intense ca în lumea creştină, probabil şi pentru că musulmanii nu-i învinuiau pe evrei de deicid. Ca şi creştinii, evreii erau consideraţi necredincioşi, însă în calitate de "popor al Cărţii", erau trataţi mai îngăduitor decât păgânii, ceea ce nu i-a scutit de a fi supuşi unor legi represive şi discriminatorii. Erau, de exemplu, obligaţi să poarte semne sau veşminte distinctive, nu li se permitea să-şi construiască noi sinagogi şi nici să le repare pe cele vechi etc. (vezi Islam).

Evul Mediu a marcat o cotitură dramatică în relaţiile iudeo-creştine. În vremea cruciadelor (începând din 1096), Europa a fost scena unor vaste mişcări de mase care se îndreptau spre ţara Sfântă. Numeroase comunităţi evreieşti care s-au nimerit în calea cruciaţilor au fost rase de pe faţa pământului sau atât de greu încercate încât au trebuit să-şi caute alt adăpost. Cruciadele, descrise adeseori în termeni eroici şi entuziaşti, au constituit una din cele mai sumbre perioade din istoria evreilor. Tot în epoca medievală apare şi acuzaţia de omor ritual, întemeiată pe o fantasmagorie, potrivit căreia evreii ar fi folosit sânge creştin pentru pregătirea azimei de Paşte (maţa). Dacă se întâmpla cumva ca un copil creştin să dispară în săptămânile dinainte de Paşte, zvonurile colportate de agitatorii antievrei puteau să ducă şi chiar duceau, adeseori, la masacrarea tuturor evreilor din zona respectivă.

În ţările creştine, evreii făceau obiectul unui mare număr de restricţii. Nu aveau dreptul să deţină pământ în proprietate nici să devină membri ai breslelor. Una din rarele ocupaţii care li se îngăduiau era camăta, interzisă creştinilor de normele religioase. Evreii erau adeseori supuşi unor impozite arbitrare, indiferent dacă erau sau nu capabili să le plătească. Totodată, se făceau presiuni asupra lor ca să-şi renege credinţa. Ei erau constrânşi să asiste la predici de propagandă sau să ia parte la diverse controverse publice, voit părtinitoare în favoarea creştinilor, când nu erau chiar convertiţi cu forţa (vezi Marani).

Spre sfârşitul Evului Mediu, au apărut şi primele ghetouri, astfel denumite după numele celui dintâi dintre ele, înfiinţat la Veneţia în 1516. Ghetourile au persistat în unele oraşe europene până în sec. al XIX-lea şi au reapărut în vremea celui de-al doilea război mondial.

Pe lângă acuzaţia de omor ritual, antisemitismul medieval a dezvoltat şi alte teme recurente. Evreii erau acuzaţi, de pildă, că profanează obiectele de cult creştine (în special, cuminecătura), că nutresc dorinţe obscene la adresa femeilor creştine, că sunt în stare de orice crimă de dragul banilor etc. Secole de-a rândul, masacrarea evreilor a fost ceva obişnuit. Ucigaşii se pretindeau cel mai frecvent răzbunători ai lui Isus, deşi posibilitatea de a pune mâna pe bunurile evreilor era, desigur, un mobil mai verosimil. Pogromurile puse la cale de regimul ţarist la sfârşitul sec. al XIX-lea şi începutul celui următor au determinat emigrarea în masă a evreilor ruşi către Statele Unite şi alte ţări occidentale.

Antisemitismul medieval se întemeiase pe motive religioase, aşa încât convertirea era considerată suficientă pentru a anula "stigmatul" iudeităţii. La sfârşitul veacului al XIX-lea, curentul capătă însă un nou caracter o dată cu apariţia teoriilor pseudoştiinţifice lansate de Marr, Houston Stewart Chamberlain şi alţii, care decretează că evreii sunt o rasă aparte. De aici, concluzia că influenţa

evreilor nu putea fi suprimată decât suprimând “rasa evreiască” în totalitatea ei. Această teorie perversă a condus, în cele din urmă, la genocidul nazist (Şoa) şi la situaţia absurdă în care creştini practicanţi de mai multe generaţii erau pasibili de gazare din cauza unui bunic evreu.

Antisemitismul a culminat în timpul celui de-al doilea război mondial când, între 1939-1945, şase milioane de evrei, peste o treime din totalul populaţiei evreieşti a globului, au fost exterminaţi în chinuri fără precedent.

Antisemiţii nu au şovăit să producă aşa-zise “dovezi” împotriva evreilor. Un exemplu clasic îl constituie Protocoalele înţelepţilor Sionului, pretinsă dare de seamă a unei şedinţe secrete, în care conducătorii evreimii urzeau, chipurile, planuri pentru a pune stăpânire asupra lumii. Încă din 1921, un ziarist britanic neevreu a demonstrat că lucrarea aparţinea antisemiţilor din Rusia ţaristă şi era un plagiat după o satiră franţuzească, redactată pe la mijlocul secolului al XIX-lea împotriva lui Napoleon al III-lea, satiră care nu avea nimic de-a face cu evreii. Deşi s-a dovedit că Protocoalele sunt un fals grosolan, cartea a continuat şi continuă să fie larg vehiculată de propaganda antisemită.

Dacă sfârşitul celui de-al doilea război mondial marchează un declin al antisemitismului în ţările occidentale, unde retorica antievreiască nu mai este de bonton, Polonia, în schimb, a fost zguduită de pogromuri în 1946. În aceeaşi perioadă, în special în ultimii ani ai stalinismului, Uniunea Sovietică şi alte ţări comuniste devin scena unor violente campanii antisemite. Sentimente antievreieşti şi pogromuri violente se înregistrează de asemenea în lumea arabă, în special ca reacţie la conflictul israeliano-arab. Mai recent, istoricii “revizionişti” au început să pretindă că genocidul evreilor europeni nu a avut niciodată loc. Mişcările neonaziste îşi găsesc mereu susţinători. În fine, în ultimii ani, antisemitismul s-a manifestat adeseori sub masca unui aşa-zis “antisionism”. De la sfârşitul celui de-al doilea război mondial, bisericile creştine occidentale au început să condamne antisemitismul şi să ia unele măsuri pentru eliminarea sau modificarea pasajelor tradiţional antisemite din liturghiile, manualele şi catehismele lor.

ANTROPOMORFISM

Gr.: anthropos, “om”; morfe, “formă”

Reprezentarea lui Dumnezeu cu atribute omeneşti. Scriptura abundă în imagini antropomorfice, care apar, de exemplu, în expresii cum ar fi: “chipul lui Dumnezeu”, “mâna Domnului”, “braţul Lui întins”, “ochii Domnului” etc. Tradiţia rabinică, dând glas opiniei celei mai răspândite cu privire la aceste expresii, arată că “Tora vorbeşte pe înţelesul oamenilor” (Ber. 31b). Cu alte cuvinte, Biblia întrebuinţează aceşti termeni pentru că este singurul limbaj pe care omul îl poate înţelege. Este clar şi fără nici un echivoc că antropomorfismul biblic nu trebuie luat ad litteram, ci dimpotrivă, trebuie interpretat ca un stil metaforic, menit să descrie ceea ce altfel ar fi de nedescris: Prezenţa divină şi implicarea lui Dumnezeu în istoria lui Israel şi a întregii omeniri. Când Biblia vorbeşte despre “braţul întins” al Domnului, ea încearcă să sugereze puterea lui. La fel, expresia “ochii Domnului” este o metaforă a atotştiinţei divine. Targumul Onkelos, traducere rabinică a Torei în limba aramaică, datând din sec. I e.n., a încercat să elimine unele antropomorfisme mai stridente, parafrazându-le. Deşi recurgeau frecvent la antropomorfisme în scrierile lor omiletice, învăţaţii Talmudului erau pe deplin conştienţi că, înţelese literal, ele reprezentau un mare pericol pentru conceptul pur spiritual de Dumnezeu. Pentru a preveni o astfel de interpretare, ei foloseau expresii cum ar fi ki-ve-iahol (“dacă se poate spune astfel [despre Dumnezeu]”) sau termeni ca Şehina, Ghevura, ha-Makom

(“Prezenţa divină”, “Atotputernicul”, “Omniprezentul”) pentru a desemna manifestări ale lui Dumnezeu în afara oricărei referinţe fizice.

Conform concepţiei sale filozofice, care nega orice atribute fizice ale lui Dumnezeu, Maimonide accentuează în mod deosebit necesitatea de a înţelege toate antropomorfismele biblice ca pe nişte metafore. Însăşi expresia “Şi Domnul a vorbit” trebuie luată în sens figurat, căci Dumnezeu nu “vorbeşte”. Verbul folosit aici este, aşadar, o simplă metaforă menită să exprime taina comunicării lui Dumnezeu cu Moise şi cu poporul lui Israel, comunicare care depăşeşte puterile înţelegerii omeneşti. De altfel, Maimonide aşează doctrina cu privire la natura exclusiv spirituală, lipsită de orice formă, a lui Dumnezeu, printre cele 13 articole de crez, ceea ce dovedeşte importanţa primordială pe care i-o atribuia. Nu toată lumea împărtăşea opinia lui. Unul din cei mai virulenţi critici ai săi, Abraham ben David din Posquieres (vezi comentariul lui la M.T., Teşuva 3, 7) a arătat că înţelepţi mai mari decât Maimonide acceptaseră ad litteram cuvintele Bibliei care denotau o dimensiune fizică a divinului. Cu toate acestea, exceptând Cabala (tradiţia mistică a iudaismului), principalele curente ale teologiei evreieşti urmează învăţătura lui Maimonide, potrivit căreia Dumnezeu nu are nici o formă şi nici o dimensiune fizică.

Există şi expresii care, stricto sensu, sunt mai degrabă antropopatisme, adică atribuirea de sentimente omeneşti lui Dumnezeu. Se spune, de exemplu, că Domnul a vrut sau şi-a retras făgăduiala sau şi-a manifestat iubirea ori mânia. Fenomenul este asemănător şi totuşi diferit. Învăţaţii Talmudului au folosit din plin antropomorfismele, în timp ce un scriitor modern ca A. J. Heschel foloseşte conceptul de “patos divin” pentru a pune în evidenţă apropierea lui Dumnezeu şi, în special, preocuparea lui pentru treburile omeneşti.

ANUL NOU, vezi ROŞ HAŞANA.

ANUL NOU AL ARBORILOR

Ziua arborilor, sărbătoare minoră a calendarului evreiesc. Este cunoscută sub mai multe denumiri ebraice: Roş Haşana ha-ilanot (“Anul Nou al Arborilor”), Hamişa asar bi-Şvat (“15 Şvat”), după data sa în calendarul evreiesc, sau Tu bi-Şvat (cuvântul Tu are valoarea numerică 15). Această sărbătoare nu este menţionată în Biblie şi referiri la ea aflăm pentru prima oară la sfârşitul perioadei celui de-al Doilea Templu. Această zi specială a apărut ca dată limită pentru fixarea zeciuielii asupra recoltei de fructe. Fructele coapte înainte de Anul Nou al Arborilor erau incluse în calculul anului precedent, iar tot ce se mai cocea după această dată trebuia taxat în anul următor.

Mişna (R.H. 1, 1) relatează o discuţie între şcolile lui Hilel şi Şamai privind data sărbătorii. Cele două şcoli sunt de acord asupra faptului că luna Şvat marchează sfârşitul iernii prin cele dintâi semne ale deşteptării naturii, dar şcoala lui Şamai fixa Anul Nou al Arborilor la 1 Şvat, iar discipolii lui Hilel preferau data de 15 Şvat. Dezacordul reflectă diferenţa de nivel economic dintre cele două şcoli: hileliţii fiind mai săraci, pământul lor fără îndoială se trezea mai greu din iarnă. Optând pentru 15 Şvat, rabinii au aliniat această sărbătoare minoră la alte două sărbători agrare — Pesah şi Sucot — celebrate de asemeni la mijloc de lună.

O dată cu distrugerea celui de-al Doilea Templu, legile dijmei nu mai erau valabile căci nu se aplicau în afara Ţarii Sfinte. Sărbătoarea totuşi a fost menţinută, dar cu un sens puţin schimbat: pretutindeni unde au trăit evreii, ea i-a ajutat să păstreze legătura cu Ereţ Israel. Când erau în exil, în plină iarnă,

cu geruri şi zăpadă, Tu-bişvat le reamintea de climatul mai blând al vechii lor patrii. Calendarul o consemnează ca o zi în care nu se posteşte şi nu se spune rugăciunea de penitenţă (Tahnun).

În sec. al XV-lea, misticii din Safed au introdus noi ceremonii şi rituri pentru Anul Nou al Arborilor. Sub influenţa lui R. Isaac Luria, s-a creat obiceiul de a sărbători această zi printr-o adunare la care se mănâncă fructe prescrise, se intonează cântece scrise special pentru această ocazie şi se citesc pasaje biblice lăudând ţara sfântă şi produsele ei. În timpul ceremoniei, se beau patru pahare de vin, ca în timpul sederului de Pesah. Această tradiţie s-a răspândit în comunităţile sefarde din Europa şi din ţările islamice; în 1753, o culegere de lecturi adecvate sărbătorii a fost publicată sub titlul Peri eţ hadar ("Fructul arborelui frumos").

Printre diferitele fructe consumate în mod tradiţional de Tu bi-Şvat, locul de onoare îl ocupa roşcova care creştea din abundenţă în vechiul Ereţ Israel. Migdalul ocupa un loc special în această sărbătoare, căci era primul care înflorea în Israel după sfârşitul iernii iar, către mijlocul lui Şvat, era în plină înflorire, inaugurând astfel primăvara. În Israelul de azi, se plantează mii de arbori de Tu bi-şvat şi un mare număr de şcolari participă la această activitate.

APĂ, CEREMONIA SCOATERII -EI

Simhat bet ha-şoeva

Ceremonie care se desfăşura la Templu în fiecare noapte după prima zi de Sucot până la sfârşitul sărbătorii. Se celebra cu acest prilej ofranda de apă care avea loc după jertfa zilnică de dimineaţă pe toată durata Sucotului. Ofranda însăşi făcea obiectul unei controverse între farisei, care o considerau bazata pe o tradiţie orală datând din vremea revelaţiei din Sinai, şi saducei, care o contestau ca neîntemeiată pe Biblie. Numele sărbătorii provine din Isaia 12, 3: "Veţi scoate apă cu bucurie din acest izvor de izbăvire." Odată, în semn de dispreţ pentru acest ritual, regele Alexandru Ianai, care era saduceu, a vărsat dinadins apa la picioarele lui, provocând mânia poporului care, în replică, a aruncat în el cu chitrele de Sucot (Suc. 48b). Stârniţi de bună seamă de împotrivirea saduceilor, fariseii au dat o mare amploare acestei ceremonii de o veselie ieşită din comun. Mişna spune: "Cine n-a văzut niciodată ceremonia scoaterii apei nu ştie ce-i veselia." (Suc. 48b). Învăţaţi de renume luau parte la serbare. Se spune că, într-un rând, în timpul ceremoniei, R. Şimon ben Gamaliel a jonglat cu cinci torţe aprinse fără să-i scape nici una. Învăţaţii dansau cu oamenii de rând după muzica leviţilor, vegheau toată noaptea şi moţăiau din când în când pe umărul vecinului. Ierusalimul tot era scăldat de lumina focurilor mari, sărbătoreşti. În Israelul de azi, locuitorii kibuţurilor au făcut unele încercări de reînviere a sărbătorii într-o formă modernizată.

APICORET

Din gr. apikoros sau epikoros

Necredincios, persoană care nu respectă practica religioasă. Iniţial, rabinii i-au denumit astfel pe discipolii lui Epicur, filozof grec din sec. al IV-lea î.e.n. care, conform tradiţiei evreieşti, contesta nemurirea sufletului şi recomanda hedonismul drept ţelul principal al vieţii omeneşti. În literatura talmudică, apikoros este cel care respinge credinţa fundamentală, consemnată de tradiţie. Prin asemănare cu aramaicul apikruta, care înseamnă lipsă de respect, apikoros a ajuns să denumească orice persoană lipsită de respect faţă de Tora şi faţă de învăţătorii şi discipolii acesteia. Conform clasificării lui Maimonide (Hilhot teşuva 3, 8), erau consideraţi apikoros trei tipuri de evrei: 1. cei care

contestau profeţiile, susţinând că nu există nici un transfer de cunoaştere de la Creator la sufletul omenesc; 2. cei care negau profeţia lui Moise; 3. cei care susţineau că Dumnezeu nu are cunoştinţă de faptele mărunte ale oamenilor. O astfel de persoană era cel mai adeseori considerată drept o fiinţă fundamental rea, care nu va avea parte de viaţa de apoi. În limbajul curent, epikores înseamnă astăzi orice evreu care nu respectă modul de viaţă religioasă iudaică.

APOCALIPSĂ

Gr.: apokalypsis, "revelaţie"

Gen literar de meditaţie eshatologică asupra tainelor lumii transcendente, dezvăluite omului de fiinţe supranaturale. Aceste taine revelate se referă la natura lui Dumnezeu şi a făpturilor cereşti, precum şi la sfârşitul lumii. Deşi termenul este grecesc şi a fost iniţial folosit în textele creştine (Apocalipsa lui Ioan), genul este reprezentat în literatura iudaică încă din sec. al III-lea î.e.n. prin Cartea lui Daniel, ca şi prin alte scrieri din perioada celui de-al Doilea Templu cum ar fi 4 Ezra, 2 Baruh şi unele fragmente din 1 Enoh (sec. II î.e.n.), care nu s-a păstrat complet decât într-o versiune etiopiana şi, fragmentar, în manuscrisele de la Marea Moartă. Textele apocaliptice au la bază speranţa unei noi ordini sociale şi reflectă realitatea istorică a epocii în care au fost scrise. O parte din Cartea lui Daniel şi fragmentele din 1 Enoh sunt o reacţie evidentă la prigoana care s-a abătut asupra evreilor în timpul regelui sirian Antioh Epifanes, prigoană care a declanşat, în 168 î.e.n., revolta Haşmoneilor. În mod similar, 4 Ezra şi 2 Baruh au fost redactate sub impresia războiului împotriva romanilor şi a distrugerii Ierusalimului.

Toate apocalipsele evreieşti sunt pseudoepigrafe ("scrieri sub identitate falsă"): autorul rămâne necunoscut, textul fiind pus pe seama unor personalităţi profetice din trecut ca Enoh (Gen. 5, 24), Abraham sau Moise. Cum stirpea profeţilor biblici s-a stins şi nu urmează să renască decât la sfârşitul lumii, autorii acestor texte credeau că reprezintă "ultima generaţie" care desparte lumea veche ("legea celor răi") de lumea nouă în care va domni dreptatea. Ei îşi imaginau "sfârşitul lumii" ca un proces cosmic, însoţit de catastrofe naturale, în care întâmplările de pe pământ ar fi doar un ecou al înfruntării finale dintre forţele binelui şi răului, când "oastea cerească se va scula cu mare vuiet, când lumea se va zgudui din temelii şi când războiul puterilor cereşti se va răsfrânge peste lumea întreagă" (manuscrisele de la Marea Moartă, cântec de binecuvântare). Spre deosebire de scrierile profeţilor, apocalipsele prezintă o viziune metaistorică a izbăvirii lui Israel, în care Mesia este adeseori descris ca o figură supraomenească. Deoarece "sfârşitul" apare ca ineluctabil, evoluţia istorică normală mai are puţină vreme să se desfăşoare, orice posibilitate de a schimba cursul istoriei prin căinţă fiind aşadar exclusă. Triumful binelui asupra răului nu se împlineşte total şi definitiv decât la apogeul procesului, ceea ce ilustrează o stare de spirit fatalistă.

Deşi apocalipsele evreieşti îşi au originea în profeţiile biblice, ele diferă radical de acestea atât în formă cât şi în conţinut. În vreme ce profeţii erau convinşi de inspiraţia lor divină atunci când interpretau marile evenimente ale vremii şi căutau soluţii imediate de acţiune, autorii apocaliptici se bizuiau pe autoritatea marilor personaje biblice pentru a-şi prezenta viziunile asupra trecutului şi/sau asupra viitorului de pe urmă. Spre deosebire de textele profetice, apocalipsele opun realităţii contemporane speranţa într-o intervenţie divină, neaşteptată şi miraculoasă, care ar aduce izbăvirea şi restaurarea lui Israel. Cu toate aceste diferenţe, unele concepte apocaliptice ca Ziua Domnului şi noua geneză, precum şi viziunile alegorice tălmăcite de un înger, provin în mod evident din tradiţia profetică (Zah. 9-14; Isa. 65, 17; Am. 5, 18).

Apocalipsele sunt, în general, scrieri savante, elaborate într-un cerc restrâns de înţelepţi. Totuşi, cel puţin unele din ele, cum ar fi Cartea lui Daniel, erau destinate unui public mai larg, chiar dacă nu au devenit niciodată opere realmente populare. Unii cercetători susţin că textele apocaliptice sunt mai aproape de literatura sapienţială decât de profeţi. Cu toate acestea, ele exprimă o înţelepciune supranaturală, rod al unei revelaţii divine, foarte deosebită de înţelepciunea empirică a unor cărţi ca Proverbele, Iov sau Eclesiastul.

Apocalipsele evreieşti din perioada anterioară Talmudului prezintă o serie de teme caracteristice care le deosebesc de celelalte genuri literare: 1. periodizarea istoriei, împărţirea ei cronologică în ere sau epoci fixate de Dumnezeu, la capătul cărora urmează era mesianică, aducând izbăvirea pentru cei aleşi şi restaurarea politică a lui Israel (cf. Apocalipsa lui Abraham şi Asemănările lui Enoh, ambele din sec. I e.n.); 2. angelologia, care descrie funcţiile numeroase şi majore ale îngerilor în calitate de mijlocitori între cer şi pământ, de călăuze ale călătoriilor şi viziunilor apocaliptice, de participanţi activi care îi ispitesc pe oameni şi-i îndeamnă să încalce legile divine şi, în fine, de membri ai curţii cereşti; 3. ştiinţa ocultă, un fel de cunoaştere inaccesibilă pe calea profeţiilor Scripturii sau a înţelepciunii inspirate; 4. călătoriile în afara lumii pământeşti şi ascensiunile la ceruri, cu viziunea tronului divin şi revelaţia vieţii veşnice individuale şi a Judecăţii de pe urmă (cf. Testamentul lui Levi şi 3 Baruh); 5. dualismul care, contrar monismului moral al Bibliei, unde răul apare ca o consecinţă a liberului arbitru omenesc, îl situează pe Satana ca o entitate metafizică, în fruntea unei oşti de îngeri revoltaţi împotriva supremaţiei divine, cauză a păcatului şi a răului din lume.

Aceste trăsături principale ale curentului apocaliptic s-au afirmat în perioada intertestamentară dinaintea anului 100 e.n. Rabinii Midraşului şi ai Talmudului şi le-au însuşit doar de manieră fragmentară şi nesistematică. Temele apocaliptice intrau în conflict cu o mulţime de alte concepţii eshatologice, reprezentate în textele rabinice. Pe de altă parte, tanaimii (v. Tana) priveau cu îngrijorare influenţa apocalipselor creştine şi gnostice şi avertizau poporul astfel: “Aceste scrieri ca şi cărţile ereticilor nu trebuie salvate în caz de incendiu, ba chiar trebuie arse oriunde s-ar afla, împreună cu numele divine aflate într-însele” (Şab. 116a).

În perioada sec. VII-X, în Ereţ Israel, ca şi în restul Orientului Mijlociu, literatura apocaliptică se distinge atât prin speculaţiile sale mesianice, cât şi prin tematica sa. În afara temelor clasice, apocalipsele medievale se caracterizează prin preocuparea de a descifra sensul mesianic al răsturnării imperiilor lumeşti şi al revanşei finale a lui Israel. Departe de a fi o teorie abstractă, Izbăvirea este văzută ca un proces inevitabil, aflat deja în curs şi care, deşi nu stă în puterea omului, este totuşi programat de Dumnezeu într-un viitor previzibil, în secolele următoare, influenţa unor scrieri populare ca Sefer Zerubabel (“Cartea lui Zorobabel”) se face simţită în unele Midraşim, în poezia lui Eleazar Kalir, în filozofia lui Saadia Gaon şi în mistica Merkava. În sec. al XVI-lea, în special ca urmare a expulzării evreilor din Spania şi Portugalia, un curent apocaliptic mesianic a înflorit în toată zona mediteraneană. Printre autorii reprezentativi, se remarcă Isaac Abravanel (1437-1508), care descoperă în Cartea lui Daniel o serie de referinţe indicând anul 1503 drept începutul erei mesianice. Altul, autorul anonim al lui Caf ha-ketoret (cca. 1500), crede că Psalmii sunt cântece de luptă pentru războaiele apocaliptice de la sfârşitul lumii. De notat pentru aceeaşi perioadă sunt tratatele lui Abraham ben Eliezer ha-Levi (cca. 1460-1528), rabin şi cabalist din Ierusalim, precum şi activitatea lui Solomon Molho (cca. 1501-1532) care pune bazele celei mai importante mişcări mesianice din istoria iudaică de după apariţia creştinismului: şabatianismul (vezi Şabatai Ţvi). De

asemenea, Cartea lui Enoh este menţionată de mai multe ori în Zohar, ceea ce relevă importanţa curentelor apocaliptice pentru înţelegerea Cabalei şi a hasidismului.

APOCRIFE ŞI PSEUDOEPIGRAFE

Culegeri de texte evreieşti, datând din vremea celui de-al Doilea Templu şi din perioada imediat următoare, care nu au fost incluse în canonul Bibliei iudaice. Lucrări de facturi şi concepţii diferite, ele au fost redactate iniţial în felurite limbi (ebraică, aramaică, greacă) şi în diverse locuri din Ereţ Israel şi din Egipt. Unele dintre ele s-au păstrat datorită includerii lor în canoanele unor biserici creştine. Apocrifele şi pseudoepigrafele sunt deosebit de importante pentru studiul iudaismului din perioada celui de-al Doilea Templu şi pentru înţelegerea textelor rabinice şi a începuturilor creştinismului.

Clasificarea acestor texte în două mari categorii, apocrife (cărţi "ascunse") şi pseudoepigrafe (cărţi atribuite altor persoane decât autorul lor real), se bazează pe modul în care au fost conservate şi pe statutul lor în diferitele biserici. Apocrifele au fost cuprinse în traducerea greacă a Bibliei, Septuaginta, şi în versiunea ei latină, Vulgata, elaborată de sfântul Ieronim, fiind sanctificate prin adoptarea lor în canonul creştin ortodox şi catolic. Aceste texte sunt: Tobit, Iudita, Baruh, Epistola lui Ieremia, Înţelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah sau Eclesiasticul, Înţelepciunea lui Solomon, 1 şi 2 Macabei, Ezra, precum şi o serie de adaosuri la cărţile Estera şi Daniel. Pseudoepigrafele s-au păstrat în unele Biserici, dar fără a fi incluse în canonul creştin. Nu există o listă unanim acceptată a acestor lucrări, mult mai numeroase decât apocrifele. Multe texte pseudoepigrafice conţin interpolări creştine, unele dintre ele fiind redactate de autori creştini, cu scopul de a modifica textele evreieşti din perioada celui de-al Doilea Templu. Învăţaţii evrei au respins apocrifele şi pseudoepigrafele, pe care Talmudul le numeşte sefarim hiţonim ("cărţi exterioare").

Ambele categorii de texte s-au păstrat nu doar în greacă sau latină. Unele ne-au parvenit în limbile diferitelor Biserici: etiopiana, armeană, siriană, slavonă. Altele s-au conservat în limba lor de origine: câteva în greacă şi una singură — Înţelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah sau Eclesiasticul — în ebraică. Versiunea originală a acesteia din urmă a fost descoperită la sfârşitul sec. al XIX-lea în Geniza din Cairo. Fragmente ebraice sau aramaice din alte lucrări s-au găsit printre manuscrisele de la Marea Moartă.

Apocrifele şi pseudoepigrafele sunt texte de diferite tipuri şi genuri literare, cele mai multe dintre ele paralele firului biblic. Există, în acest corpus neuniform, lucrări istorice de cea mai bună calitate sau doar pretins istorice, opere literare didactice, dramatice sau sapienţiale, lucrări filozofice, psalmi, revelaţii, profeţii precum şi texte care dezvoltă povestea unor figuri sau episoade biblice, insistând asupra altor aspecte decât cele incluse în Scriptură. Unele apocrife se vor a fi completări la anumite cărţi ale Bibliei.

În genul istoric, l Macabei, redactat iniţial în ebraică, este un document extrem de fiabil. Cartea prezintă istoria Haşmoneilor de la instalarea lui Antioh Epifanes pe tronul Siriei până la moartea lui Şimon Haşmoneul. 2 Macabei, versiune prescurtată a unei ample lucrări, se concentrează asupra campaniilor lui Iuda Macabeul şi face elogiul unor martiri legendari ca Hana şi cei şapte fii ai ei. Textul, scris la origine în greacă, este mai puţin fiabil decât 1 Macabei. În pofida denumirii sale, 3 Macabei, scriere pseudoepigrafică, nu se referă la istoria Haşmoneilor, ci la decretele regelui Ptolemeu al Egiptului cu privire la evreii din Alexandria. Este mai puţin o lucrare istorică şi mai mult

un roman religios, amintind de Epistola lui Aristeu, care istoriseşte cum s-a efectuat traducerea în greacă a Bibliei (Septuaginta). Scrisă în Egipt, cartea are un caracter apologetic, scopul ei fiind de a pune în evidenţă măreţia religiei iudaice.

Anumite pasaje din Înţelepciunea lui Solomon i-au fost atribuite chiar vestitului rege. Apocriful, anterior sec. I î.e.n., a fost redactat în greacă, în Alexandria, după cât se pare, şi poartă o evidentă amprentă elenistică. Eclesiasticul, influenţat ca stil şi ca idei de filozofia greacă, a fost scris în ebraică, în jurul anului 180 î.e.n., cel mai probabil la Ierusalim. Tradus în greacă de nepotul autorului, textul pseudoepigrafic a fost inclus în Septuaginta. Cuprinde proverbe şi alegorii, în genul Cărţii Proverbelor, şi face elogiul înţelepciunii reprezentată sub trăsături antropomorfîce. Influenţa greacă este deosebit de pronunţată în 4 Macabei. Lucrarea, scrisă în greacă, combină principiile iudaismului cu ideile filozofilor greci, în special stoici.

Multe apocrife şi pseudoepigrafe sunt reluări ale poveştilor Scripturii. Cartea Jubileelor, care descrie revelaţia lui Moise pe Muntele Sinai, reia naraţiunea biblică de la începutul Genezei până la primele capitole din Exod, însă cu diferite omisiuni, modificări şi adăugiri. Jubileele au fost scrise iniţial în ebraică. Fragmente din această versiune originală au fost descoperite la Qumran, dar textul integral ne-a parvenit într-o versiune etiopiana. Antichităţile biblice sau Pseudo-Filon, scriere atribuită în mod greşit lui Filon, reface traseul biblic de la Adam la regele David. Cartea lui Adam şi a Evei tratează în principal despre întâmplările traversate de cuplul primordial după izgonirea din grădina Edenului. Asineta, lucrare redactată în greacă, povesteşte pe larg căsătoria lui Iosif cu Asineta, fiica lui Potifar, pomenită în Cartea Genezei. Epistola lui Ieremia şi textele atribuite lui Baruh sunt dezvoltări ale istoriei biblice a profetului Ieremia. Înălţarea lui Isaia, care cuprinde numeroase interpolări creştine, descrie fuga profetului din Ierusalim şi uciderea lui de către Manase. Două cărţi apocrife, intitulate 1 şi 2 Ezra au în centrul lor câteva fragmente din Neemia, precum şi unele episoade din cartea biblică a lui Ezra. Un loc însemnat în literatura pseudoepigrafică îl ocupă “testamentele”, lucrări care redau ultimele cuvinte ale unor personaje biblice în ceasul morţii lor şi cuprind o serie de învăţături morale. Testamentele celor doisprezece patriarhi este cea mai importantă dintre ele.

Apocrifele aduc şi adaosuri la textul canonic al unor cărţi biblice. Astfel, completările la Cartea Esterei, redactate în limba greacă, constau din câteva capitole apologetice care adaugă o dimensiune religioasă naraţiunii şi îi sporesc conţinutul literar. Dintre adăugirile greceşti la Cartea lui Daniel, se disting două lucrări mai importante: Suzana sau Suzana şi bătrânii, istoria virtuoasei Suzana care, acuzată pe nedrept de doi bătrâni libidinoşi, este salvată de tânărul şi înţeleptul Daniel, şi Bel şi balaurul, satiră a idolatriei. Din aceeaşi categorie, merită pomenite Rugăciunea lui Manase şi Cântarea celor trei tineri, atribuită tovarăşilor lui Daniel care au ieşit nevătămaţi din cuptor.

Ca şi povestea Suzanei, cărţile apocrife Tobit şi Iudita fac parte din categoria ficţiunilor religioase cu scop didactic. Tobit zugrăveşte căminul ideal şi încercările prin care trece un evreu virtuos, exilat la Ninive, pe care îngerul Rafael îl ajută în lupta lui cu Asmodeu. Iudita este povestea eroică a unei femei, pe cât de frumoasă pe atât de însufleţită de patriotism, care izbuteşte să-l asasineze pe generalul Olofern, conducătorul oştii lui Nebucadneţar, salvând astfel poporul lui Israel de primejdia cotropirii străine. Ambele lucrări sunt foarte vechi, fiind redactate la începutul perioadei Haşmoneilor (cca. 160 î.e.n.) sau chiar mai înainte, către sfârşitul stăpânirii persane (sec. al IV-lea î.e.n.).

Apocrifele şi pseudoepigrafele sunt presărate cu numeroase rugăciuni şi imnuri. Unele sunt chiar culegeri de asemenea texte, amintind de Cartea Psalmilor. Un exemplu remarcabil printre acestea îl constituie Psalmii lui Solomon, lucrare care pare să fi fost redactată iniţial în ebraică. Rugăciunea Regelui Manase, un text de mică întindere, este povestea unui rege nevrednic care, dus în robie în Babilon, se căieşte şi-şi mărturiseşte greşelile.

Apocalipsele, alcătuite din viziuni şi revelaţii, erau unul din principalele genuri literare ale epocii. Există, printre pseudoepigrafe, multe lucrări apocaliptice atribuite unor personaje biblice, precum Enoh, căruia i se atribuie două revelaţii, cunoscute după numele limbii în care ni s-au transmis. Enohul etiopian (intitulat şi 1 Enoh) reuneşte mai multe scrieri, aparţinând unor perioade diferite. Unele pasaje, din care s-au găsit fragmente aramaice la Qumran, sunt anterioare vremii Haşmoneilor. Cartea cuprinde revelaţii cu privire la Judecata de apoi, un portret al lui Mesia, viziuni despre Şeol, Eden şi ceruri, o descriere simbolică a istoriei evreieşti, precum şi elemente de astrologie. Celălalt Enoh, care s-a conservat în slavonă, este tot o lucrare apocaliptică, prezentând înălţarea eroului prin cele şapte ceruri şi vieţile urmaşilor lui până la potop. Ca şi 1 Enoh, textul slavon, ale cărui origine şi vechime nu au putut fi stabilite, este compus din elemente disparate: speculaţii cosmologice, sfaturi morale, viziuni profetice. O altă lucrare de acest fel, Apocalipsa lui Abraham, s-a conservat într-o versiune creştină slavonă. Originalul evreiesc, care relata revelaţiile făcute lui Abraham de către îngerul Iohel, pare să fi fost compus în ebraică după distrugerea celui de-al Doilea Templu. La fel, un Ezra apocaliptic, denumit şi 4 Ezra, a fost probabil scris în Ereţ Israel după anul 70 e.n. Lui Baruh i s-au atribuit două lucrări apocaliptice — 2 şi 3 Baruh, primul conservat în siriană, celălalt în etiopiana — care se numără printre apocrifele de dată târzie.

Apocrifele şi pseudoepigrafele au fost create pe parcursul a patru secole (între 300 î.e.n. şi 100 e.n.). Cele mai vechi dintre ele datează de la sfârşitul dominaţiei persane, cele mai recente fiind ulterioare distrugerii celui de-al Doilea Templu. Apocrifele redau o imagine cuprinzătoare a modului de gândire din perioada celui de-al Doilea Templu în două din cele mai importante centre evreieşti ale vremii, Ereţ Israel şi Egipt. Textele reflectă o diversitate de curente filozofice şi de opinii religioase, influenţa persană fiind evidentă în cele mai vechi dintre ele. Alte lucrări vădesc o influenţă elenistică, iar unele poartă amprenta filozofiei greceşti, a celei stoice în special. Cele mai multe apocrife sunt preocupate de soarta poporului evreu în ansamblu, fără să ia în seamă controversele sectante. Un curent însemnat, izvorând din Egipt, urmărea elaborarea unor scrieri apologetice, parte dintre ele destinate unui public neevreu.

Dimpotrivă, unele texte pseudoepigrafice relevă influenţe sectante, în special Enoh şi Cartea Jubileelor, care conţin aluzii la un calendar lunar-solar, diferit de calendarul lunar utilizat de majoritatea evreilor. Abundenţa lucrărilor apocaliptice în rândul pseudoepigrafelor denotă existenţa unor cercuri care credeau în continuitatea revelaţiei divine şi care încercau să confere scrierilor lor o legitimitate biblică, atribuindu-le unor personaje din Scriptură.

Cu excepţia Eclesiasticului, citat în Talmud, apocrifele nu au primit girul rabinilor şi, drept urmare, s-au păstrat doar în bisericile creştine şi în biblioteca sectei de la Marea Moartă. Înţelepţii avea rezerve îndeosebi faţă de textele apocaliptice, fapt relevat de criticile lor la adresa cărţii lui Enoh, ca şi de avertismentele lor împotriva “cărţilor exterioare” şi împotriva încercărilor de a decela în el un sens ascuns (Sanh. 10, 1). În ciuda acestei atitudini, multe motive şi episoade specifice literaturi apocrife şi pseudoepigrafice pot fi întâlnite şi în Talmud ori în Midraş. Un Midraş târziu, din vremea cuceririi

arabe, Pirke de-Rabi Eliezer, conţine numeroase elemente de sorginte apocrifă, în timp ce literatura mistică veche a Hehalot dezvoltă motive apocaliptice de aceeaşi origine, atribuindu-i un rol important lui Enoh, eroul multor revelaţii pseudoepigrafice. O carte foarte răspândită în Evul Mediu, care se citea frecvent de Hanuca, era Meghilat Antiohas ("Sulul lui Antioh", intitulat şi "Sulul Haşmoneilor"), un extras din 1 Macabei datând din vremea gheonimilor. Descoperire; Eclesiasticului şi a Testamentului lui Levi în Geniza din Cairo a arătat că multe apocrife au continuat să circule până târziu şi în rândul evreilor în tot cursul Evului Mediu, discipolii multor învăţaţi au fost atraşi de apocrifele păstrate în alte limbi şi s-au preocupat să le traducă în ebraică. În Sefer Iosipon (sau "Pseudo-Iosif"), lucrare redactată în Italia în sec. al X-lea şi în parte anterior acestei date, autorul s-a folosit de apocrifele cuprinse în Vulgata. Midraş va-isau, reluare medievală a unor episoade din Testamentul lui Iuda şi Cartea Jubileelor, are la bază o traducere din greacă sau latină. Se cunosc de asemenea versiuni ebraice medievale ale cărţilor Iudita şi Tobit, iar în Geneza Raba, lucrare atribuită lui Rabi Moise ha-Darşan, apar citate din Testamentele celor doisprezece patriarhi. În epoca Renaşterii, Azaria del Rossi a tradus în ebraică Epistola lui Aristeu, stârnind interesul învăţaţilor evrei pentru apocrife şi pseudo-epigrafe. De la Emancipare încoace, o bună parte din aceste texte au fost publicate şi în ebraică.

APOLOGETICĂ ŞI POLEMICĂ

Apărarea unei credinţe şi respingerea atacurilor îndreptate împotriva ei. Apologetica evreiască pare să-şi fi făcut debutul în perioada elenistică, atunci când o serie de autori evrei au încercat să apere iudaismul împotriva criticilor eleniste şi păgâne. Apologia evreilor de Filon din Alexandria şi Contra lui Appion de Flavius Iosefus sunt două exemple celebre de asemenea scrieri. Apologeţii evrei din epoca elenistică se apărau împotriva acuzaţiilor, explicau caracterul iudaismului şi contraatacau, criticând păgânismul. Talmudul şi Midraşul cuprind, la rândul lor, pasaje apologetice, adeseori sub forma unor dezbateri imaginare între rabini şi păgâni (filozofi, oficialităţi şi chiar conducători politici), în care argumentele neevreilor sunt prezentate pentru a fi apoi respinse.

Ascensiunea creştinismului, apoi a islamului, a generat o bogată producţie de scrieri apologetice. Ecourile confruntărilor cu creştinismul se regăsesc în Talmud şi în conţinutul liturghiei, deşi aceste pasaje au fost adeseori eliminate de cenzura creştină. Exegeza talmudică modernă a pus în evidenţă aluzii apologetice, — anticreştine, de regulă —, neobservate până acum. Deşi nu dezvăluie explicit la cine se referă, fragmente precum acesta din Abahu: "Cine-ţi spune: «Eu sunt Dumnezeu» este un mincinos; cine-ţi spune: «Eu sunt Fiul omului» are să-i pară rău; cine-ţi spune: «Eu voi ajunge în rai» nu va ajunge acolo" (T.I., Taan. 2, 1.65f), conţin aluzii care nu puteau scăpa ascultătorilor contemporani.

În Evul Mediu, apologeţii evrei au avut de respins atacuri nu numai din partea altor religii, ci şi din partea unor secte evreieşti considerate eretice. Exemplul cel mai izbitor este acela al caraismului care, la un moment dat, ameninţa să devină un rival periculos pentru iudaismul rabinic. Replicile unor învăţaţi, în special cele ale lui Saadia Gaon (sec. al X-lea), au contribuit substanţial la scăderea suportului popular de care se bucurau ideile caraite, în această perioadă, evreii erau constrânşi să se angajeze în apologii verbale sub forma controverselor organizate de Biserică pentru compromiterea iudaismului. În paralel, texte apologetice se regăsesc, în scrierile multor învăţaţi evrei din Evul Mediu. Comentariul biblic al lui David Kimhi conţine numeroase digresiuni polemice anticreştine. Celebra carte a lui Iuda Halevi, Kuzari, bazată pe o dezbatere pretins istorică între un creştin, un musulman şi

un evreu, în urma căreia regele cazarilor hotărăşte să se convertească la iudaism, este de fapt o apologie a religiei evreieşti şi o critică la adresa creştinismului şi a islamului. Alte lucrări polemice sunt: Sefer ha-Brit de Iosif Kimhi care ia apărarea iudaismului şi subliniază excelenţa acestuia; Al tehi ka-avoteha, operă satirică, redactată la 1400 în Spania de Profiat Duran; Sefer ha-niţahon de Iom Tov Lipmann Mulhausen, rezumatul unei vechi dispute care avusese loc la Praga în sec. al XV-lea, şi mai ales Hizuc emuna a caraitului Isaac ben Abraham din Troki (sec. al XVI-lea). Tradusă în latină, cartea a cunoscut o mare răspândire în mediile creştine. O importantă literatură apologetică s-a dezvoltat de asemenea printre foştii marani imigraţi în nordul Europei care încercau să-şi convingă coreligionarii aflaţi într-o situaţie similară de superioritatea iudaismului faţă de creştinism. Vindiciae iudaeorum de Manase ben Israel (1656), destinată unui public neevreu, este un exemplu reprezentativ pentru acest gen de texte.

În al său Ierusalim (1783), Moise Mendelssohn răspunde la criticile aduse scrierilor lui precedente, suscitând dezbateri pătimaşe în lumea creştină. Totodată, modul în care Mendelssohn prezintă iudaismul avea să pregătească efectiv terenul pentru Emanciparea evreilor.

În secolele XIX-XX, acuzaţiile de omor ritual şi manifestările de antisemitism care au culminat cu nazismul au stârnit într-o oarecare măsură o reacţie apologetică în rândul evreilor. În acelaşi timp, Emanciparea, afirmarea naţionalismului evreiesc, în special a sionismului, şi acceptarea pluralismului religios şi cultural în majoritatea ţărilor cu importante comunităţi evreieşti după cel de-al doilea război mondial, precum şi noile relaţii iudeo-creştine, în care dialogul a luat locul polemicii, au diminuat rolul apologeticii în epoca modernă.

APOSTAZIE

Lepădarea de o religie în favoarea alteia. Biblia identifică pericolul şi avertizează: “Dacă fratele tău [...], prietenul tău pe care-l iubeşti ca pe tine însuţi [...] te aţâţă în taină, zicându-ţi: «Haidem şi să slujim altor dumnezei» [...], să nu te învoieşti şi să nu-l asculţi... ci să-l omori” (Deut. 13, 7.9-10). Toţi profeţii predică împotriva idolatriei care, în antichitate, nu era lucru rar printre israeliţi, fără să conducă totuşi la apostazia propriu-zisă, căci chiar şi idolatrii rămâneau credincioşi religiei lui Israel.

Prima consemnare a unui caz de apostazie organizată datează din epoca Haşmoneilor (sec. al II-lea î.e.n.). Sub influenţa stăpânirii greco-siriene, mulţi evrei, în special din clasele superioare, s-au elenizat treptat, părăsind religia strămoşilor lor. S-a mers chiar până la a aduce jertfe unor zei străini în Templul din Ierusalim. Sub conducerea clanului sacerdotal al Haşmoneilor, stăpânitorii străini au fost alungaţi şi tot poporul s-a întors la iudaism.

Câţiva evrei şi-au părăsit credinţa ulterior, în perioada ocupaţiei romane. Este cazul lui Tiberius Iulius Alexandros, un nepot al lui Filon din Alexandria, care a trecut la duşman şi a condus personal o unitate romană în timpul asedierii şi distrugerii Ierusalimului.

Următoarea problemă de acest fel s-a ivit o dată cu apariţia creştinismului. Iudeocreştinii au rămas iniţial în sânul poporului evreu, rupând însă cu timpul orice legătură cu iudaismul. Din momentul în care doctrina creştină a adoptat dogma întrupării şi a Treimii, concepte pe care evreii le considerau categoric idolatre, ruptura a devenit inevitabilă. La începutul erei creştine, o rugă suplimentară “împotriva apostaţilor şi a ereticilor”, compusă de Samuel ha-Katan, a fost adăugată celor 18

binecuvântări ale Amidei. S-ar putea ca versiunile mai vechi ale textului să fi conţinut referinţe explicite la nazarineni sau creştini (vezi Bircat ha-minim).

Înţelepţii făceau distincţie între apostazia din motive materiale şi apostazia din convingere. Ei îi deosebeau, de asemenea, pe cei convertiţi prin constrângere (anusuri) de cei care-şi lepădau credinţa de bunăvoie, din motive ideologice (meşumadim). Deşi condamnată, erezia se judecă nuanţat, în funcţie de gravitatea ei. Cel mai celebru eretic din Talmud este Elisa ben Avuia. Textul nu-l numeşte niciodată pe numele lui, ci numai "Celălalt", Aher.

În Evul Mediu, în special în ţările creştine, evreii au fost siliţi să se convertească sub ameninţarea morţii. Indiferent dacă-şi lepădaseră credinţa de frică sau din convingere, unii dintre convertiţi au devenit practicanţi zeloşi ai creştinismului. Aceşti meşumadim au fost de multe ori consideraţi experţi în obiceiurile şi practicile iudaice şi Biserica s-a slujit de ei în lupta împotriva Sinagogii. În controversele la care evreii erau obligaţi să participe la acea vreme, apărătorul cauzei creştine era adeseori un evreu convertit. Alţi convertiţi au fost folosiţi pentru a cenzura cărţile evreieşti (vezi Cenzură). Un exemplu notoriu este Johann Pfefferkorn (1469-1521?) care, din simplu măcelar cu cunoştinţe iudaice limitate, s-a trezit uns judecător peste cărţile rabinice. Efortul lui de a obţine confiscarea şi distrugerea tuturor exemplarelor Talmudului a eşuat.

În Spania, supuşi unor presiuni extraordinare (1391-1492), mulţi evrei s-au convertit de ochii lumii, în timp ce continuau să-şi cultive identitatea evreiască pe ascuns. Aceşti conversos sau "noi creştini" spanioli au fost porecliţi "marani", termen peiorativ care în spaniolă înseamnă "porci", însă sefarzii care nu-şi lepădaseră religia îi numeau anusim, "convertiţi cu forţa" (vezi supra). Maranii au fost victimele preferate ale Inchiziţiei din Spania şi Portugalia: orice persoană care, după primirea botezului, continua să respecte poruncile evreieşti, era considerată eretică şi risca să piară pe rug.

Au existat perioade relativ rare în care extremiştii musulmani (de ex., Almohazii în Africa de Nord şi în Spania, în sec. XII-XIII) i-au silit pe evrei, ca şi pe mulţi creştini, să treacă la islamism. Şi printre aceşti anusim, mulţi au dus o viaţă dublă, comportându-se public ca musulmani, în timp ce rămâneau credincioşi iudaismului la ei acasă.

O dată cu epoca Iluminismului şi a Emancipării mulţi evrei cultivaţi s-au convertit la creştinism văzând în acest act singura posibilitate de a reuşi în viaţă. Poetul evreu german Heinrich Heine (1797-1856) numea certificatul de botez "biletul de intrare în civilizaţia europeană". Alţii, sătui de cenuşiul existenţei din ghetou şi atraşi de farmecele "lumii exterioare", s-au lepădat de iudaism din convingere: unii dintre aceştia îi ponegreau deschis pe evreii care-şi păstraseră credinţa, în timp ce alţii, puţini la număr, au contribuit chiar la răspândirea antisemitismului. Convertirea era uneori şi o cale de a scăpa de impozitele pe care le percepeau comunităţile evreieşti.

Conform tradiţiei evreieşti, apostatul este considerat mort şi familia lui urmează prescripţiile de doliu în ceea ce-l priveşte. Când un apostat moare cu adevărat, nu se ţine doliu pentru el. Există o controversă halahică asupra procedurii prin care un evreu convertit poate reveni la iudaism. Mai exact, se pune întrebarea dacă acesta trebuie să îndeplinească o acţiune simbolică, de exemplu, o baie rituală (mikve), pentru a-şi redobândi statutul anterior. Oricum, din punctul de vedere al Halahei, un evreu convertit rămâne evreu. Cu toate rezervele sale faţă de divorţ, legea evreiască se arată indulgentă în cazul femeilor ai căror bărbaţi şi-au lepădat credinţa, facilitându-le divorţul pe considerentul că este mai bine pentru ele să divorţeze decât să fie soţiile unor apostaţi.

De-a lungul secolelor, creştinii au depus eforturi sistematice în vederea convertirii evreilor. Misionarii, adeseori ei înşişi apostaţi, erau personaje deosebit de temute şi de detestate în rândul comunităţilor evreieşti din Europa răsăriteană. Cu toate acestea, de la Holocaust încoace, Biserica catolică şi alte Biserici importante şi-au încetat campaniile de prozelitism printre evrei. Apostaţii nu sunt foarte mulţi la număr în lumea contemporană. Există totuşi unele grupuri şi culte marginale cum ar fi "evreii mesianici" sau "evreii pentru Isus", ai căror membri se consideră în continuare evrei, chiar dacă evreii înşişi tind să-i considere apostaţi.

ARAHIN

"Valori"

Al cincilea tratat al ordinului Kodaşim din Mişna. Cele nouă capitole ale sale tratează în principal despre legile privind închinarea bunurilor la Templu, fie că este vorba de animale, produse sau bani (cf. Lev. 27, 1-8.16-24; 25, 25-34). O dată închinate, acestea devin "sacre" şi nu mai pot fi folosite în scopuri profane decât după ce au fost răscumpărate. Ultimele trei capitole se referă la cumpărarea, vânzarea şi răscumpărarea bunurilor imobiliare închinate şi la regulile speciale legate de jubileu. Problematica din Arahin este reluată pe larg în Talmudul din Babilon şi în Tosefta.

ARAMAICĂ

Limbă aparţinând grupului semitic de nord. Ebraica, apropiată de ea, îi datorează scrierea pătrată (vezi Alfabet). Arameenii par să fi trăit iniţial în sud-estul Mesopotamiei, în ţinutul Ur de unde se trage familia lui Abraham (Gen. 11,31). În documentele acadiene, numele tribului, Casdim ("Ur al Casdimilor"), îi desemnează pe vorbitorii de aramaică, numiţi de acadieni "caldu" şi cunoscuţi ulterior sub denumirea de "caldeeni".

S-au găsit inscripţii în aramaică pe un teritoriu vast, care se întinde, în nord, până la Sam'al (în prezent, Zendjirli), dincolo de frontiera turcă, şi în sud, până în Siria unde, în vremea Primului Templu, existau state arameene. În Mesopotamia, aramaică s-a răspândit treptat, în parte şi datorită scrierii sale alfabetice, mai simplă decât scrierea cuneiformă şi adaptabilă la diferite tipuri de suporturi, spre deosebire de cuneiforme care se gravau pe tăbliţe de lut, coapte ulterior în cuptoare. Aramaică a constituit, de-a lungul timpului, liantul dintre diferitele populaţii mesopotamiene. Perşii, care domină Orientul Mijlociu începând din 538 î.e.n., şi-au însuşit-o, folosind-o în corespondenţa diplomatică. Dintre cărţile biblice, Daniel şi Ezra au fost redactate parţial în aramaică.

În perioada celui de-al Doilea Templu, evreii utilizau aramaică drept limbă internaţională pentru redactarea contractelor şi-au continuat s-o folosească până în zilele noastre în actele de căsătorie (ketuba) şi divorţ (ghet). Aramaică se regăseşte, de asemenea, în manuscrisele de la Marea Moartă unde apare în diferite texte şi în targumuri (traduceri aramaice ale Bibliei; vezi mai jos). Conform unei teorii controversate, la începuturile erei actuale, aramaică ar fi luat locul ebraicii ca limbă populară a evreilor din Palestina. Teoria este susţinută cu precădere de savanţii creştini, care afirmă că Evangheliile ar fi fost scrise iniţial în aramaică, invocând drept dovadă manuscrisele aramaice de la Marea Moartă şi vreo 10-12 cuvinte din Noul Testament, din care jumătate par să fie, de fapt, în ebraica mişnică. Crescut în Galileea, Isus ştia probabil aramaică, dar trebuie să fi cunoscut în egală măsură ebraica, de vreme ce Evangheliile îl prezintă ca un specialist în textele biblice. Nu se poate trage de aici nici o concluzie precisă cu privire la limba în care-şi ţinea predicile.

Targumul care însoţea lecturile din Biblie în sinagogă era o versiune aramaică, comentată a textelor respective. Secole de-a rândul, el s-a transmis pe cale orală, pe baza uzului curent sinagogal, citirea sa în sinagogi fiind interzisă de tradiţia rabinică. Cu toate acestea, manuscrisele de la Qumran şi povestea targumului după Iov, pe care Raban Gamaliel al II-lea l-a zidit la temelia Templului (Şab 115a), dovedesc că versiunile scrise existau din vremuri foarte vechi, fiind folosite fie pentru studiul individual, fie chiar pentru pregătirea slujbei sinagogale.

Din punct de vedere lingvistic, în primele secole ale erei actuale, în aramaică încep să apară deosebiri dialectale, atestate în literatura targumică, talmudică şi midraşică, precum şi în inscripţiile sinagogale din Ereţ Israel. Se disting astfel o aramaică "palestiniană" sau "din Iudeea", care este limba targumului Onkelos, şi o aramaică "galileeană", atestată în Talmudul din Ierusalim, midraşurile hagadice, targumul fragmentar palestinian şi targumul Pseudo-Ionatan la Tora. În ceea ce priveşte limba Talmudului babilonian, aceasta aparţine grupului aramaic oriental.

Aramaica intră în declin în Mesopotamia în cursul perioadei gaonice (600-1400 e.n.). După cucerirea musulmană din sec. al VII-lea , araba înlocuieşte treptat aramaica locală, inclusiv în rândul populaţiei evreieşti.

Unele componente ale liturghiei, cum ar fi Kadişul, se recită şi astăzi în aramaică. La fel, Kol Nidre, care prefaţează slujba de Iom Kipur, se spune în aramaică în majoritatea comunităţilor. Unele fragmente din Hagada de Pesah, cum este Ha lahma ania, sunt de asemenea în aramaică. În Evul Mediu, aramaică se păstrează în special în scrierile cabalistice, începând cu Zoharul (sf. sec. al XIII-lea), şi multe opere mistice evreieşti sunt redactate în această limbă.

Aramaica, în special cea a Talmudului babilonian, a contribuit la formarea vocabularului ebraic modern.

ARAMA, ISAAC BEN MOŞE

(cca. 1420-cca. 1494)

Filozof şi predicator născut în nordul Spaniei. A funcţionat ca rabin la Tarragona, apoi la Catalyud unde, pe lângă sarcinile lui rabinice şi comunitare, a fost şi conducător de ieşiva (academie talmudică). A părăsit Spania o dată cu toţi ceilalţi evrei în 1492 şi a murit în exil fie la Napoli, fie la Salonic. Principala lui operă este Akedat Iţhak ("Jertfa lui Isaac"), amplu comentariu filozofic asupra Pentateuhului, alcătuit din peste o sută de eseuri omiletice, pe baza pericopelor săptămânale din Tora. Fiecare comentariu (sau "poartă") este compus din două părţi: cercetare şi expunere. Expunerile constituie un corpus omiletic important, dar faima filozofică a lui Arama se întemeiază pe secţiunile de cercetare, în care autorul a examinat pe larg toate doctrinele şi credinţele iudaice. Textele vădesc o cunoaştere exhaustivă a operei înaintaşilor, începând cu Saadia Gaon, dar şi o bună familiarizare cu filozofii clasici greci, în original ca şi în traducere arabă. Deşi Maimonide era maestrul lui preferat, Arama îl contrazice adeseori, contestând aristotelismul şi afirmând primatul credinţei asupra raţiunii. Rareori original, Arama este, în schimb, un eclectic care culege acele concepţii teologice ce-i par a avea autoritate de etalon. Acest demers l-a consacrat drept un reprezentant de marcă al spiritului iudaic medieval. Dintre celelalte scrieri ale sale, se remarcă Hazut kaşa ("O viziune dificilă"), care tratează despre legătura dintre religie şi filozofie, precum şi comentariile lui la Pentateuh şi la Cartea Proverbelor.

ARHISYNAGOGOS

“Conducătorul sinagogii” (gr.)

Termen grecesc, utilizat în perioadele elenistică şi romană, pentru persoana care răspundea oficial de sinagogă şi era în acelaşi timp şeful comunităţii evreieşti. Vastele sale atribuţii acopereau de la clădirea sinagogii şi organizarea slujbelor până la problemele comunităţii în ansamblu. Termenul este consemnat în numeroase inscripţii din Ereţ Israel până la Roma şi era uneori acordat femeilor şi chiar copiilor ca titlu onorific. Alte inscripţii menţionează un pater synagogae (“tatăl sinagogii”) fie ca sinonim pentru arhisynagogos, fie ca titlu onorific, conferit unui funcţionar al comunităţii sau unui binefăcător din rândurile acesteia. Echivalentul feminin, mater synagogae (“mama sinagogii”), este de asemenea consemnat.

ARISTEU, EPISTOLA LUI

Lucrare pseudoepigrafică, redactată în greacă la Alexandria de un autor care se prezintă ca neevreu. Este singura atestare în scris a tradiţiei despre originea Septuagintei (traducerea grecească a Bibliei), care susţine că aceasta ar fi fost efectuată la Alexandria, la ordinul Regelui Ptolemeu al II-lea al Egiptului (283-247 î.e.n.) de către 72 de erudiţi, aduşi special din Iudeea în acest scop. Potrivit Epistolei, Ptolemeu ar fi comandat lucrarea din dorinţa de a-şi completa biblioteca personală, printre ale cărei 20 000 de volume din literatura sapienţială universală nu se aflau încă legile evreilor. Acestea fiind scrise cu “litere deosebite”, a trebui să se obţină, pentru traducere, concursul Marelui Preot Eleazar de la Ierusalim. Printre solii trimişi la Eleazar, s-ar fi numărat şi presupusul autor a Epistolei, Aristeu, care pare să se fi bucurat de o mare influenţă la curte.

Textul relatează despre comandarea traduceri de către Ptolemeu, scrisoarea trimisă lui Eleazar şi răspunsul acestuia, darul expediat de rege marelui preot, vizita delegaţiei la Ierusalim, sosirea erudiţilor la Alexandria, condiţiile în care s-a redactat traducerea şi modul în care a fost primită lucrarea atât de rege, cât şi de comunitatea evreiască locală.

Având în vedere tonul pronunţat proevreiesc al textului şi multitudinea informaţiilor specifice, cei mai mulţi specialişti cred că Epistola, atribuită unui observator păgân şi dezinteresat, contemporan cu Ptolemeu al II-lea, ar fi fost scrisă, în realitate, de un evreu din Alexandria, într-o perioadă ulterioară (cca. 200 î.e.n.). Unele anacronisme şi inexactitudini ale textului pledează de asemenea în favoarea unei redactări mai târzii. Scopul documentului era de întări autoritatea şi sacralitatea Septuagintei, ca şi de a clarifica poziţia evreilor faţă de cultura greacă.

ARISTOTELISM

Operele lui Aristotel (filozof grec din sec. al IV-lea î.e.n.), traduse în arabă, au exercitat o influenţă majoră asupra gândirii evreieşti, eliminând curentul neoplatonic, cu începere din a doua jumătate a sec. al XII-lea. Din acea epocă, evreii ca şi musulmanii văd în Aristotel filozoful prin excelenţă, cel care, spune Maimonide, “a atins cel mai înalt grad de perfecţiune intelectuală accesibil omului, după acela şi mai înalt al inspiraţiei profetice”. Aristotelismul este prezent încă din sec. al XII-lea în scrierile lui Abraham ibn Daud şi continuă să modeleze filozofia evreiască până la jumătatea sec. al XVI-lea. În sec. XIII-XIV, îşi face apariţia un contracurent antiintelectual, compus din tradiţionalişti şi cabalişti, printre care şi respectatul Hasdai Crescas.

Începând din sec. al IX-lea, pe tot parcursul epocii de aur a iudaismului spaniol, evreii din nordul Africii şi din Europa musulmană au avut acces la textele aristotelice prin intermediul traducerilor arabe, prescurtate dar fidele. După sec. al XII-lea, încep să apară şi versiuni ebraice, datorate evreilor din Europa creştină, care au contribuit substanţial la traducerea lui Aristotel în latină. Gânditorii medievali evrei au fost atraşi de aristotelism în special datorită conceptului său de divinitate, lipsit de orice antropomorfism. Pe de altă parte, teoriile gânditorului grec asupra eternităţii universului şi asupra lui Dumnezeu, văzut ca primum movens nemişcat, au fost respinse în măsura în care contraveneau concepţiei evreieşti tradiţionale cu privire la intervenţia activă a Creatorului în lume.

Filozofia lui Platon şi Aristotel, operă a filozofului arab Al-Farabi (sec. al X-lea), a slujit drept călăuză fundamentală pentru evreii şi musulmanii din generaţia sa, influenţând totodată, două secole mai târziu, gândirea lui Maimonide, principalul aristotelician evreu, care a încercat să împace doctrina Stagiritului cu revelaţia biblică. Spre deosebire de alţi gânditori care foloseau raţionamentele aristotelice pentru fundamentarea unor doctrine religioase, cum ar fi cele despre existenţa şi unitatea lui Dumnezeu, Maimonide conchide că doctrina tradiţională iudaică a creaţiei ex nihilo trebuia dedusă exclusiv din credinţa profetică (Călăuza 2, 15). Convins că minunile nu erau posibile decât cu condiţia să fi fost prevăzute în ordinea divină originară a lumii, Maimonide respinge conceptul aristotelician al eternităţii universului, care implică creaţia ca proces veşnic şi nu ca origine a unei substanţe primare. El contestă, în schimb, noţiunea tradiţională a providenţei individuale, în favoarea tezei aristotelice după care intervenţia divină are ca obiect nu individul, ci specia umană în ansamblu. Succesorii lui Maimonide au propus soluţii care să împace religia şi filozofia, dar gândirea lui a continuat să domine cu autoritate de-a lungul celor trei secole care au urmat.

Traducerile ebraice din comentariile arabului Averroes (1126-1198) au constituit, începând cu sec. al XIII-lea, principalul izvor de filozofie aristotelică al gânditorilor evrei. Unii dintre aceştia, ca Isaac Albalag, au criticat încercarea lui Maimonide de a invoca relatarea tradiţională a Genezei împotriva argumentelor prin care Aristotel demonstra eternitatea lumii.

Aristotel este unul din puţinii neevrei care figurează în legendele evreieşti. Flavius Iosefus menţionează relatările tradiţionale după care filozoful grec ar fi fost influenţat de contactul cu evreii (Contra Apionem 1, 176-182). Mai mulţi autori evrei din Evul Mediu şi din epoca Renaşterii, susţin că Aristotel s-ar fi convertit la iudaism, iar undeva se spune chiar că ar fi fost la origine evreu, de fel din neamul lui Beniamin. Unele scrieri apocrife atribuite lui Aristotel i-au atras şi preţuirea cabaliştilor.

ARTĂ

De-a lungul timpului, evreii au creat numeroase opere de artă atât în Ereţ Israel cât şi în diaspora. Până în epoca modernă, activitatea lor artistică se limita la împodobirea sinagogilor şi a obiectelor rituale care se utilizau de Şabat şi de sărbători, acasă şi la sinagogă. Obiectele de cult erau adeseori mostre de artă populară, puse în slujba vieţii religioase a individului, a familiei şi a societăţii. Astfel de obiecte puteau fi comandate şi unor meşteri neevrei, aşa încât uneori este imposibil de stabilit dacă artistul era sau nu evreu. Atitudinea legii biblice şi rabinice faţă de artă a fost întotdeauna ambivalentă. Pe de o parte, unele versete ale Bibliei interzic în mod expres picturile, sculpturile, chipurile “cioplite” sau sculptate (Ex. 20, 4; Deut. 5, 8). Expusă în detaliu în Deut. 4, 16-18, interdicţia se referă la reprezentarea oricărei făpturi — om, animal, peşte sau pasăre — şi are ca scop prevenirea idolatriei. Pe de altă parte, Biblia oferă exemple amănunţite de iscusinţă artistică şi

meşteşugărească în Ex. 31, 2-10, unde Beţalel este prezentat ca un om “plin de duhul lui Dumnezeu”, ales pentru a făuri Sanctuarul Domnului în deşert.

Sanctuarul însuşi a fost realizat conform poruncii divine şi Biblia descrie până în cele mai mici amănunte formele, culorile şi materialele utilizate. Era vorba în acest caz de o operă de artă în scop religios, spre deosebire de Viţelul de aur, care a fost nimicit ca simbol al idolatriei. Deşi Sanctuarul în sine este greu de reconstituit precis pe baza descrierii biblice, componentele lui au devenit motive curente în iconografia evreiască. Elemente ca stâlpii, sfeşnicul cu şapte braţe (menora) şi desenele ţesute pe perdeaua chivotului (parohet) se regăsesc de-a lungul epocilor în ornamentaţia diverselor obiecte de cult şi a chivoturilor sinagogale. Factura modestă, adeseori naivă, a artei populare evreieşti este rezultatul unor factori deopotrivă sociali şi religioşi. La originea acestor limitări artistice, se află fără îndoială teama de a nu desena sau ciopli forme care ar fi putut servi în scopuri idolatre. Spre deosebire de alte culturi, în care desenele şi statuile serveau în mod direct ca obiecte de veneraţie şi divinizare cu scopul de a reprezenta sursele sacrului într-o manieră palpabilă, iudaismul subliniază rolul decorativ al artei, concepută ca o “împodobire a poruncii” (hidur miţva).

Interzicerea creaţiei artistice a fost mai blândă sau mai severă în funcţie de împrejurări. În interpretarea opreliştii biblice, unii rabini erau mai flexibili, alţii, mai riguroşi. Climatul mai strict sau mai permisiv depindea de diferiţi factori ca sentimentul de imunitate spirituală şi de securitate al membrilor comunităţii, mediul social, politic şi cultural în care trăiau şi relaţiile lor cu autorităţile.

De la începutul secolului al XX-lea, cercetările arheologice au scos continuu la lumină vestigii de artă în cele mai diferite locuri, cum ar fi vechile sinagogi galileene de la Capernaum şi Horazin sau sinagoga de la Sardis, Turcia. Acestora li se adaugă pardoselile mozaicate ale unor sinagogi din sec. IV-VII e.n., în special cele de la Hammat-Tiberiada, Bet-Alpha, Gaza, Naaran şi Bet-Şean, în Israel, sau sinagoga de la Hamamet, Tunisia. O notă aparte o constituie sinagoga de la Dura-Europos, Siria, datând din sec. al IV-lea, ai cărei pereţi sunt acoperiţi de fresce, reprezentând scene biblice.

Înţelepţii au stabilit, în diferite epoci, ce anume era permis sau interzis din punct de vedere artistic. Unul din domeniile constant interzise a fost acela al reprezentărilor tridimensionale, dar se făcea distincţie între suprafeţele plate, cele în basorelief şi cele incizate. Sculptura liberă şi suprafeţele detaşate erau considerate ca vecine cu idolatria. Drept urmare, evreii s-au concentrat asupra altor tehnici ca mozaicul, manuscrisele ornate, gravura în metal, broderia, colajele de hârtie, la care se adăugau basoreliefurile de pe chivoturi şi de pe pietrele funerare. Dincolo de opreliştile religioase, nesiguranţa economică şi socială, expulzările repetate şi dările ridicate impuse evreilor i-au determinat pe artişti să evite arta monumentală şi să se concentreze asupra obiectelor portabile. S-au păstrat foarte puţine obiecte de cult datând din antichitate sau din Evul Mediu. Multe au fost probabil distruse. Pe de altă parte, din cauza neacceptării evreilor în breslele artistice ale Europei creştine, este posibil ca foarte puţini meşteri evrei să fi fost capabili să producă obiecte de cult de un înalt nivel artistic şi estetic. Printre obiectele rituale cele mai răspândite se numără podoabele pentru sulurile Legii (vezi Tora, Ornamentele -ei) şi sulul Esterei (Meghila), manuscrisele decorate, sfeşnicele de Hanuca, cupele de kiduş, menorele, cutiile de mirodenii, actele de căsătorie (ketubot) şi vesela pentru mesele de sărbătoare.

În ţările musulmane, mulţi meşteri evrei erau specializaţi în vase şi ustensile din argint şi aramă. În Europa răsăriteană, unde pădurile nu lipsesc, multe sinagogi erau împodobite cu remarcabile gravuri în lemn. Tot aici, unii meşteri evrei pictau în culori vii pereţii şi plafoanele sinagogilor. Minunate şcoli

de împodobire a manuscriselor au înflorit în Spania, Germania şi Italia. Una din cele mai răspândite cărţi ilustrate este Hagada de Paşte. Aceste manuscrise, pe care şi le comandau de regulă familiile avute, cuprindeau diferite imagini şi reprezentări de oameni din popor. În Germania medievală, personajele omeneşti erau uneori pictate cu capete de animale pentru a evita reprezentarea feţelor omeneşti. Arta manuscriselor ilustrate s-a menţinut la mare preţ şi după dezvoltarea tiparului în sec. al XV-lea.

Ornamentaţia obiectelor de cult se caracterizează în special prin compoziţii simetrice şi printr-o tradiţie simbolică neîntreruptă. În ciuda influenţelor culturale din mediul local neevreiesc, imaginile şi simbolurile respectă consensul general al gândirii evreieşti şi exprimă credinţa comună, împărtăşită de toată comunitatea. Motivele cele mai frecvent reprezentate pe obiectele de cult şi pe chivoturile sinagogilor sunt Sanctuarul, Templul şi Ierusalimul. Obiectele rituale care se găseau în Templu nu sunt cunoscute decât din descrierile biblice şi din sursele antice evreieşti. Se poate presupune că până şi cele mai vechi reprezentări cunoscute ale Templului, cele de pe monedele din vremea lui Bar Kohba, de exemplu, nu erau realizate după modelul real, ci după relatările bătrânilor care mai apucaseră clădirea. Cu toate acestea, de-a lungul timpului, reproducerile, de acum adesea idealizate, ale construcţiei Templului şi ale obiectelor sale de cult au devenit simboluri larg acceptate de masele evreieşti şi s-au transmis prin tradiţie de la o generaţie la alta. Pe lângă motivele Templului, cum sunt porticul, stâlpii, masa şi pâinile punerii înainte, menora cu şapte braţe, lighenele, cleştii, cornul de berbec (şofar) şi heruvimii, simbolismul vizual evreiesc s-a îmbogăţit ulterior cu numeroase ale motive, preluate din mediul cultural local şi integrate în sistemul general. Printre aceste motive care simbolizau legătura cu trecutul şi dorinţa de izbăvire fizică şi metafizică se numără leii, acvilele, vulturii şi alte vieţuitoare, semnele zodiacului şi gravurile de pe eţ haim (beţe de lemn pe care se înfăşoară sulurile Torei). Până în epoca modernă, cu greu se poate menţiona vreun nume de artist evreu, deşi sunt cunoscuţi câţiva din cei care desenau mozaicuri, decorau manuscrise, pictau sinagogi sau confecţionau obiecte de cult. Această situaţie s-a schimbat abia de la sfârşitul sec. al XVIII-lea, o dată cu Emanciparea şi Iluminismul. La acea vreme, evreii au început să se remarce în artă atât la nivel general, cât şi în arta cu specific evreiesc. Un pionier al artei evreieşti din secolul al XIX-lea a fost Moritz Oppenheimer (1799 - 1882), care lucra în Germania şi era renumit pentru redarea unor scene biblice, precum şi a ceremoniilor dedicate sărbătorilor evreieşti la sinagogă sau acasă. În aceeaşi perioadă, o dată cu abolirea restricţiilor arhitecturale (vezi Sinagogă), s-au construit grandioase sinagogi. Atât în proiectarea sinagogilor, cât şi în realizarea obiectelor rituale, s-au introdus şi aplicat valori estetice moderne. Evreii americani sunt autorii multor inovaţii în domeniul ornamentaţiei rituale şi mulţi din cei mai mari artişti americani, evrei şi neevrei, au contribuit la acest reviriment artistic care îmbină sacrul cu frumosul.

ARTICOLE DE CREZ, vezi CREZ, ARTICOLE DE.

ARVA CUŞIOT, vezi PATRU ÎNTREBĂRI.

ARVA MINIM, vezi PATRU SPECII.

ARVIT, vezi SLUJBA DE SEARĂ.

ASARA BE-TEVET, vezi TEVET, AS ARA BE-.

ASCETISM

Practică a lepădării de sine ca formă de disciplină spirituală. Ascetismul, sihăstria, renunţarea la bunurile materiale şi abstinenţa sunt valori religioase recunoscute în iudaism din vremurile biblice până în ziua de azi, deşi, începând din epoca talmudică, ascetismul extrem şi retragerea totală din comunitate au suscitat o puternică opoziţie.

În Biblie, ascetismul se manifestă prin legământul nazireatului, prin care omul se angajează să nu bea vin şi să nu se tundă pentru un interval anume de timp. Învăţaţii consemnează că practica nazireatului a persistat în toată perioada celui de-al Doilea Templu, în cursul căreia ascetismul a jucat un rol important în viaţa religioasă evreiască. În afară de legămintele individuale, existau la acea vreme comunităţi întregi, ca terapeuţii şi esenienii, care duceau o viaţă ascetică. Către sfârşitul acestei perioade, Filon menţionează ascetismul ca valoare religioasă şi ca modalitate a omului de a se apropia de Dumnezeu.

Sihăstria şi ascetismul de diferite tipuri au cunoscut o largă răspândire după distrugerea Templului (70 e.n.) şi înfrângerea răscoalei lui Bar Kohba (135 e.n.). "După distrugerea Templului, asceţii (peruşim) s-au înmulţit în Israel şi nu mâncau carne şi nu beau vin" (Tos. Sota 15, 11). Iudaismul rabinic care, în epoca ulterioară Templului, încerca să regrupeze viaţa evreiască în jurul comunităţii, condamna cu asprime aceste tendinţe. "La judecata de apoi, omul va da socoteală de plăcerile de care însuşi s-a lipsit" (T.I. Kid. 4, 12). Acestor peruşim, care se abţineau de la carne din cauza întreruperii jertfelor la Templu, Rabi Iehoşua le-a demonstrat absurditatea doliului împins la extrem: "Ar trebui oare să nu mai mâncăm nici smochine nici struguri, deoarece primele roade se aduceau la Templu de Şavuot? Ar trebui să nu mai mâncăm pâine? Ar trebui să nu mai bem apă, pentru că apa se aducea ca ofrandă de Sucot?" (Tos. Sota 15, 12).

Începând din epoca talmudică, forma de ascetism acceptată în iudaism este postul colectiv sau individual. Unii înţelepţi practicau ascetismul şi detaşarea de bunurile materiale, dar, ca tendinţă dominantă, legea evreiască respinge ascetismul exagerat şi sihăstria. Ea condamnă, de asemenea, abstinenţa sexuală şi celibatul, care nu erau prescrise nici măcar nazireilor. Cu toate acestea, unele grupuri eseniene practicau un astfel de mod de viaţă. Ben Azai, care îmbrăţişase burlăcia şi spunea: "Lasă-i pe alţii să facă copii, sufletul meu este îndrăgostit de Tora" (Iev. 63b), era o excepţie printre rabinii Talmudului.

Condamnarea formelor exagerate de ascetism a persistat în tot cursul Evului Mediu şi, drept urmare, iudaismul nu a produs grupuri de asceţi de felul sufiţilor musulmani ori al călugărilor şi al pustnicilor creştini. Totuşi, tendinţele ascetice nu au dispărut niciodată complet din sânul iudaismului iar practicile musulmane şi creştine de acest tip îşi fac simţit impactul în scrierile unor autori evrei. Influenţa sufiţilor este foarte evidentă la Bahia ibn Pakuda, la Abraham, fiul lui Maimonide, şi la Abraham bar Haia. Alţi filozofi, ca Iuda Halevi şi Maimonide însuşi, au criticat cu vehemenţă excesele ascetice.

Influenţaţi poate de creştinism, haside Aşchenaz (pietişti din Germania medievală) priveau cu multă bunăvoinţă ascetismul. La rândul lor, Iuda he-Hasid şi Eleazar din Worms au indicat în scrierile lor că, în anumite condiţii, lepădarea de bunurile materiale poate conduce la căinţă.

În secolul al XVI-lea, cabaliştii de la Safed au îmbrăţişat unele obiceiuri de înfrânare, împrumutate de la pietiştii germani; aceste practici au exercitat o influenţă asupra tendinţelor ascetice răspândite printre evreii est-europeni în cursul ultimelor secole.

Dacă la creştini şi musulmani ascetismul se asocia cu misticismul, în iudaism, misticii Cabalei nu practicau lepădarea de sine. Cabala consideră trupul şi lumea pământeană drept reflectări ale lumii divine, aşa încât privaţiunile impuse trupului sau desprinderea de viaţa cea de toate zilele nu au nici o valoare religioasă. Totuşi, unele curente ca mistica Hehalot şi Cabala profetică recurgeau la anumite practici de înfrânare cu scopul de a atinge iluminarea mistică.

ASIMILARE

Acest cuvânt foarte obişnuit poate avea conotaţii diametral opuse. Poate fi vorba de o asimilare activă, prin care societatea sau individul absoarbe forţe exterioare, care-i consolidează propria identitate şi devin parte integrantă a acestei identităţi în ochii generaţiilor ulterioare. Există însă şi o asimilare pasivă, al cărei obiect lasă forţele exterioare să-i modifice sau să-i distrugă identitatea. Istoria evreilor oferă numeroase exemple de asimilare activă în diferite domenii ca limba, muzica, alimentaţia sau îmbrăcămintea. Totuşi, pentru evrei, asimilarea a însemnat cel mai adesea înlocuirea unor practici considerate sacre până atunci cu altele, împrumutate din mediul înconjurător neevreiesc, până la absorbirea completă a populaţiei evreieşti în acest mediu. Un exemplu edificator îl constituie transformarea vieţii evreieşti din Europa în urma Revoluţiei franceze. Până la acel moment, evreii din Europa trăiseră ca un corp separat, grupaţi în cartierele lor, cu posibilităţi de muncă limitate, practicând o religie pe care vecinii o priveau cu ostilitate, vorbind propria lor limbă şi comportându-se după propriile lor legi. Statutul lor depindea de bunul plac al autorităţilor, dar speranţa izbăvirii mesianice îi determina să se dezintereseze de viaţa politică din jur şi compensa pe plan psihologic situaţia lor nefericită. Diferenţierea pe cale ereditară nu era proprie numai evreilor. În aceste condiţii, filozofii iluminişti din sec. al XVIII-lea au formulat dezideratul unei societăţi în care toţi oamenii să se bucure în mod egal de libertate, să trăiască potrivit aceloraşi legi şi să se afle în acelaşi raport cu statul. Astfel, pentru a beneficia de aceleaşi condiţii ca majoritatea populaţiei, evreii nu ar fi fost obligaţi să îmbrăţişeze religia majorităţii: religia era o problemă care nu interesa statul şi societatea.

Moise Mendelssohn (1729-1783) a fost promotorul acestui ideal pentru evreii europeni iar Revoluţia franceză a creat premisele politice pentru punerea sa în practică. Mendelssohn a subliniat importanţa educaţiei laice şi a deprinderii limbii vorbite de majoritatea populaţiei. Revoluţia franceză le-a acordat evreilor statutul de cetăţeni cu drepturi egale, dizolvând structurile lor corporatiste separate. Această transformare a devenit semnul distinctiv al Emancipării. De acum înainte, activitatea comunitară evreiască oficială avea să se limiteze la aspectele strict religioase, cultul însuşi fiind, ca toate celelalte culte, sub controlul guvernului.

Factorii educativi şi politici au erodat rapid adeziunea evreilor la propriile lor tradiţii în domenii ca limba, vestimentaţia şi respectarea legii rabinice, în acelaşi timp, dinamica economică a accentuat impactul mediului neevreiesc asupra stilului de viaţă al evreilor.

În Europa Centrală, Emanciparea a evoluat mai greu. De regulă, drepturile civice au fost acordate mai uşor decât cele politice, ridicarea ultimelor bariere fiind întârziată de o recrudescenţă a naţionalismului german. Aceste greutăţi nu au descurajat tendinţele asimilaţioniste. Mulţi evrei s-au simţit stimulaţi în dorinţa lor de a dovedi că erau demni de a fi primiţi în sânul naţiunii majoritare. În domeniul religiei, această evoluţie a fost unul din factorii care au condus la apariţia iudaismului reformat. Tot astfel se explică, în parte, ascensiunea neoortodoxiei care a înlocuit vechiul iudaism tradiţional al Europei Centrale.

Curentul asimilaţionist a întâmpinat obstacole şi mai puternice în Europa de Est. Aici, evreii nu erau un mic grup izolat în sânul unei mari culturi locale. Evreii erau unul din numeroasele grupuri etnice ale regiunii şi nu aveau nici un motiv să se lase asimilaţi de unii sau de alţii.

Tentativele stângace de rusificare, promovate de guvernul ţarist, şi bănuiala unor motivaţii prozelitiste au dus la o rigidizare a tradiţionalismului evreiesc. Această poziţie a dat naştere la un contracurent manifestat prin dorinţa de a cultiva ştiinţele laice, amplificarea naţionalismului evreiesc şi adeziunea la mişcările revoluţionare, care au sfârşit prin a slăbi autoritatea iudaismului tradiţional. Migraţia evreilor din Europa răsăriteană către Apus la sfârşitul sec. al XIX-lea nu poate fi pusă pe seama forţelor asimilaţioniste. Totuşi, graba cu care numeroşi emigranţi s-au lepădat de vestimentaţia lor tradiţională lasă să se întrevadă o oarecare influenţă a acestor forţe.

Statele Unite au constituit exemplul cel mai elocvent de “societate deschisă” la care aspirau iluminiştii. Stratificarea juridică, pe care Europa o moştenise de la societatea feudală, nu exista în America şi ar fi fost chiar în contradicţie cu sistemul politic american. Era dreptul fiecărui evreu de a adera sau nu la comunitatea evreiască. Structura comunitară tradiţională nu-şi avea locul în America şi abandonarea iudaismului tradiţional era o problemă de opţiune personală. Deşi iudaismul reformat a încercat să limiteze elanul asimilaţionist, forţele favorabile asimilării s-au dovedit suficient de influente pentru a determina în cele din urmă ceea ce s-a numit “protestantizarea” sinagogii.

La două secole după Revoluţia franceză, curentul s-a inversat şi s-a concretizat într-o opoziţie faţă de societatea liberală, promovată de epoca Luminilor. Dorinţa afirmării unei identităţi evreieşti distincte a devenit predominantă. Crearea Statului Israel (1948), susţinut cu entuziasm de comunităţile din diaspora, este dovada incontestabilă a acestui nou curent. Grupările evreieşti socialiste şi cosmopolite au dispărut o dată cu comunităţile est-europene care le alimentau. Iudaismul reformat american a întors spatele asimilării şi a început să cultive identitatea etnică evreiască. În acelaşi timp, profitând de caracterul deschis al sistemului american, o parte a iudaismului ortodox încearcă să reconstruiască o structură similară acelui corpus separatum care a existat cândva în Europa. Aceeaşi tendinţă se face parţial simţită în rândul ortodoxiei israeliene.

Dezavuată sub aspect ideologic, asimilarea funcţionează din plin în practică. După Holocaust, lumea a devenit primitoare pentru evrei şi datele concrete, în special procentul ridicat al căsătoriilor mixte, demonstrează că mulţi sunt sensibili la farmecele asimilării.

ASTROLOGIE

Studiul astrelor, bazat pe credinţa că ele au o influenţă asupra vieţii oamenilor. Iudaismul tradiţional nu a avut o atitudine omogenă în privinţa astrologiei, deşi majoritatea marilor rabini par s-o fi acceptat, îndeosebi în Evul Mediu, dar şi mai târziu. Controversa cu privire la eficacitatea astrologiei îşi găseşte ecoul şi în Talmudul babilonian, pe vremea căruia astrologia făcea corp comun cu astronomia. Astfel, în Şab.156a, Rabi Ioşua ben Levi spune că o persoană născută duminica va fi sau totalmente virtuoasă sau totalmente rea, deoarece în prima zi a Genezei au fost create atât lumina cât şi întunericul. În mod similar, faptul de a fi fost născut într-o zi sau alta a săptămânii atrăgea după sine anumite caracteristici proprii zilei respective. Rabi Hanina nu împărtăşea părerea lui Ioşua ben Levi. Fără să pună în discuţie ipoteza în ansamblu, el susţine că ora şi nu ziua naşterii este determinantă pentru caracterul individului, fiecare parte a zilei fiind dominată diferit de soare sau de planete. Spre deosebire de aceştia, Rabi Iohanan respinge însăşi ideea unor momente favorabile, cel

puţin în ceea ce-i priveşte pe evrei. Evreii, spune el, “nu au mazel” (Şab. 156a). Termenul mazel, care a dobândit ulterior înţelesul de “noroc”, însemna la origine “semn al zodiacului”. Se spunea pe atunci că Israel se află sub influenţa planetei Saturn. În ansamblu, Talmudul crede că stelele joacă un rol în destinul omului, dar adaugă că, prin faptele lui, evreul este în stare să-şi schimbe soarta pe care acestea i-o dictează.

Talmudul cuprinde mai multe pasaje care sugerează că anumite momente sunt mai favorabile decât altele. Astfel, în Şab. 129b, Samuel stabileşte date precise când nu este bine să-ţi iei sânge. La întrebarea de ce oamenii obişnuiesc totuşi să-şi ia sânge vinerea, chiar dacă astrele se întâmplă să fie nefavorabile, Talmudul răspunde că, de vreme ce aşa s-a încetăţenit obiceiul, “Domnul îi păzeşte pe cei naivi” (Ps. 116, 6). Urme ale credinţei în momente faste şi nefaste persistă în legea iudaică posterioară, de exemplu, în legea care spune că “de la începutul lunii Av, evreul care are un proces cu un neevreu trebuie să încerce să-l amâne, fiindcă nu este o perioadă propice” (Ş.Ar., O.H. 551, 1), deoarece Ierusalimul şi Templul au fost nimicite în această lună.

Printre partizanii cei mai cunoscuţi ai astrologiei, s-au numărat Saadia Gaon, care a introdus elemente astrologice în scrierile lui, Solomon ibn Gabirol, Abraham ibn Ezra şi Nahmanide. Deşi nu respingea astrologia, Levi ben Gherşom era de părere că astrologii nu sunt capabili să interpreteze corect semnele astrelor. Rabi Iuda Loew din Praga s-a ocupat personal cu astrologia, împreună cu prietenul lui, astronomul şi astrologul Tycho Brahe. Zoharul mistic consideră validitatea astrologiei drept un adevăr axiomatic.

Maimonide a fost principalul adversar al astrologiei, pe care a combătut-o mai ales în Mişne Tom. În capitolul “Legile idolatriei” (11, 9), Maimonide scrie: “Este interzis să prezici timpurile (favorabile ori nefavorabile), fie şi numai pentru a da socoteală de aceste minciuni, deoarece naivul crede că sunt lucruri adevărate, venind din gura unui înţelept. Cine se bagă în astrologie şi îşi planifică munca sau călătoriile după verdictul cititorilor în stele, este pasibil de pedeapsa cu biciul, căci Biblia spune: «Să nu practicaţi ghicitul sau vrăjitoria» (Lev. 19, 26).” După ce trece în revistă alte activităţi similare, Maimonide ajunge la următoarea concluzie: “Toate acestea sunt minciuni şi înşelătorii, cu ajutorul cărora vechii închinători la stele înşelau popoarele ca să li se supună. Nu se cuvine ca israeliţii, care sunt înţelepţi, să se lase conduşi de asemenea vicleşuguri şi să creadă măcar o clipă că ele ar putea să aibă vreo valoare.” Şi adaugă: “Cine crede în aceste practici şi în altele de acest fel şi-şi spune în sinea lui că ele sunt adevărate şi înţelepte, chiar dacă Tora le interzice, este un nerod şi un nebun.” În altă parte, Maimonide observă că popoarele care se ocupau cu astrologia erau, în special, caldeenii şi egiptenii, în timp ce marii gânditori greci resping cu toţii astrologia ca lipsită de temei. Una din rarele urme ale astrologiei care s-au păstrat în uzul curent este expresia evreiască universală Mazel tov (“noroc bun”), care, tradusă ad litteram, înseamnă “Să ai o constelaţie bună”. Este însă greu de crezut că oamenii au în vedere sensul ei literal atunci când o rostesc.

AŞAMNU

“Am păcătuit”

Cuvânt de început al “spovedaniei scurte”, care se rosteşte de zece ori de Iom Kipur, începând cu slujba de după amiază din ajun, până la slujba de încheiere (neila). Ca şi Al het, o spovedanie mai detaliată, Aşamnu este concepută sub formă de acrostih alfabetic, numai că ultima literă a alfabetului

ebraic (tav) se repetă de trei ori spre a se acoperi toate cazurile de greşeli morale în număr de 24. La fel ca Al het, şi această spovedanie (vidui) este compusă la persoana întâi plural pentru a sublinia răspunderea colectivă. Cel care o rosteşte se loveşte de obicei cu pumnul în piept la fiecare păcat enumerat. Textul tradiţional derivă din confesiunea pe care marele preot o rostea în Templu de Iom Kipur (vezi Avoda), extinsă ulterior pentru a cuprinde un număr sporit de slăbiciuni omeneşti. Nu sunt cuprinse totuşi crima şi cruzimea, deoarece înţelepţii au considerat că evreii nu ar fi fost capabili să comită asemenea păcate. Acest vidui prescurtat este inclus în slihot pe tot parcursul perioadei de pocăinţă, care începe înainte de Roş Haşana. Sub influenţa practicilor cabaliste, Aşamnu este folosit, în unele rituri, ca introducere pentru rugăciunea Tahnun, care se rosteşte în zilele lucrătoare. Obiceiurile diferă în această privinţă: aşchenazii din Israel, sefarzii şi alţii îl adaugă la Tahnun lunea şi joia, în timp ce evreii hasidici îl spun în fiecare zi. Evreii reformaţi îl rostesc numai de Iom Kipur şi doar într-o versiune prescurtată.

Aşamnu

Am păcătuit, am fost perfizi, am înşelat, am calomniat, l-am pervertit pe aproapele nostru şi l-am îndemnat la rău; am fost îngâmfaţi şi violenţi; am spus minciuni şi am dat sfaturi rele; am negat adevărul şi am proferat insulte; ne-am răsculat împotriva Ta, am hulit şi am fost surzi la glasul Tău; am fost perverşi, nedrepţi, asupritori şi nemiloşi; am făptuit cu răutate; l-am rătăcit pe aproapele nostru şi am comis urâciuni; am căzut în greşeală şi i-am tras şi pe alţii după noi.

AŞCHENAZI

Descendenţi ai unei populaţii evreieşti care, la începutul Evului Mediu, era răspândită pe tot cuprinsul Europei de Nord-Vest. Categorie predominantă numeric în iudaismul mondial, aşchenazii sunt de multe secole diferenţiaţi de sefarzi şi de comunităţile evreieşti orientale prin obiceiuri, mentalităţi, patrimoniu cultural şi tradiţii religioase. În Biblia ebraică, Aşchenaz este numele unui nepot al lui Iafet şi strănepot al lui Noe (Gen. 10, 1-3; 1 Cron. 1, 4-6); termenul este de asemenea folosit pentru a desemna teritoriul unui popor (sciţii?), situat la nord de Mesopotamia (Ier. 51, 27). Izvoarele talmudice (Ioma 10a) şi, mai târziu, cartea de rugăciuni a lui Amram Gaon (sec. al IX-lea) identifică Germamia sau Germania cu Gomer, tatăl lui Aşchenaz. La fel, Raşi foloseşte termenul Aşchenaz, atunci când se referă la ţara sau la limba germană. La vremea aceea (sec. al XI-lea), cuvântul ajunsese să desemneze Lotharingia sau Lother, în limbaj rabinic, regiune care îngloba mai multe părţi ale vechiului imperiu carolingian (nord-estul Franţei, Lorena, Flandra şi Renania), unde evreii vorbitori de franceză sau germană veche îşi formaseră un stil propriu de viaţă socio-religioasă. Între 1050 şi 1300, aceste comunităţi evreieşti aşchenaze sau “germane” au fost predominante în Franţa (cu excepţia Provenţei), Anglia, Ţările de Jos, Germania de la vest de Elba, Elveţia şi nordul Italiei. Expulzaţi din Anglia (1290), apoi din Franţa (1306, 1394), aşchenazii şi-au căutat adăpost în Germania, Austria şi Polonia. Prigoanele frecvente, atât în Germania (sec. XIII-XIV) cât şi în Polonia-Lituania (masacrele cătăceşti din 1648-1649), i-au mânat pe urmaşii lor spre alte zone ale Europei şi chiar mai departe. Faptul că numele de “Aşchenazi” se întâlneşte azi îndeosebi printre evreii de origine turcă sau nord-africană este doar una din mărturiile acestei istorii agitate. Caracteristica fundamentală a iudaismului medieval franco-german a constituit-o adoptarea riturilor liturgice derivate din vechiul corpus “palestinian”, mai curând decât din cel “babilonian”. Succesiunea şi formularea multor rugăciuni se deosebeau substanţial de cele uzitate printre evreii din Spania,

Portugalia şi Provenţa, precum şi printre cei din Orient (vezi Liturghie; Nusah); cu timpul, aşchenazii şi-au creat forme distincte de imnuri liturgice (piyut), de elegii (kinot) şi de rugăciuni de pocăinţă (slihot). Interpretarea melodică a textelor biblice (vezi Cantilaţie) era şi ea foarte diferită în Europa orientală faţă de cea curentă în Occident. Legenda spune că aceste tradiţii au fost aduse înspre nord, în "Aşchenaz", din Apulia, o regiune din sudul Italiei. Povestea i-a inspirat o glumă celebră lui Rabenu Iaacov Tam, care spunea, parafrazându-l pe Isaia (2, 3): "Căci de la Bari a ieşit Legea şi din Otranto, cuvântul Domnului." Ritul francez şi englez dinainte de expulzare s-a păstrat în Mahzor Vitry din sec. al XI-lea şi în Eţ haim, compilaţie aparţinând rabinului Iaacov Hazan al Londrei (sec. al XIII-lea). Vestigii din acest rit s-au menţinut până nu de mult în ritualul micilor comunităţi evreieşti din Asti, Fossano şi Moncalvo, din nordul Italiei.

Valurile de emigraţii succesive, tenacitatea conservatorismului religios şi inventarea tiparului au făcut ca ritul aşchenaz, minuţios transmis din generaţie în generaţie, să se răspândească din Renania medievală până în Europa centrală şi răsăriteană, unde a primit denumirea de minhag Polin, "ritul polonez". Cu mici variaţiuni regionale, el stă şi azi la baza cultului practicat în sinagogile aşchenaze din lumea întreagă. Hasidismul, mişcare populară apărută în sec. al XVIII-lea, a adoptat ritul lui Isaac Luria, parţial sefard, dar cu un puternic conţinut liturgic aşchenaz. Hasidimii, ca şi adversarii lor tradiţionali, mitnagdimii, împărtăşesc aceeaşi moştenire muzicală de nigunim mi-Sinai, melodii tradiţionale pe care, din Evul Mediu încoace, s-au intonat neîncetat nenumărate rugăciuni.

Spre deosebire de sefarzi, care şi-au creat o viaţă culturală liberă, adeseori mai tolerantă şi mai "deschisă", aşchenazii — siliţi de împrejurările istorice, în special de restricţiile impuse de mediul creştin, au tins spre practici şi mentalităţi mai înguste şi mai riguroase. În lumea aşchenază, studiile talmudice s-au intensificat de la o epocă la alta şi de la o ţară la alta. Raşi a stabilit norme de învăţământ, completate cu comentarii asupra Bibliei şi Talmudului, de o importanţă deosebită. Haside Aşchenaz, mişcare pietistă şi mistică, născută în Germania în sec. al XIII-lea, a încurajat înclinaţia spre martiraj (kiduş ha-Şem). Rabenu Gherşom Meor ha-Gola a impus printre evreii Europei creştine monogamia şi a luat măsuri pentru protejarea femeilor împotriva divorţurilor arbitrare.

În ciuda diferenţelor liturgice şi de altă natură, aşchenazii şi sefarzii au întreţinut de-a lungul secolelor o relaţie fructuoasă. Operele lui Raşi şi ale şcolii sale erau foarte admirate în Spania. Printre "germanii" care s-au stabilit sau au exercitat o influenţă personală în mediul sefard, s-au numărat Moise ben Iacob din Coucy, predicator cu o mare forţă de convingere, şi Aşer ben Iehiel, care a dobândit chiar autoritatea rabinică supremă. Fiul acestuia din urmă, Iacob ben Aşer , este autorul unei importante opere juridice (halahice), Arba turim, care i-a inspirat lui Iosif Caro schema codului sefard de referinţă Şulhan aruh. Regulile şi practicile aşchenaze au fost adăugate ulterior la codul lui Caro de Moise Isserles. Marii învăţaţi spanioli au avut, la rândul lor, un puternic impact asupra aşchenazilor. Maimonide a influenţat, se pare, mişcarea haside Aşchenaz. De altfel, Maimonide, alături de Abraham ibn Ezra şi de maeştrii cabalişti sefarzi, s-a bucurat constant de faimă în nordul Europei. Aceste influenţe reciproce au persistat, mai mult sau mai puţin intense, până în epoca modernă.

Aşchenazii s-au distins cu timpul printr-o strictă respectare a Halahei (legea iudaică). În cadrul sistemului lor de autonomie comunitară, aşchenazii şi-au înfiinţat un aşa-numit "Consiliu al celor patru ţări" (Vaad arba ha-araţot), care a dăinuit şi a prosperat timp de două secole (cca. 1550-1764) în Polonia şi Lituania, reglementând toate aspectele vieţii comunitare, economice şi religioase

evreieşti în spaţiul care avea să devină bastionul ortodoxiei iudaice europene. Rabinul local era adeseori şi daian (judecător), av bet din (preşedinte al tribunalului religios) sau conducător de ieşiva (academie rabinică). Se încuraja studierea zilnică a Torei, se acorda un respect deosebit obiceiului local (minhag) şi, în ciuda restricţiilor economice şi a prigoanelor periodice, evreii aşchenazi au întreţinut un înalt nivel de educaţie, mai înalt decât al populaţiei creştine în mijlocul căreia trăiau.

"Civilizaţia" complexă, care s-a clădit astfel — cu obiceiuri şi tradiţii proprii, cu norme juridice, cu valori etice şi religioase specifice, cu instituţii sociale şi un "mod de viaţă" consacrat — a fost forţa vitală care le-a permis aşchenazilor să supravieţuiască şi să-şi construiască noi comunităţi din Germania în Polonia şi în Rusia, iar de acolo înspre Europa occidentală, spre America, spre Ereţ Israel şi alte colţuri ale lumii.

Limba idiş a constituit patrimoniul incomparabil al aşchenazilor, servind de peste o mie de ani drept lingua franca între evrei ori încotro soarta le poartă paşii.

Începând din sec. al XVIII-lea, aşchenazii i-au depăşit numeric pe sefarzi pe plan mondial, apoi de la sfârşitul sec. al XIX-lea exodul lor masiv din Rusia ţaristă a modificat componenţa multor comunităţi evreieşti din Occident. În ajunul celui de-al doilea război mondial (1939), aşchenazii reprezentau 90% din populaţia evreiască a globului. Această preponderenţă strivitoare, deşi redusă de Şoa, de asimilare, de căsătoriile mixte şi de declinul natalităţii, se menţine şi astăzi. Cu toate acestea, în Statul Israel, sefarzii şi evreii orientali alcătuiesc majoritatea, chiar dacă la o mică diferenţă. Aşchenazii au pus bazele marelui rabinat centralizat din Europa Occidentală, Commonwealth-ul britanic şi Israel. Tot ei s-au aflat la originea şi la conducerea unor mişcări ca hasidismul, Haskala şi sionismul politic, lucru în mare măsură valabil şi pentru principalele trei curente religioase moderne: iudaismul reformat, neoortodoxia şi iudaismul conservator. Aşchenazii reprezintă majoritatea în mai toate comunităţile evreieşti din Europa, exceptând Franţa, unde imigraţia masivă din nordul Africii din anii '50-'60 a răsturnat proporţia. Aşchenazii sunt, de asemenea, majoritari în Africa de Sud şi în Australia. Pentru date suplimentare, vezi "Schiţă de istorie a poporului evreu" la sfârşitul volumului.

AŞER, vezi TRIBURI, CELE DOUĂSPREZECE.

AŞER BEN IEHIEL

(cca. 1250-1327)

Autor de coduri de legi şi talmudist, cunoscut şi sub acronimele de Roş şi Aşri. Născut în Germania, a fost cel mai ilustru discipol al rabinului Meir din Rothenburg, pe care l-a urmat la cârma iudaismului german. În 1303, părăseşte Germania, probabil în urma unui şantaj exercitat de autorităţi care râvneau să pună mâna pe averea lui. Se refugiază în Spania, unde petrece un an la Barcelona, după care, la recomandarea lui Solomon Adret, este numit rabin de Toledo, funcţie în care avea să se impună ca principala autoritate spirituală a iudaismului spaniol. Tribunalul condus de el primeşte jurisdicţie deplină din partea guvernului şi poate ordona pedepse aspre, mergând până la mutilare în cazul delatorilor.

Aşer introduce în Spania mentalitatea strictă şi îngustă a şcolii franco-germane şi ia decizii riguroase în problemele juridice. El răspândeşte totodată învăţăturile şi metodele tosafiştilor, contribuind hotărâtor la reorientarea iudaismului spaniol, până atunci preocupat îndeosebi de ştiinţă, către studiul Talmudului. Combate cunoaşterea profană, în special filozofia, pe motiv că aceasta, fiind

bazată pe o cercetare critică, nu poate fi armonizată cu tradiţia religioasă. A compus comentarii cu privire la patru tratate talmudice, precum şi glose, cunoscute sub titlul de Tosafot ha-Roş (“Adăugirile lui Rabi Aşer”), la şaptesprezece tratate ale Talmudului. A scris de asemenea comentarii asupra Mişnei şi peste o mie de responsa, care constituie o bogată sursă documentară pentru istoria iudaismului spaniol. Renumele lui se întemeiază însă pe un cod de legi, Piske ha-Roş (“Deciziile lui Rabi Aşer”), care, ca şi codul lui Isaac Alfasi, îşi propune să-i înveţe pe specialişti cum se poate deduce o hotărâre juridică direct din Talmud. Codul cuprinde numai legile în vigoare în Ereţ Israel. Spre deosebire de Mişne Tora a lui Maimonide, lucrarea consemnează principalele opinii într-o problemă, împreună cu demonstraţiile respective, şi arată cum se poate obţine hotărârea finală. Recunoscută de generaţiile ulterioare drept o lucrare de referinţă în domeniu, Piske ha-Roş va sta la baza codului Turim, elaborat de fiul autorului, Iacob ben-Aşer. Viziunea etică a rabinului din Toledo, puternic influenţată de haside Aşchenaz, îşi găseşte expresia în Hanhagat ha-Roş, una din cele mai cunoscute opere ale literaturii etice evreieşti.

AŞI

(cca.335 - cca.427)

Amora babilonian din generaţia a şasea. Rav Aşi, zis şi Rabana, a învăţat pe lângă principalii erudiţi ai generaţiei precedente, inclusiv Rav Papi, Rav Kahana şi Rava. A condus timp de aproape jumătate de secol (375-cca. 424 e.n.) academia din Sura, pe care a mutat-o în apropiere, la Mata Mehasia, şi a reorganizat-o, redându-i strălucirea de odinioară (vezi Academii). Şcoala atrăgea sute de studenţi, în special în aşa-numitele luni de kala — Adar şi Elul. De la Iuda ha-Nasi, nu se mai pomenise atâta ştiinţă şi atâta prestigiu într-o singură persoană, spune Talmudul. Când vorbeşte de “prestigiu”, Talmudul se referă deopotrivă la autoritatea fără rival a lui Aşi, la relaţiile cordiale pe care le întreţinea cu regele persan Şahpur din dinastia Sasanizilor şi la averea lui considerabilă — lucru rar pentru un învăţat. Renumele lui Aşi peste veacuri este legat de rolul lui în redactarea Talmudului babilonian. Lui Aşi şi Ravina li se atribuie “desăvârşirea învăţăturii” (B.M. 86a). Conform tradiţiei, aceasta ar însemna că au fost coredactori, dar cercetări recente au pus sub semnul întrebării această interpretare. Mai verosimil, conform acestor cercetări, ar fi că Aşi şi Ravina au adunat un material halahic suplimentar şi au oferit versiunea amoraitică definitivă a Mişnei, lăsând redactarea Talmudului babilonian în seama urmaşilor.

AŞKENAZI, ŢVI HIRSCH BEN IAACOV

(cca. 1660 - 1718)

Rabin, specialist în Halaha, cunoscut şi sub numele de “Haham Ţvi”. S-a format sub călăuzirea tatălui său şi a bunicului pe linie maternă, care amândoi se refugiaseră din Vilnius în Ungaria în timpul răscoalei cazacilor. La şaisprezece ani, scrie întâiul lui responsum. Studiază apoi trei ani (1676— 1679) la Salonic şi Belgrad, unde se familiarizează cu obiceiurile şi procedurile sefarde, din care-şi însuşeşte câteva. Sefarzii îi acordă titlul de “haham” (“înţelept”), la care el însuşi îşi adaugă numele de “Aşkenazi”. Reîntors în capitala Ungariei, la Buda, este cumplit lovit de soartă: soţia şi copilul îi sunt ucişi în timpul asediului austriac asupra oraşului (1686). El reuşeşte însă să fugă la Saraievo unde este numit haham. Trei ani mai târziu, descoperă că părinţii lui supravieţuiseră asediului graţie evreilor din Berlin care le plătiseră răscumpărarea. Se căsătoreşte a doua oară cu Sara, fiica lui R. Meşulam Zalman Neumark-Mirels, preşedintele tribunalului rabinic din Altona, Hamburg şi Wandsbeck. Stabilit

la Altona, ocupă funcţia de profesor până la moartea socrului său, în 1707, când îi urmează acestuia ca rabin al triplei comunităţi Altona-Hamburg-Wandsbeck. Demisionează însă după numai doi ani în urma unei controverse halahice.

În 1710, este ales mare rabin al comunităţii aşchenaze din Amsterdam. Culegerea de responsa pe care o publică aici în 1712 îi aduce calde elogii din partea rabinilor portughezi ai oraşului. Dar noi dificultăţi apar o dată cu sosirea la Amsterdam a lui Nehemia Haion, un discipol al lui Şabatai Ţvi, care cere sprijinul comunităţii portugheze locale pentru răspândirea propriilor lui scrieri (1713). De teamă că însuşi rabinul lor, Solomon Ailon, ar putea simpatiza cu şabatianismul, notabilităţile sefarde i se adresează lui Aşkenazi, rugându-l să ia o decizie. Acesta se pronunţă împotriva lui Haion, îi interzice publicaţiile şi-l excomunică. Furios de a nu fi fost consultat, Ailon denaturează conflictul iniţial, făcând din el o problemă de prestigiu între sefarzi şi aşchenazi. O comisie prezidată de Ailon respinge toate acuzaţiile la adresa lui Haion. În 1714, devenit ţinta unor atacuri grosolane, Haham Ţvi îşi părăseşte postul. Călătoreşte la Londra şi la Emden, apoi se îndreaptă spre Polonia şi, în 1718, devine rabin la Lemberg (Lvov) unde moare patru luni mai târziu.

Principala lui operă halahică este volumul de responsa, intitulat Haham Ţvi. Cartea reflectă viaţa agitată şi experienţele nefericite ale autorului, tratând şi unele probleme neobişnuite, de exemplu, dacă David Nieto, hahamul din Londra, era sau nu spinozist ori dacă un golem poate fi pus la socoteală pentru completarea cvorumului de rugăciune.

AŞMONEI, vezi HAŞMONEI.

AŞRE

“Ferice de cei”

Cuvântul de început al unui imn de laudă Domnului, reprezentând fragmentul din Cartea Psalmilor care se citeşte zilnic în timpul slujbei evreieşti. Imnul este compus din două versete de introducere, începând fiecare prin Aşre (Ps. 84, 5; 144, 15), urmate de Psalmul 145 şi de un verset de încheiere (Ps. 115, 18). Cercetătorii Bibliei au studiat cu deosebită atenţie structura şi conţinutul Psalmului 145, construit sub forma unui acrostih alfabetic cu excepţia literei ebraice nun care lipseşte. Versetele acestui psalm proclamă, rând pe rând, măreţia (1-6), mărinimia (7-10) şi slava lui Dumnezeu (11-13), precum şi bunăvoinţa lui permanentă faţă de cei care-l cinstesc (14-21). Repetiţia cuvântului kol (“toţi”) subliniază suveranitatea imanentă a lui Dumnezeu. O versiune antică a Psalmului 145, descoperită printre manuscrisele de la Marea Moartă, cuprinde şi răspunsuri, ceea ce denotă că utilizarea liturgică a textului ar putea data încă din vremea celui de-al Doilea Templu. Această versiune conţine şi versetul care începe cu nun, completând lacuna semnalată mai sus.

Potrivit învăţăturii rabinice, cine recită acest psalm de trei ori pe zi “şi-a asigurat viaţa în lumea care va să vină” (Ber. 4b). Contextul indică a-proape cert că versetele preliminare (Aşre) au fost aşezate în deschiderea Ps. 145 încă din primele secole ale erei noastre. Imnul se recită de două ori în timpul slujbei de dimineaţă, înaintea slujbei de după amiază (exceptând ritul aşchenaz de Iom Kipur), înainte de neila în ziua de Kipur şi după slihot, în perioada de pocăinţă care începe înainte de Roş Haşana. În cursul slujbei de dimineaţă, unii aşchenazi îşi ating tfilinul când recită versetul 16, în timp ce sefarzii fac un gest simbolic cu palmele. De Şabat şi de sărbători, primele şi ultimele versete se intonează pe

o melodie tradiţională. În multe sinagogi ortodoxe şi conservatoare din Occident, întregul pasaj este cântat în cor de cei de faţă sau interpretat de un cor. Reformaţii îl recită de multe ori în limba locală.

Aşre

Ferice de cei ce locuiesc în casa Ta, căci ei Te vor lăuda din nou. Selah! Ferice de poporul care are o astfel de soartă. Ferice de poporul al cărui Dumnezeu este Domnul.

Psalm. Al lui David. Te voi înălţa, Dumnezeule, împăratul meu, şi voi binecuvânta Numele Tău în veci de veci. În fiecare zi, Te voi binecuvânta şi voi lăuda Numele Tău în veci de veci. Mare este Domnul şi lăudat la nesfârşit şi măreţia Lui n-are hotar. Vârstă după vârstă preamăreşte lucrările Tale şi una alteia îşi vestesc faptele Tale cele mari. Te voi preamări, strălucire a slavei, şi voi chibzui la minunile Tale. Ele mărturisesc puterea isprăvilor Tale înfricoşate. Voi povesti de măreţia Ta. Ele trezesc amintirea bunătăţii tale nemărginite şi laudă dreptatea Ta. Domnul este milostiv şi îndurător, îndelung răbdător şi mare în iertare. Domnul este bun cu toţi oamenii şi îndurarea Lui se întinde peste toate lucrările Sale. Toate lucrările Tale, Doamne, îţi arată recunoştinţă şi toţi credincioşii Tăi Te binecuvântează. Ei mărturisesc slava împărăţiei Tale şi vorbesc de faptele Tale cele mari, ca să afle fiii omului de faptele Tale cele mari şi de slava strălucită a împărăţiei Tale. Împărăţia Ta este împărăţia veşnică şi stăpânirea Ta durează peste vârste. Domnul îi sprijină pe cei ce cad şi îi îndreaptă pe cei încovoiaţi. Ochii tuturor nădăjduiesc la Tine şi Tu le dai pâinea lor la vreme. Tu îţi deschizi palmele şi saturi cu bunăvoinţă tot ce are viaţă. Drept este Domnul în toate căile Lui şi plin de milostivire în toate lucrările Lui. Domnul este aproape de toţi cei ce-L cheamă neprefăcut. El împlineşte dorinţa celor ce-L slăvesc. El aude plângerea lor şi-i izbăveşte. Domnul îi păzeşte pe toţi cei ce-L iubesc, dar îi va nimici pe toţi cei răi. Gura mea va rosti lauda Domnului şi toată făptura va binecuvânta Numele Lui cel sfânt în veci de veci.

Şi noi, noi îl vom binecuvânta pe Domnul de acum şi până în veac. Aleluia!

ATA BEHARTANU, vezi POPOR ALES.

ATA EHAD

“Tu eşti unic”

Rugăciune compusă în perioada gaonică (cca. 800) în Babilonia, a cărei primă frază este inspirată din 1 Cron. 17, 20. La Amida slujbei din după amiaza de Şabat, ea prefaţează rugăciunea de binecuvântare a zilei de odihnă şi joacă deci acelaşi rol ca Ata kidaşta (“Tu ai sfinţit...”) în slujba serii de Şabat, ca Ismah Moşe (“Moise se veseleşte...”) la şahrit, în dimineaţa de Şabat, şi ca Ticanta Şabat (“Tu ai înfiinţat Şabatul...”) în slujba suplimentară. Ata Ehad proclamă tripla legătură dintre Dumnezeul unic, poporul său ales şi sfântul Şabat. Credinţa că patriarhii lui Israel respectau ziua de Şabat este împrumutată din Midraş. Rugăciunea schiţează fericirea rezervată evreilor practicanţi pe lumea cealaltă. Aşchenazii cântă de obicei cea mai mare parte a rugăciunii pe o melodie tradiţională, transmisă cu dragoste din generaţie în generaţie.

Ata Ehad

Dumnezeul meu, Tu eşti unic, Numele Tău este unic şi care neam este unic pe pământ ca poporul Tău, Israel? O dată cu Legea, Tu ai dat poporului Tău glorie şi măreţie, o cunună de izbăvire, linişte şi sfinţenie. Abraham se veseleşte, Isaac triumfă, Iacob şi fiii săi gustă odihna, dar al dragostei Tale, odihna virtuţii şi a credincioşiei, a păcii şi a siguranţei. Copiii Tăi să recunoască şi să mărturisească, Doamne, că de la Tine este aceasta zi solemnă şi să sfinţească în această zi Numele Tău!

ATA HORETA LA-DAAT

"Ţi-a fost dat să vezi"

Începutul unui grupaj de versete biblice, rostite la slujbele de seară şi de dimineaţă în ziua de Simhat Tora (sărbătoarea bucuriei Legii) înainte de scoaterea sulurilor din chivot. Ata horeta la-daat (Deut. 4, 35) introduce o lungă serie de versete (Ps. 136, 4; 86, 8; 104, 31; etc; nu toate comunităţile respectă aceeaşi ordine), care se citesc înainte de începerea procesiunilor (hakafot) în jurul sinagogii. Versetele aduc slavă şi mulţumire lui Dumnezeu, îl imploră să împlinească rugăciunile lui Israel şi exprimă speranţa de izbăvire a poporului. Fiecare verset este recitat în canon, întâi de către cantor sau de cel care conduce rugăciunea, apoi de toţi credincioşii. La aşchenazi, există obiceiul de a distribui versetele mai multor credincioşi care le rostesc cu glas tare, după care ceilalţi le răspund. Conform unui vechi obicei, astăzi căzut în desuetudine, cinstea de a repartiza versetele se negocia la licitaţie de o manieră aproape comică, adeseori în idiş, banii rezultaţi fiind folosiţi în scopuri caritabile. Aşchenazii din lumea întreagă cântă Ata horeta la-daat pe o melodie tradiţională, asemănătoare celei pe care se cântă rugăciunea de Purim atunci când se citeşte sulul Esterei. Sefarzii şi hasidimii citesc Ata horeta, într-o versiune mai scurtă, şi la slujbele din dimineţile de Şabat şi de sărbători când se scot sulurile din chivot.

ATEISM, vezi AGNOSTICISM ŞI ATEISM.

ATRIBUTE DIVINE, vezi DUMNEZEU.

AUFRUFEN, vezi TORA, CITIREA -EI

AUTOPSIE ŞI DISECŢIE

Legile biblice cuprind prevederi speciale cu privire la respectul datorat persoanelor defuncte. Filozofia subiacentă este că omul a fost creat "după chipul lui Dumnezeu" (Gen. 1, 27), deci trebuie tratat cu cea mai mare deferenţă chiar şi după moarte.

Pe lângă obligaţia absolută de a îngropa morţii, Halaha respinge explicit practicarea autopsiei, luând ca bază interdicţia biblică de a desfigura sau de a batjocori un cadavru (nivul ha-met). Ambele prevederi sunt deduse din versete biblice (Deut. 21, 22-23). Există şi o lege aparte care interzice să se tragă orice fel de foloase de pe urma unui cadavru (A. Z. 29b). Sunt sute de responsa pe această temă în literatura rabinică. Poziţia cea mai răspândită printre rabini cu privire la legea nivul ha-met este de a interzice categoric orice mutilare a unui cadavru, indiferent de motiv. Cu toate acestea autopsia poate fi autorizată pentru salvarea unei vieţi (vezi Pikuah nefeş), când necesitatea prevalează asupra interdicţiei. În acest caz, pikuah nefeş poate să însemne: extragerea post mortem a unor organe în vederea unui transplant care poate salva viaţa unei persoane, verificarea efectului unor medicamente utilizate la alţi pacienţi, studierea unor maladii familiale grave atunci când alţi membri

în viaţă ai familiei ar putea fi afectaţi şi obţinerea dovezilor necesare pentru arestarea unui criminal atunci când o anchetă este în curs.

Multe responsa se referă la autorizarea disecţiilor anatomice integrale. O serie de autorităţi au recomandat o atitudine mai flexibilă faţă de realizarea unor examene post mortem limitate. Drept urmare, când se impune un examen medical suplimentar, este de preferat să se obţină un diagnostic post mortem printr-o procedură care să mutileze cât mai puţin cadavrul, decât să se recurgă la o disecţie completă. Pornind de la această premisă, examenele post mortem limitate sunt frecvent autorizate.

AUTORITATE RABINICĂ

Putere conferită rabinilor de a conduce viaţa religioasă a poporului. Din punctul de vedere al iudaismului, Tora cuprinde atât legea scrisă cât şi legea orală. Interpretarea celei dintâi, transmiterea şi aplicarea celei din urmă au fost întotdeauna prerogativele unor autorităţi rabinice calificate. Potrivit tradiţiei evreieşti, Moise a primit legea orală pe Muntele Sinai şi i-a transmis-o mai departe lui Iosua. Lanţul tradiţiei a continuat apoi, fără întrerupere, cu Bătrânii, profeţii şi membrii Marii Adunări (Avot 1, 1). În sfârşit, tradiţia a fost primită şi transmisă de la o generaţie la alta de înţelepciunea rabinică.

Maimonide a împărţit legea orală în cinci categorii, toate de competenţa autorităţii rabinice. În primul rând, legea orală defineşte unii termeni care figurează în legea scrisă. De exemplu, Pentateuhul spune că, în prima zi de Sucot, se iau “fructe din pomul de cinste” (Lev. 23, 40), dar nu precizează despre ce fructe este vorba. Legea orală arată că Tora se referă la etrog (“chitră”). Această definiţie şi multe altele au fost fidel transmise de rabini din generaţie în generaţie şi nu pot fi puse la îndoială. Cea de-a doua categorie, denumită Halaha le-Moşe mi-Sinai, cuprinde ansamblul legilor cunoscute numai prin intermediul tradiţiei orale. Aici se încadrează, de exemplu, regula după care sulul Legii trebuie scris pe pergament şi aceea că tfilin trebuie să fie negre.

Din cea de-a treia categorie fac parte legile deduse pe cale raţională cu ajutorul hermeneuticii tradiţionale. Această metodă a fost utilizată de rabini avizaţi în vremea când Marele Tribunal (Bet Din ha-gadol sau Sanhedrin) funcţiona la Ierusalim. Rabinii Marelui Tribunal aveau autoritate legislativă şi toţi evreii erau obligaţi să se conformeze hotărârilor lor. După părerea lui Maimonide (M.T., Mamrim 1, 1), “cine crede în Moise, învăţătorul nostru, şi în Tora lui trebuie să se încreadă (în rabinii Marelui Tribunal) şi să se bizuie pe ei în problemele religioase”. În cea de-a patra categorie se află decretele rabinice destinate să asigure respectarea Scripturii. Rabinii au competenţa de a promulga noi interdicţii pentru a împiedica poporul să se abată de la legile Torei (vezi Ghezera).

Hotărârile şi obiceiurile menite să perfecţioneze aplicarea prescripţiilor religioase (vezi Takana) alcătuiesc cea de-a cincea categorie. Rabinii din fiecare generaţie sunt autorizaţi să emită decrete de natură să consolideze viaţa religioasă a comunităţilor lor.

După distrugerea Ierusalimului de către romani în anul 70 e.n., Iohanan ben Zakai a înfiinţat un centru de autoritate rabinică la Iavne. După înfrângerea răscoalei lui Bar Kohba (135 e.n.), menţinerea unui organ rabinic, universal recunoscut, a devenit foarte anevoioasă. O dată cu ridicarea unei populaţii evreieşti numeroase şi bine educate în Babilon şi datorită condiţiilor tot mai dificile din Ereţ Israel, autoritatea rabinică nu s-a mai exercitat de către un unic tribunal, ci de către o serie de

mari învăţaţi şi de academiile fondate de ei atât în Ereţ Israel cât şi în Babilonia. Acest proces de descentralizare a continuat de-a lungul secolelor peste tot unde s-au stabilit evreii. Deşi autoritatea lor a devenit mai mult locală sau regională, marii conducători rabinici s-au bucurat de o largă adeziune şi hotărârile lor au fost scrupulos respectate în toată lumea evreiască (vezi Posekim; Responsa). Aceşti rabini, denumiţi ghedole hador ("mai marii generaţiei lor"), şi-au menţinut energic autoritatea în chestiunile halahice. Talmudul (B.M. 59b) relatează o dispută în care opinia lui Rabi Eliezer a fost respinsă de toţi colegii săi. Eliezer a cerut atunci diverse minuni cereşti întru acreditarea poziţiei lui. S-a auzit chiar un glas din cer (bat kol) care i-a dat dreptate. Atunci Rabi Ioşua ben Hanania, care reprezenta opinia majorităţii, a declarat ferm: "Tora nu este în cer; noi nu dăm importanţă unui glas ceresc." Cu alte cuvinte, o dată ce Tora a fost dăruită lui Israel, numai rabinii au fost (şi sunt) în măsură să stabilească Halaha. Nici o minune sau voce cerească nu poate fi luată în considerare, ci legea trebuie să urmeze opinia majorităţii înţelepţilor autorizaţi, care vor judeca problemele expuse cu maxima competenţă de care sunt capabili.

Tradiţia rabinică arată că primii înţelepţi (Rişonim) sunt mai autorizaţi decât cei din urmă (Ahronim). Cu atât mai mare era autoritatea unui înţelept cu cât acesta fusese mai aproape de revelaţia de pe Sinai. Literatura rabinică tinde să-i glorifice pe primii înţelepţi, cărora le atribuie o înţelepciune superioară şi chiar o inspiraţie divină. Cu toate acestea, aplicarea concretă a Halahei se întemeiază pe hotărârile unor autorităţi mai recente. Se consideră că înţelepţii de dată mai recentă cunosc integral învăţăturile predecesorilor lor şi deci sunt cei mai în măsură să aplice aceste învăţături în lumea în care trăiesc.

Fiecare rabin erudit, oricât respect ar avea pentru autorităţile de dinaintea lui şi pentru propriii lui învăţători, trebuie totuşi să studieze la rândul lui sursele halahice. Când analizează un caz care i-a fost supus spre deliberare, el nu se poate mulţumi să stabilească legea numai pe baza deciziilor emise de alţii. Dacă are probe suficiente pentru a contesta hotărârile unor autorităţi care l-au precedat, el are dreptul să se pronunţe într-un sens contrar. Dacă nu este de acord cu propriul său învăţător, el trebuie să-şi prezinte în mod respectuos argumentele spre a înlesni clarificarea legii. El trebuie totuşi să se conformeze deciziilor învăţătorului său dacă acesta îi respinge argumentele.

Autoritatea rabinică nu se limitează la Halaha sau la codificarea halahică. Ea înglobează de asemenea Hagada şi Midraşul (interpretări şi învăţături omiletice). O anumită şcoală de gândire subliniază că toate cuvintele înţelepţilor sunt adevărate şi nu pot fi eliminate: dacă nu suntem de acord cu cuvintele lor sau dacă nu le înţelegem, noi suntem de vină, nu ei. După Isaac Abravanel, a spune că înţelepţii pot greşi, fie şi numai în chestiuni hagadice, duce la slăbirea autorităţii rabinice. Dacă ţi se permite să respingi observaţiile lor omiletice, poţi foarte bine ajunge să respingi şi enunţurile lor halahice. O altă şcoală de gândire face însă distincţie între învăţăturile halahice şi cele hagadice. În timp ce respectarea celor dintâi este neîndoielnic obligatorie, celelalte nu trebuie neapărat considerate drept adevărate. Autoritatea rabinică este un factor important şi pentru cabalişti (vezi Mistica evreiască). Cabala se consideră ea însăşi drept o veche "tradiţie primită", conservată de către cei mai mari înţelepţi şi transmisă de ei unui număr restrâns de aleşi.

Astfel, autoritatea rabinică s-a aflat în mod constant în centrul tuturor aspectelor vieţii evreieşti. Până în ziua de azi, această autoritate este apanajul rabinilor care au primit învestirea tradiţională. Ştiinţa personală acumulată de rabin şi tribunalul (bet din) din care face parte sau pe care îl prezidează, în calitate de av het din, îi întăresc autoritatea. De-a lungul istoriei, s-au înregistrat mai

multe tentative de subminare a autorităţii rabinice. În vremea celui de-al Doilea Templu, saduceii au respins multe dintre învăţăturile celor dintâi rabini, care erau farisei, contestând autoritatea acestora de a stabili Halaha şi de a decide care era adevărata credinţă. Partidul saduceilor a dispărut o dată cu distrugerea Templului. Mai târziu, a fost rândul caraiţilor să se delimiteze de iudaismul "rabinic", susţinând primatul legii scrise. Saadia Gaon a fost principalul apărător al autorităţii rabinice în faţa acestor atacuri. Influenţa şi numărul caraiţilor au intrat în declin după câteva secole în care au cunoscut perioade de autentică înflorire. În prezent, caraiţii alcătuiesc un grup foarte restrâns care nu mai constituie o ameninţare pentru autoritatea rabinică.

În sec. XV-XVIII, un mare număr de criptoevrei au părăsit Spania şi Portugalia cu speranţa de a reveni la iudaism (vezi Marani). Mulţi dintre ei au înfiinţat comunităţi în Europa occidentală, în special la Amsterdam, Hamburg şi Londra. Deprinşi din copilărie să recepteze iudaismul exclusiv prin prisma Bibliei, ei s-au confruntat, în noile lor comunităţi, cu interpretările rabinice şi cu regulile halahice ale iudaismului postbiblic. Unora dintre ei le-a venit greu să accepte autoritatea rabinică şi să se adapteze la ea. Câţiva, puţini la număr (vezi Uriel da Costa, Spinoza), au respins-o. La Londra, marele rabin sefard David Nieto a scris un important tratat (Mate Dan, 1714) în care a luat apărarea legii orale şi a autorităţii rabinice împotriva unor astfel de critici.

Cea mai serioasă ameninţare la adresa autorităţii rabinice tradiţionale, de la caraiţi încoace, a constituit-o nu atât erezia evidentă, propovăduită de Şabatai Ţvi şi de urmaşii săi, frankiştii, cât larga audienţă populară a hasidismului — mişcare antiintelectualistă şi pietistă, care a cuprins comunităţile evreieşti din estul Europei începând de la sfârşitul sec. al XVIII-lea. Hasidismul a contestat deschis autoritatea rabinică, propunând în schimb autoritatea propriilor săi conducători spirituali, cunoscuţi sub numele de "ţadikimi". La un moment dat, conflictul dintre hasidimi şi adversarii lor tradiţionalişti a atins o asemenea intensitate, încât s-a părut că mişcarea va duce la scindarea iudaismului sau se va transforma ea însăşi într-o nouă sectă efemeră. Cu toate acestea, hasidimii au adoptat în cele din urmă o atitudine mai moderată, revenind în mare măsură la normele ancestrale şi devenind chiar mai conservatori în materie de religie decât adversarii lor.

Schimbările introduse de "marele Sanhedrin", convocat de împăratul Napoleon la începutul sec. al XIX-lea, au erodat, la rândul lor, autoritatea rabinică în Europa apuseană (vezi Consistoriu). Iudaismul reformat a dat naştere unor rabini de tip nou care nu numai că au introdus noi orientări în slujbă şi în ritual, dar au respins însăşi autoritatea Halahei ca şi pe aceea a rabinatului "ortodox" tradiţional. Acest proces a fost grăbit de sinoadele şi conferinţele reformate organizate în Germania şi în Statele Unite. Iudaismul conservator s-a născut ca o alternativă tradiţionalistă moderată la reformă, recunoscând în principiu autoritatea rabinică, dar criticând refuzul învăţaţilor ortodocşi de a adapta Halaha la nevoile şi împrejurările lumii contemporane. Spre deosebire de reformaţi care nu mai recunosc autoritatea legislaţiei halahice şi nici pe aceea a depozitarilor săi rabinici, iudaismul conservator încearcă să actualizeze legea orală în conformitate cu hotărârile propriilor sale autorităţi, în ceea ce priveşte iudaismul ortodox, acesta îşi păstrează încrederea neştirbită în autoritatea rabinică aşa cum a fost concepută şi interpretată de-a lungul timpului. Din punctul de vedere al ortodoxiei, această autoritate le revine exclusiv rabinilor de cea mai înaltă calificare, care îmbrăţişează integral tradiţia halahică şi aparţin deci pe deplin acestei tradiţii.

AV

Accad.: Abu

A cincea lună a calendarului religios evreiesc; a unsprezecea lună a anului civil ebraic care începe cu Tişri. Este o lună de 30 de zile care coincide în mod normal cu perioada iulie - august. Semnul ei zodiacal este leul. Deşi face numeroase referiri la "luna a cincea", Biblia nu menţionează nicăieri numele ei. Acesta este, în schimb, des pomenit în sursele rabinice. În vremea celui de-al Doilea Templu, exista o sărbătoare minoră, care se serba la jumătatea lunii Av (vezi Av, Hamişa asar be-) şi care dădea întregii luni o conotaţie veselă. Cu timpul însă, luna a căpătat un caracter sumbru datorită postului din 9 Av (vezi Av, Tişa be-) care comemorează distrugerea Templului de către romani în anul 70 e.n. Această dată a fost ulterior asociată cu o serie întreagă de calamităţi ale istoriei evreieşti, de aceea rabinii spun: "Când vine Av, apune bucuria" (Taan. 4, 6; 29a). Luna începe cu aşa-numita perioadă de nouă zile, până la Tişa be-Av inclusiv, punct culminant al celor trei săptămâni de doliu care încep din 17 Tamuz. O haftora (lectură din Profeţi) specială se citeşte de Şabat Nahmu, primul din cele şapte "Şabaturi de mângâiere" care urmează după Tişa be-Av. Potrivit Bibliei (Num. 33, 38), moartea lui Aaron a avut loc de asemenea în Av, în prima zi a lunii. Printr-un eufemism, acestei luni i s-a spus Av mena-hem ("care îmbărbătează"), în parte pentru că, după primele nouă zile, urmează "mângâierea", dar mai ales pentru că, potrivit tradiţiei rabinice, Mesia, izbăvitorul lui Israel, urmează să se nască de un Tişa be-Av.

AVELE ŢION

"Îndoliaţii Sionului"

Termen de origine biblică (Isa. 61. 3), folosit pentru a denumi unele grupuri de evrei evlavioşi care şi-au manifestat durerea pentru distrugerea celui de-al Doilea Templu, practicând ascetismul şi rugându-se pentru Izbăvire. Astfel de grupuri, apărute iniţial în 70 e.n., au fost criticate de rabini pentru modul lor auster de viaţă (B.B. 60b). Impactul lor a fost redus câtă vreme Ierusalimul s-a aflat sub stăpânire bizantină, dar numărul şi influenţa lor s-au amplificat în timpul ocupaţiei arabe, din 638 până în sec. al XII-lea. Aceşti mistici, care nu mâncau carne, nu beau vin şi nu munceau, erau sprijiniţi financiar de comunităţile din diaspora şi-şi petreceau tot timpul aşteptându-l pe Mesia şi rugându-se pentru ivirea lui. La începuturile Evului Mediu (sec. IX-XI), numărul lor a fost sporit de imigranţii caraiţi (vezi Caraism), care veneau să se stabilească la Ierusalim. În perioada medievală, asceţi de orientare asemănătoare puteau fi întâlniţi în Yemen, Italia şi Germania. O personalitate proeminentă printre "îndoliaţii" răspândiţi în Germania a fost Meir ben Iţhak Nehorai, poet liturgic, autorul lui Akdamut milin. Impactul acestor grupuri s-a făcut simţit până târziu, la începutul sec. al XIV-lea, când Aşer ben Iehiel spunea că orice evreu este permanent dator "să-şi amintească de Sion cu inima frântă şi cu lacrimi amare". Liturghia tradiţională cuprinde câteva referiri la avele Ţion, datând din epoca talmudică. Astfel, de Tişa be-Av, Amida slujbei de după amiază conţine un pasaj special, care încheie cea de-a paisprezecea rugăciune şi unde i se cere Domnului să-i "mângâie pe îndoliaţii Sionului şi pe îndoliaţii Ierusalimului". O frază asemănătoare figurează şi în mulţumirile de după mese, în textul special pentru locuinţele îndoliate. La cimitir ca şi atunci când intră în sinagogă vineri seara, persoanele în doliu sunt întâmpinate cu formula de condoleanţe: "Atotputernicul să-ţi aducă mângâiere alături de ceilalţi îndoliaţi ai Sionului şi ai Ierusalimului!"

AVERA, vezi PĂCAT.

AV, HAMIŞA AS AR BE-

Ebr.: "15 Av"

Sărbătoare populară din perioada celui de-al Doilea Templu, în cursul căreia tinerii îşi alegeau viitoarele soţii. Mişna (Taan. 4, 8) relatează că, în ziua respectivă, fetele din Ierusalim se îmbrăcau în rochii albe, ca de Iom Kipur, — obiceiul era ca toate fetele să ia cu împrumut veşminte pentru această zi, pentru ca fetele sărace să nu se simtă stânjenite —, şi mergeau să danseze în vii, unde tinerii flăcăi veneau să-şi aleagă o logodnică. Talmudul din Ierusalim şi cel din Babilon atribuie o origine istorică acestei sărbători: era ziua când triburile lui Israel au primit învoire să se căsătorească între ele, practică interzisă până atunci (Num. 36, 8 et infra); când bărbaţii din Beniamin au fost autorizaţi să-şi ia neveste din alte triburi (Jud. 21, 18 et infra); în sfârşit, când cei ucişi la Betar în timpul răscoalei lui Bar Kohba au putut fi îngropaţi. Originea cea mai probabilă a sărbătorii pare să fie jertfa specială care avea loc la Templu pe 15 Av, zi în care se înceta tăierea lemnelor pentru întreţinerea focului de pe altar; începând de la această dată, căldura soarelui fiind în scădere, se considera că lemnele nu ar mai putea să se usuce cum trebuie. Pe de altă parte, aspectul festiv ar putea să provină dintr-o veche sărbătoare sumeriană a solstiţiului de vară.

În Meghilat Taanit (1, 3), ziua este denumită “vremea lemnului pentru preoţi”. Denumirea provine din Mişna (Taan. 4, 5) unde se spune că israeliţii întorşi din exilul babilonian nu au găsit nici o rezervă de lemne. Din acest motiv, profeţii vremii au stabilit că în acea zi anume a anului, poporul trebuia să aducă lemne pentru altar chiar dacă rezervele ar fi fost pline (Neem. 10, 34).

În epoca modernă, această zi nu mai este marcată decât printr-o interdicţie de a rosti discursuri funebre şi de a posti. De asemenea, nu se spune rugăciunea Tahnun după Amida. Unele sate noi din Ereţ Israel au încercat să reactualizeze sărbătoarea, celebrând-o prin muzică şi dansuri folclorice, dar tentativele lor au rămas fără succes.

AV HA-RAHAMIM

“Tatăl (nostru) milostiv”

Elegie pentru martirii comunităţilor evreieşti nimicite în vremea primei cruciade (1096-1099). Rugăciunea, de un autor necunoscut, evocă masacrele care au avut loc în acei ani în Renania şi în sudul Germaniei, unde mii de evrei au preferat să se lase ucişi decât să accepte botezul. Acest “cântec funebru al martirilor” este recitat numai de aşchenazi care, începând din sec. al XIII-lea, l-au introdus în slujba din dimineaţa de Şabat. Obiceiurile cu privire la Av ha-rahamim diferă în funcţie de comunităţi. Unele îl rostesc în Şabaturile dinainte de Şavuot şi de Tişa be-Av şi la sfârşitul fiecărui Izkor (slujbă de comemorare). Cele mai multe însă îl spun săptămânal, exceptând zilele de roş hodeş (primele zile ale lunilor), Şabaturile dinaintea acestora şi alte câteva ocazii speciale. Momentul în care se spune este, invariabil, înainte de Aşre, după încheierea lecturii din Tora, când sulurile sunt pe punctul de a fi puse la loc în chivot. Unele comunităţi din Germania obişnuiau să recite Av ha-rahamim în Şabaturile din perioada Omerului, între Pesah şi Şavuot, atunci când se citesc lungile liste de martiri. Rugăciunea ilustrează noţiunea de kiduş ha-Şem (martir), slăvindu-i pe cei “ce şi-au dat viaţa pentru sfinţirea Numelui divin” (al keduşat ha-Şem). Rugăciunea îi cere lui Dumnezeu să răzbune sângele acestor martiri, dar aduce în acelaşi timp un omagiu “celorlalţi drepţi ai lumii” (vezi haside umot ha-olam), ceea ce demonstrează că, deşi loviţi de prigoane şi masacre, evreii nu-şi pierd încrederea în omenire.

Există alte două Av ha-rahamim asociate cu citirea Legii. Una dintre ele, care se citeşte de Şabat şi în zilele de sărbătoare, este o rugăciune către Dumnezeu să se îndure de Sion şi să reconstruiască

zidurile Ierusalimului. Cealaltă, rostită în comunităţile tradiţionale imediat înainte de citirea Torei, este un scurt poem liturgic, compus în Franţa în sec. al XII-lea, care imploră mila lui Dumnezeu şi izbăvirea făgăduită poporului său.

Av ha-rahamim — Tatăl nostru milostiv

Tatăl nostru milostiv se va îndura de poporul Lui mult iubit, îşi va aduce aminte de Legământul încheiat cu patriarhii şi ne va păzi de răutate, va înăbuşi patimile rele spre binele celor apăraţi de El, ne va izbăvi pentru totdeauna şi va împlini dorinţele noastre în marea Lui bunăvoinţă şi milostivire.

AV, TIŞA BE-

Ebr. “9 Av”

Zi de doliu comemorând distrugerea Primului Templu de către babilonienii conduşi de Nabucodonosor, în 586 î.e.n., precum şi distrugerea celui de-al Doilea Templu de către legiunile romane ale lui Titus, în 70 e.n. Spre deosebire de celelalte posturi care evocă asediul babilonian şi distrugerea Ierusalimului, calificate drept minore, Tişa be-Av are o semnificaţie unică, manifestată prin asociaţiile şi prevederile speciale legate de această zi. În timp ce alte posturi istorice încep la răsăritul soarelui şi se încheie în aceeaşi zi la apus, postul din Av, ca şi cel de Iom Kipur, începe la apusul soarelui, în ajun, şi durează peste 24 de ore. În plus, el face obiectul multor restricţii (vezi Post şi zile de post). Dacă 9 Av cade într-o zi de Şabat, se ţine postul începând de sâmbătă seara. Spre deosebire de alte posturi minore care comemorau distrugerea Primului Templu, Tişa be-Av nu a căzut în desuetudine după întoarcerea din Babilon, ci a rămas în vigoare în toată perioada celui de-al Doilea Templu.

Asocierea distrugerii celor două temple cu data de 9 Av ridică unele probleme de cronologie. În legătură cu distrugerea Primului Templu, Biblia menţionează două date, 7 şi 10 Av (2 Regi 25, 8-9; Ier. 52, 12-13), dar nu pomeneşte nimic de 9 Av. Cât despre al Doilea Templu, toţi autorii antici sunt de acord că nenorocirea s-a produs în ziua de 10 şi rabinii au profitat de ocazie pentru a sublinia coincidenţa cu distrugerea Primului Templu. Flavius Iosefus, principala sursă nerabinică în privinţa istoriei celui de-al Doilea Templu, accentuează şi el această idee: “Şi iată că, după întoarcerea epocilor, ziua fatidică venise: era ziua a zecea a lunii Av, zi în care [Templul] fusese altădată ars de regele Babilonului” (Războiul VI, 248-250). Dovezile rabinice înclină de asemenea în favoarea zilei de 10 ca dată a distrugerii. Talmudul (Taan. 29a) rezolvă această problemă, indicând pentru ultimele zile ale Primului Templu următoarea cronologie: inamicul a pătruns în sfintele locaşuri pe 7 Av, a atacat clădirea pe 8, i-a dat foc pe 9, iar Templul a continuat să ardă până în 10. Având în vedere că incendiul a izbucnit pe data de 9, s-a considerat că aceasta era ziua care trebuia comemorată prin post şi rugăciune. Mai târziu, când al Doilea Templu a fost la rândul său distrus, postul care se ţinea deja pe 9 Av a servit pentru comemorarea ambelor dezastre, conform judecăţii rabinice după care nenorocirile pot fi atribuite unei zile deja întunecate de o catastrofă anterioară.

Ziua de 9 Av este asociată cu mai multe perioade negre din istoria evreilor. Tradiţia susţine că, în 135 e.n., când ultimul punct de rezistenţă al răsculaţilor lui Bar Kohba, fortăreaţa Betar, a căzut în mâinile legiunilor lui Hadrian, era tot într-un 9 Av. La 18 iulie 1290, care corespundea în anul acela cu Tişa be-

Av, regele Eduard I al Angliei a semnat edictul de expulzare a evreilor din ţară. O altă asociere a fost stabilită în vremea expulzării din Spania, ultimul evreu practicant părăsind ţara cu patru zile înainte de ziua fatidică. Astfel, întâmplător sau nu, Tişa be-Av a devenit ziua cea mai sumbră din calendarul evreiesc, sinonimă cu oprimarea şi exilul.

De-a lungul timpurilor, legea şi tradiţia au stabilit mai multe grade de doliu public cu începere de la Şiva asar be-Tamuz (17 Tamuz). Cele trei săptămâni de doliu care urmează se intensifică în primele nouă zile din Av, culminând în ajun de Tişa be-Av, când se ia o ultimă masă sumară, de obicei un ou, aliment tradiţional de doliu. În unele comunităţi orientale, în semn de doliu, hrana se pune în cenuşă. După această cină, nu se bea şi nu se mănâncă până la încheierea postului. La acestea se adaugă o serie de alte interdicţii: credincioşii nu se bărbieresc, nu se spală, nu au relaţii conjugale, nu poartă încălţăminte de piele, nu participă la nici o muncă. Până şi studiul obişnuit al Torei este interzis. De Tişa be-Av, sinagoga are un aspect trist. Când se lasă seara, se dă la o parte perdeaua chivotului (la sefarzi, unde nu exista perdea, se pune o perdea neagră în faţa chivotului în această zi), se îndepărtează pânza de pe bima (estrada de unde se citeşte Legea) şi se micşorează lumina. Credincioşii, încălţaţi cu pantofi de gumă sau de pânză, se aşează fie pe taburete scunde, fie pe jos şi nu se salută. Atmosfera este complet schimbată: din veselă casă de rugăciune, sinagoga devine un loc îndoliat. Ca pentru a alunga ultimele urme de bună dispoziţie, la slujba de dimineaţă, nu se pune nici talit (şal de rugăciune) nici tfilin, acestea fiind considerate “podoabe” religioase, nepotrivite într-un moment de doliu (evreii sirieni le pun totuşi acasă, înainte de a merge la sinagogă). Este singura zi din an când talit şi tfilin nu se pun decât târziu, la slujba de după amiază, şi se scot înainte de rugăciunile de seară. După amiaza, se stă pe scaune normale. Dacă Tişa be-Av cade într-o duminică, la sfârşitul postului, se spune havdala. Nu se consumă carne până a doua zi.

Lectura specifică de Tişa be-Av este Cartea Plângerilor (Meghilat Eiha), care descrie poetic şi emoţionant distrugerea Ierusalimului şi a Templului. Pericopa şi haftora de dimineaţă se intonează pe o melodie tristă, cu excepţia ultimelor două versete. Eiha se citeşte în toate sinagogile în seara postului, iar unele comunităţi o inserează şi în slujba de dimineaţă, după citirea Torei. Ca un alt element specific acestei zile, se recită kinot (elegii), o culegere de poeme religioase care, în ritul aşchenaz, cuprinde şi “Odele către Sion” de Iuda Halevi. Poemele evocă dorul nestins de Sion al tuturor evreilor şi se încheie cu Eli Ţion ve-areha, care se cântă pe o melodie ceva mai alertă. Alte poeme din această culegere sunt inspirate din grozăviile cruciadelor şi din alte episoade tragice din istoria evreiască medievală. Câteva kinot se recită la sfârşitul slujbei de seară, dar cele mai multe se lasă pentru a doua zi dimineaţa.

În ciuda atmosferei lugubre predominante, speranţa în izbăvirea lui Israel nu lipseşte nici de Tişa be-Av. Despre această zi, ca şi despre celelalte posturi, se spune că va deveni cândva prilej de bucurie (Zah. 8, 19). Rabinii au identificat această bucurie, arătând că Tişa be-Av va fi ziua naşterii lui Mesia.

Iudaismul reformat a renunţat la comemorarea de 9 Av, considerând-o anacronică. Totuşi unele comunităţi reformate au revenit asupra acestei atitudini şi, chiar dacă nu postesc în această zi, încearcă să descopere o semnificaţie contemporană pentru Tişa be-Av.

În Israel, Tişa be-Av este zi oficială de doliu şi mii de oameni asistă la slujbe la Zidul Plângerii, rămăşiţă a fostului zid de apărare al Templului. Toate restaurantele şi locurile de distracţie sunt închise şi posturile de radio şi televiziune prezintă diferite aspecte ale comemorării.

Tişa be-Av (9 Av)

Alte denumiri: Ţom Tişa be-Av (“Postul de 9 Av”)

Lecturi: dimineaţa: Deut. 4, 25-40; haftora: Ier. 8, 13-9, 23

după amiaza: Ex. 32, 11-14; 34, 1-10;

haftora aşchenază: Isa. 55, 6-56, 8;

haftora sefardă: Os. 14, 2-10; Mic. 7, 18-20

Sul: Cartea Plângerilor (Eiha), cântată seara, iar în unele comunităţi, şi dimineaţa

Date civile ale postului, 2000-2010

2000/5760	10 august
2001/5761	29 iulie
2002/5762	18 iulie
2003/5763	7 august
2004/5764	27 iulie
2005/5765	14 august
2006/5766	3 august
2007/5767	24 iulie
2008/5768	10 august
2009/5769	30 iulie
2010/5770	20 iulie

AVINU MALKENU

“Tatăl nostru, Regele nostru”

Primele cuvinte şi refrenul celei mai vechi litanii evreieşti care se recită în zilele de pocăinţă şi de post. Expresia îşi are originea într-un pasaj talmudic care spune că, odată, pe o secetă mare, singura rugăciune care a avut trecere în faţa lui Dumnezeu a fost cea improvizată astfel de Rabi Akiva: “Tatăl nostru, Regele nostru, noi nu avem alt rege în afara Ta. Tatăl nostru, Regele nostru, pentru numele Tău, ai milă de noi!” (Taan. 25b). Această implorare constituie nucleul unei scurte rugăciuni pe care evreii sefarzi şi yemeniţi o spun în zilele lucrătoare, dimineaţa şi după amiaza, la Tahnun. De la R.

Akiva încoace, multe alte calamităţi s-au abătut asupra poporului, aşa încât plângerea a devenit din ce în ce mai lungă, fiecare nouă implorare începând cu aceleaşi cuvinte. În cartea de rugăciuni a lui Amram Gaon din sec. al IX-lea, se află 25 de versete, care au fost integrate ca atare în ritualul yemenit. Ordinea şi numărul versetelor variază la celelalte rituri: sefarzii spun, în general, 32 de versete, aşchenazii, 44. Rugile din Avinu Malkenu reflectă o multitudine de nelinişti individuale şi comunitare. Ele exprimă umilinţa şi căinţa, cerând totodată ca greşeala credinciosului să fie cântărită cu îndurare, ţinând seama de virtutea sfinţilor şi martirilor lui Israel. Dumnezeu apare în aceste versete ca un tată iubitor şi protector, dar şi ca Regele regilor, care impune respectarea Torei lui.

La aşchenazi, conform tradiţiei, Avinu Malkenu se spune la slujbele de dimineaţă şi de după amiază, imediat după Amida, în cele zece zile de pocăinţă şi în zilele de post public exceptând Tişa be-Av şi exceptând cazurile în care acestea cad într-o vineri după amiază sau de Şabat. Când Iom Kipur cade de Şabat, se spune numai la slujba de încheiere (neila). Sefarzii nu ţin seama de aceste restricţii. Ei spun Avinu Malkenu şi de Şabat Şuva, “Şabatul întoarcerii”, numit popular şi Şabat Teşuva (vezi Şabaturi speciale). Evreii reformaţi recită această rugăciune doar de Roş Haşana şi de Iom Kipur. La marile sărbători, majoritatea comunităţilor aşchenaze intonează ultimul verset pe o melodie tradiţională. Când se spune Avinu Malkenu, chivotul este de obicei deschis şi credincioşii stau în picioare.

Avinu Malkenu

(primele versete)

Tatăl nostru, Regele nostru, am păcătuit în faţa Ta.

Tatăl nostru, Regele nostru, n-avem alt rege în afara Ta.

Tatăl nostru, Regele nostru, pentru numele Tău, ai grijă de noi.

Tatăl nostru, Regele nostru, şterge hrisoavele rele împotrivă-ne.

Tatăl nostru, Regele nostru, năruie planul celor ce ne urăsc.

AVINU ŞE-BA-ŞAMAIM

“Tatăl nostru care eşti în ceruri”

Calificativ de veneraţie cu referire la Dumnezeu, foarte apreciat de rabini, care a fost adoptat în liturghia evreiască. Conceptul de Tată divin este adânc înrădăcinat în Biblie (de ex. Isa. 63.16; Ier. 31, 9; Ps. 103, 13; 1 Cron. 29, 10). Înţelepţii Talmudului au extras de aici ideea de “Tată ceresc” al lui Israel. Evlavia, “teama de Dumnezeu” se traduceau astfel prin “a face voia Tatălui nostru ceresc”, Tată pe care evreii se puteau bizui în toată siguranţa (Sora 9, 15).

Liturghia însă are grijă să contrabalanseze această relaţie personificată tată-copil prin noţiuni de suveranitate divină şi de transcendenţă, de pildă în Avinu Malkenu. Formule de veneraţie ca “Tatăl nostru ceresc, binecuvântat fie numele Tău în vecii vecilor”, care revine frecvent în textul midraşic Tana de-Ve Eliahu, poate foarte bine să fi fost una din sursele “Rugăciunii Domneşti” din Evanghelia creştină (“Tatăl nostru care eşti în ceruri...” Mat. 6, 9-13; Luc. 11,2-4). Această relaţie de afectuoasă

intimitate a omului cu Dumnezeu a fost adâncită de hasidimi care au creat, în idiş, epitete ca Tatenyu (“Tatăl nostru”). Formula Avinu şe-ba-şamaim este utilizată uneori ca introducere pentru rugăciunile de implorare din ritual.

AVODA

“Slujbă, cult”

În context liturgic, termenul denumeşte ritualul oficiat de marele preot în Templu de Iom Kipur. Toate particularităţile esenţiale ale acestei slujbe sunt descrise în Pentateuh (Lev. 16) şi detaliate de rabini în tratatul Ioma din Mişna şi în cele două Talmuduri. La capătul unei săptămâni de pregătire spirituală, marele preot intra în Sfânta Sfintelor pentru a oficia ceremonia anuală de ispăşire. Aceasta consta din: sacrificarea unui taur ca ispăşire pentru păcatele proprii; o triplă mărturisire a păcatelor, invocând tetragrama (vezi Dumnezeu, Numele lui), în numele preotului şi al casei sale, în numele castei preoţeşti şi în numele întregului popor al lui Israel; tragerea la sorţi între cei doi ţapi, pentru a stabili care va fi jertfit şi care va fi izgonit în pustiu “pentru Azazel”; şi o rugăciune de încheiere pentru bunăstarea naţiunii. După distrugerea Templului în 70 e.n., o versiune a acestei avoda a fost integrată în slujba suplimentară (musaf) de Iom Kipur. În epoca medievală, s-au adăugat mai multe imnuri liturgice, care au stabilit mai precis conţinutul avodei şi au accentuat caracterul impresionant al momentului.

La sefarzi şi hasidimi, avoda începe printr-un poem dispus în acrostihuri alfabetice, intitulat Ata conanta olam me-roş (“Tu ai aşezat lumea dintru început”), care subliniază veşnica nesupunere a oamenilor şi nevoia de răscumpărare a păcatelor lor. Aceleaşi teme se regăsesc în poemul echivalent al aşchenazilor, Amiţ coah (“Puternic şi tare”). Deosebit de importante sunt cele trei pasaje extrase din Mişna (Ioma 62): tripla mărturisire Vehah haia omer (“aşa spunea”); Ve-ha-cohanim ve-ha-am (“când preoţii şi poporul”), amintind rostirea, o dată pe an, a tetragramei; şi răspunsul credincioşilor, Baruh şem kevod malhuto. Într-un moment anume din Ve-ha-cohanim ve-ha-am, evreii ortodocşi (aşchenazi, hasidimi şi unii dintre sefarzi) urmează vechiul ritual, îngenunchind şi lovindu-se cu capul de pământ. Obiceiul este practicat şi de unii evrei conservatori. În schimb, ritualul reformat a renunţat la el, ca şi la toată avoda tradiţională din care nu păstrează decât mărturisirea marelui preot. Iudaismul conservator a rămas fidel, în mare, textului ebraic, deşi versiunea în limbă engleză aduce unele modificări. Ernest Bloch a compus pe această temă o operă orchestrală modernă, intitulată Aboda: melodie de Iom Kipur.

AVODA ZARA

“Idolatrie”

Al optulea tratat din ordinul Nezikin al Mişnei , alcătuit din cinci capitole care tratează despre legile şi normele cu privire la idolatrie şi adepţii acesteia (vezi Ex. 20, 2-5; 23, 13.24.32.33; 34, 12-16; Deut. 7, 15.25.26). Astfel, evreii nu au voie să facă afaceri cu închinătorii la idoli, să lege tovărăşie cu ei ori să se folosească de chipurile cioplite ale acestora, ci dimpotrivă, au obligaţia să sfărâme idolii şi altarele străine. Totodată, tratatul interzice utilizarea sau comercializarea vinului de către slujitorii idolatriei. Capitolul al patrulea reproduce o discuţie între romani şi conducătorii evreilor cu privire la idolatrie: “Romanii i-au întrebat pe bătrâni: «Dacă Dumnezeu nu îngăduie idolii, de ce nu-i nimiceşte?» Bătrânii au răspuns: «Dacă oamenii s-ar închina la un lucru nefolositor pentru lume, Dumnezeu l-ar nimici.

Dar iată că ei se închină la soare, la lună, la stele şi la planete. S-ar cuveni oare ca Dumnezeu să pună capăt lumii Lui din cauza unor nerozi?»“ (A.Z. 4, 7). Problema este reluată şi aprofundată în cele două Talmuduri şi în Tosefta.

AVORT

Deşi legea evreiască nu tratează explicit despre avort, legislaţia cu privire la întreruperea voluntară a sarcinii are la bază patru interdicţii privitoare la viaţa fătului. Cea mai strictă dintre ele este interdicţia de a ucide, cu care avortul, fără a fi considerat o crimă capitală, poate fi totuşi asociat. Aşa se pune problema în măsura în care Halaha consideră fătul o fiinţă vie, dar sursele talmudice nu oferă informaţii clare în acest sens. Raşi (Sanh. 72b) şi Tosaf. Nid. 44a par să indice că fătul nu este socotit o fiinţă vie. Oricum, există şi alte considerente de care trebuie să se ţină seama, cum ar fi interdicţiile de a provoca răni corporale, de a distruge sămânţa omenească ori de a leza proprietatea cuiva. Dat fiind că bărbatul are drept de proprietate asupra urmaşilor lui, el poate cere o despăgubire financiară în cazul în care cineva o loveşte pe nevasta lui, făcând-o să nască înainte de vreme (Ex. 21, 22). Toate autorităţile rabinice consideră deci la unison că, din motive socio-economice, avortul este împotriva legii evreieşti.

Cu toate acestea, se poate atenta la viaţa copilului în caz că sarcina sau naşterea pune în pericol viaţa femeii. Mişna (Oh. 7, 6) stabileşte explicit că fătul trebuie sacrificat pentru a salva mama, viaţa acesteia fiind considerată mai importantă decât viaţa unui copil nenăscut. Majoritatea autorităţilor rabinice nu îngăduie avortul decât atunci când viaţa mamei este în pericol. Altele extind această aprobare şi în cazul când fătul suferă de malformaţii grave sau de o boală genetică, — maladia Tay-Sachs, de exemplu —, precum şi atunci când păstrarea sarcinii ar afecta sănătatea mintală a femeii. În fine, avortul este privit cu mai multă îngăduinţă în primele 41 de zile de sarcină când, potrivit Talmudului, fătul nu este încă format.

AVOT

“Părinţi”

Al nouălea tratat din ordinul Nezikin al Mişnei. Numit şi Pirke Avot (“Capitolul părinţilor”), el cuprinde maxime rabinice care îndeamnă la studierea Torei, la respectarea prescripţiilor religioase şi la consultarea înţelepţilor. Avot este singurul tratat mişnic fără conţinut halahic sau narativ şi nu există în Talmud nici o ghemara pentru aprofundarea lui. Tratatul a fost iniţial alcătuit din cinci capitole, primele două fiind menite să refacă “lanţul tradiţiei” de la Moise la oamenii Marii Adunări, la Hilel şi Şamai şi până la Raban Gamaliel (fiul lui Iuda ha-Nasi, care a încheiat redactarea Mişnei). Circa patruzeci de erudiţi din perioada tanaitică sunt menţionaţi şi citaţi în capitolele 3-4. În capitolul 5, toate maximele, cu excepţia a trei dintre ele, sunt anonime. Acoperind aproximativ cinci secole de înţelepciune evreiască (cca. 300 î.e.n. - cca. 200 e.n.), Avot constituie un important tezaur de idealuri şi învăţăminte etice.

Dat fiind că evreii babilonieni obişnuiau să citească Pirke Avot între Pesah şi Şavuot, un al şaselea capitol (postmişnic) a fost adăugat ulterior ca lectură suplimentară pentru ultimul Şabat înainte de Şavuot. Intitulat Kinian Tora (“însuşirea Torei”), deoarece tema sa principală este studiul Torei, capitolul a fost denumit şi Bar aha de-rabi Meir după numele primului autor citat. În această formă mai amplă, Avot a fost integrat în liturghie în epoca gaonică. Sefarzii îl citesc de obicei acasă,

începând din primul Şabat de după Pesah până la ultimul Şabat înainte de Şavuot. Aşchenazii îl citesc la sinagogă în trei cicluri complete, câte un capitol în fiecare Şabat, începând de la Paşte până în săptămâna dinaintea Anului Nou. Pirke Avot face de asemenea obiectul unui tratat talmudic minor, intitulat Avot de-Rabi Natan.

Maxime anonime din Pirke Avot

Bădăranul se caracterizează prin şapte lucruri şi înţeleptul, tot prin şapte: înţeleptul nu ia cuvântul înaintea altuia mai înţelept ca el, nu-l întrerupe pe aproapele lui, nu se grăbeşte să răspundă, pune întrebări cu rost şi răspunde la obiect, tratează subiectele în ordinea cuvenită, când nu a auzit despre ceva, spune "n-am auzit de asta" şi recunoaşte adevărul. Bădăranul face exact pe dos (5, 7).

În ceea ce priveşte generozitatea, oamenii sunt de patru feluri: cel care vrea să dea, dar nu vrea să dea şi alţii: e grijuliu cu lucrul altora; cel care vrea ca alţii să dea, dar nu vrea să dea şi el: e grijuliu cu lucrul lui; cel care vrea să dea şi vrea să dea şi alţii: e un om virtuos; cel care nu vrea să dea şi nu vrea să dea nici alţii: e un ticălos (5, 13).

Orice discuţie în numele cerului va dăinui, dar cele care nu sunt în numele cerului nu vor dăinui. Dezbaterile între Hilel şi Şamai sunt un exemplu din prima categorie. Complotul lui Core şi al tovarăşilor lui este un exemplu din cealaltă (5, 17).

Cine învaţă de la aproapele lui măcar un capitol sau o regulă sau un verset sau un cuvânt sau numai o singură literă îi datorează recunoştinţă (6, 3).

Ce mare este Tora! Ea dă viaţă celor care o împlinesc atât în lumea aceasta cât şi în cealaltă, după cum stă scris (Prov. 4, 22): "căci ele [poruncile] sunt viaţă pentru cei ce ştiu să le găsească şi o chezăşie de sănătate pentru tot trupul" (6, 7).

AVOT DE-RABI NATAN

"Avot după Rabi Natan"

Culegere de maxime morale ale tanaimilor pe marginea tratatului Avot din Mişna. Neinclus în canon, Avot de-Rabi Natan este alcătuit din 41 de capitole cu conţinut exclusiv hagadic ca şi textul mişnic la care se referă. Maximele din Avot sunt frecvent ilustrate aici prin pilde şi întâmplări din viaţa învăţaţilor menţionaţi în tratat. Nu se cunoaşte nimic despre R. Natan căruia tradiţia îi atribuie această operă. Se ştie doar că un comentariu cu privire la o versiune timpurie din Avot a fost elaborat de un anume Rabi Natan (poate R. Natan Babilonianul), care a trăit în sec. II—III e.n. Totuşi, după unele indicii interne, Avot de-Rabi Natan a fost redactat mai târziu, la sfârşitul sec. al III-lea sau începutul secolului următor. Textul ne-a parvenit în două versiuni destul de diferite. Una figurează în ediţiile curente ale Talmudului babilonian, la sfârşitul ordinului Nezikin, după Avot. Cealaltă, compusă din 48 de capitole, a fost publicată integral pentru prima dată de Solomon Schechter. Citat deseori de autorităţile posttalmudice, Avot de-Rabi Natan este o sursă fundamentală pentru studiul Hagadei.

AVTALION, vezi ŞEMAIA ŞI AVTALION.

AZAZEL

Loc în deşert unde unul din cei doi ţapi de jertfă era alungat de marele preot în timpul slujbei de Iom Kipur în Templul din Ierusalim. Animalul lua asupra lui "toate păcatele" lui Israel (Lev. 16, 22), de unde şi noţiunea de ţap ispăşitor. În prealabil, marele preot trăgea la sorţi (Lev. 16, 8) pentru a stabili care dintre ţapi va fi trimis "la Azazel", în deşert. Originea cuvântului este incertă. Talmudul presupune că Azazel era o faleză stâncoasă de unde ţapul era aruncat spre a muri în pustiu (Ioma 67b). Învăţaţii Talmudului aşează acest obicei printre legile hukim, adică acele legi pe care intelectul omenesc nu le poate pricepe.

Literatura cabalistică interpretează numele de "Azazel" ca rezultatul unei combinaţii între Uza şi Azel, doi îngeri decăzuţi care coborâseră pe pământ în vremea lui Tubal-Cain şi îşi pierduseră puritatea morală. Unii comentatori medievali şi moderni au presupus că Azazel era numele unui demon al pustiului. În ivrit, expresia familiară "du-te la Azazel" este echivalentă cu "du-te dracului".

AZHAROT

"Îndemnuri, avertismente"

Denumire atribuită unor poeme liturgice didactice care apar întâia oară în epoca gaonică. Numele provine de la cel mai vechi poem de acest fel care începea cu cuvintele: "Azharot reşit le-ameha natata" — "La început, Tu (Doamne) ai formulat azharot (îndemnuri) pentru poporul Tău". Textul trimite la un pasaj talmudic (Mak. 23b): "Rabi Simlai spunea că Moise a primit 613 îndemnuri (porunci): 365, cât zilele anului, negative şi 248, cât părţile corpului omenesc, pozitive." Un alt motiv pentru care azharot este asociat cu cele 613 porunci este valoarea numerică a cuvântului care în ebraică este chiar 613. Aşadar, azharot descriu cele 613 porunci într-o formă poetică. Conţinutul lor diferă uneori de Halaha general admisă (cea din Ioma 8a şi alte surse), dar azharot trebuie luate ca texte liturgice, nu ca enunţuri halahice.

Saadia Gaon, Amram Gaon şi Solomon ibn Gabirol sunt numai câteva din personalităţile medievale care au compus azharot. Un astfel de poem foarte popular i se atribuie lui Rabi Eliahu "cel Bătrân", identificat cu Profetul Ilie. Cele mai vechi azharot au o structură simplă, bazată pe acrostihuri alfabetice directe. Mai târziu, au apărut rimele şi acrostihurile alfabetice inverse.

Aceste poeme se recitau în mod obişnuit de Şavuot, la slujba de dimineaţă. Ulterior, au fost mutate în slujba de după amiază, deoarece cea de dimineaţă se lungise, pare-se, prea mult. Pe măsură ce azharot s-au răspândit, au început să apară slujbe asemănătoare şi de alte sărbători ca Pesah, Sucot, Roş Haşana, Hanuca şi Purim. În prezent, se recită foarte rar şi toată această vastă literatură este foarte puţin cunoscută.

AZIL

Loc de scăpare. Principiul acordării de azil fugarilor era curent în lumea antică şi s-a menţinut în tot cursul epocii medievale. Sanctuarul şi mai ales, în interiorul său, altarul, erau considerate locuri de scăpare. Biblia limitează cu stricteţe dreptul de azil, precizând: "Dacă însă va ucide cineva pe aproapele său cu bună ştiinţă şi cu vicleşug, chiar şi de la altarul Meu să-l smulgi ca să fie omorât" (Ex. 21, 14). În pofida acestei legi a Pentateuhului, atât Adonia cât şi Ioab şi-au căutat scăparea, apucând

coarnele altarului (1 Regi 1, 50; 2, 28). Altarul nu asigura decât o protecţie temporară; de aici, ucigaşul putea fi condus sub escortă la o cetate de scăpare.

Prima menţiune a unei cetăţi de scăpare ca loc de refugiu pentru autorul unui omor involuntar apare în Ex. 21, 13. O altă menţiune, mai amănunţită, este porunca din Num. 35, 9-34 de a pune deoparte trei cetăţi în Transiordania şi alte trei în Canaan pentru a servi ca locuri de refugiu pentru ucigaşi. Indicaţia "Şi afară de acestea, să le mai daţi alte patruzeci şi două de cetăţi" (Num. 35, 6) este interpretată de Talmudul babilonian în sensul că oraşele repartizate Leviţilor, 48 la număr (1 Cron. 6, 39-66), urmau să slujească, toate, şi drept locuri de azil. Talmudul spune că drumurile care duceau spre aceste cetăţi erau marcate cu stâlpi indicatori. Cu puţin timp înainte de moarte, Moise stabileşte cele trei cetăţi de scăpare din Transiordania (Deut. 4, 41-43), iar Iosua face acelaşi lucru pentru Canaan (Ios. 30, 7).

Instituţia azilului trebuie văzută în contextul unei instituţii încă şi mai vechi a societăţii patriarhale — cea a răzbunării sângelui. Când o persoană era ucisă, cu sau fără voie, bărbaţii din familia sa erau datori să răzbune sângele vărsat, omorându-l pe ucigaş. Rostul cetăţilor de scăpare era de a-i feri de răzbunare pe ucigaşii fără voie. În Num. 35, 24, se arată că adunarea locală trebuia să stabilească dacă omorul fusese comis involuntar ori cu bună ştiinţă. În alt fragment (Ios. 20, 4), Bătrânii cetăţii de scăpare erau în drept să hotărască asupra cazului după ce audiau declaraţia ucigaşului cu privire le împrejurările în care se petrecuse fapta. Potrivit legii talmudice, ucigaşul trebuia adus în faţa unui tribunal care-l judeca şi stabilea dacă omorul a fost sau nu deliberat. Dacă fapta era declarată involuntară, ucigaşul primea drept de azil într-una din cetăţile de scăpare şi urma să rămână acolo până la moartea marelui preot (Num. 35, 25), după care putea să se întoarcă nestingherit în oraşul lui. Intervalul de timp până la moartea marelui preot era probabil considerat o ispăşire pentru vărsarea de sânge nevinovat.

Cele trei fragmente menţionate din Pentateuh cu privire la cetăţile de scăpare relevă fiecare o viziune diferită. Pasajul din Exod subliniază deosebirea dintre omorul involuntar şi cel cu bună ştiinţă. Fragmentul din Numeri scoate în evidenţă obligaţia ucigaşului de a rămâne între hotarele cetăţii de scăpare; dacă se aventurează dincolo de ele, răzbunătorul sângelui este în drept să-l omoare. Fragmentul din Deuteronom pune accentul pe amplasarea celor trei cetăţi de scăpare din Canaan în trei regiuni diferite ale ţării, aşa încât să poată fi uşor accesibile. Nu există nici o referire la modul în care se aplica în practică această lege a dreptului de azil. Cetăţile de scăpare nu mai sunt menţionate nicăieri după Iosua 20. Deşi, în Mişna şi în Talmud, tratatul Makot acordă un spaţiu întins subiectului (fuga către o cetate de scăpare apare aici sub denumirea de exil), nu există nici un indiciu că legea ar fi fost încă în vigoare în vremea celui de-al Doilea Templu sau în perioadele ulterioare.

Cetăţile de scăpare se regăsesc şi în alte societăţi antice, însă acestea acordau drept de azil tuturor ucigaşilor, indiferent dacă fapta era sau nu deliberată. Ele serveau totodată de adăpost sclavilor fugari şi datornicilor care nu-şi puteau achita datoriile.

AZIMĂ, vezi MAŢA.

AZULAI, HAIM IOSIF DAVID

(1724-1806)

Rabin erudit, cunoscut şi sub acronimul Hida. S-a născut la Ierusalim dintr-o familie de cabalişti renumiţi şi a studiat pe lângă principalii rabini ai comunităţii locale. Lucrările sale de literatură religioasă au adus contribuţii însemnate în domenii ca dreptul, mistica, etica, biografia şi bibliografia. A fost de asemenea atras de literatura populară evreiască. Cea mai importantă operă a sa este Şem ha-ghedolim, care cuprinde biografiile unor erudiţi, precum şi o serie de analize de cărţi şi manuscrise.

A călătorit mult în Europa, Turcia şi Africa de Nord, unde a strâns fonduri pentru comunităţile evreieşti din Ereţ Israel, în special pentru cea din Hebron. S-a stabilit în cele din urmă la Livorno, în Italia. Jurnalul lui, Maagal tov, ni-l înfăţişează ca pe un om înzestrat cu o curiozitate neostoită, cu spirit de observaţie şi o memorie ieşită din comun. Deosebit de interesante sunt referirile lui la opere şi manuscrise evreieşti rare pe care le-a întâlnit în diferite biblioteci publice şi particulare. Era un bun predicator cu priză la public, îndeosebi pentru că încerca să se exprime cât mai clar şi să evite argumentele complicate. Avea puternice înclinaţii mistice care se fac simţite în concepţia lui religioasă şi în scrierile lui. Mulţi l-au considerat cel mai mare rabin sefard al generaţiei lui.

BAAL

“Stăpân”

Cel mai important dintre zeii cananeeni ai fertilităţii, fiul lui El şi fratele lui Anat. Zeu al vântului şi al ploii, Baal era asociat cu rodnicia solului şi, prin extensie, cu fertilitatea animală şi umană. Avea şi o pereche feminină, Astartea, ceea ce indică puternicul simbolism sexual legat de această divinitate. Cultul lui Baal, care tindea să pervertească sau să submineze credinţa în Dumnezeul lui Israel, a constituit una din cele mai serioase ameninţări la adresa religiei israelite în vremea începuturilor ei. Amploarea influenţei sale este demonstrată de numeroase referinţe biblice. Osea deplânge decăderea religioasă şi morală pe care adorarea lui Baal o provocase în regatul din nord, al lui Israel (v. În special Os. 2;10;13, l). La fel, Ieremia descrie cultul barbar al zeului, inclusiv jertfele de copii, care se practicau chiar la porţile Ierusalimului (Ier. 19).

Cea mai celebră şi mai detaliată menţiune biblică pe această temă este relatarea confruntării de pe Muntele Carmel dintre Ilie şi cei 450 de prooroci ai lui Baal (1 Regi 18, 19-40). În faţa Regelui Ahab şi a nevestei lui feniciene, Izabela, adepţi şi protectori ai cultului lui Baal în regatul din nord, Ilie face dovada neputinţei zeului. Dumnezeul lui Israel, şi nu Baal, este cel care dă ploaie peste Samaria şi care, vădindu-şi puterea în faţa întregului popor, aduce focul peste jertfa slujitorului său. În ciuda acestei victorii împotriva falşilor profeţi şi a nimicirii lor fizice, discreditarea lui Baal a fost de scurtă durată iar atracţia cultului păgân s-a dovedit extrem de puternică şi greu de înfrânt. Cu toată împotrivirea înverşunată a unor regi din Iuda ca Ezechia (2 Regi 18, 4) şi Iosia (2 Regi 23, 4 et infra), care au poruncit dărâmarea altarelor lui Baal, cultul acestuia a persistat de-a lungul întregii perioade a Primului Templu.

BAAL KERIA

Lit.: “stăpânul lecturii”

Persoană care intonează lecturile prevăzute din Pentateuh, ori de câte ori este cazul în cadrul cultului oficiat la sinagogă (vezi Tora, Citirea -ei). La evreii sefarzi, nord-africani şi orientali, cel care citeşte pentru comunitate (hazan sau şaliah ţibur) slujeşte, în general, şi ca baal keria. Aşchenazii îl numesc

îndeobşte baal core. Din vremea celui de-al Doilea Templu până la începutul Evului Mediu , orice bărbat chemat la Tora recita binecuvântările adecvate înainte şi după fragmentul din Carte pe care tot el îl intona. Începând de prin sec. al IX-lea, tot mai puţini evrei stăpâneau accentele masoretice (vezi Cantilaţie), aşa încât să poată citi textul nevocalizat suficient de exact. (Comunitatea yemenită, unde până în ziua de azi, fiecare îşi cântă singur pasajul, este o excepţie.) Aşa s-a încetăţenit obiceiul ca fiecare sinagogă să-şi numească un baal keria competent, benevol sau angajat, care răspunde de ansamblul lecturilor din Tora în tot cursul anului.

În prezent, baal keria este adesea un profesionist, special pregătit pentru această slujbă, căruia i se cere să citească fiecare secţiune din Tora cu maximă exactitate. El urmăreşte textul cu un arătător în formă de mână, numit iad. Deşi obiceiul de a recurge la un baal keria este de mult larg răspândit chiar şi în comunităţile cele mai ortodoxe, onoarea de a citi din Tora se acordă şi evreilor instruiţi, capabili să îndeplinească acest oficiu, precum şi adolescenţilor cu ocazia ceremoniei de bar miţva şi, mai nou, în comunităţile neortodoxe, fetelor care fac bat miţva. În prezent, multe comunităţi organizează programe speciale de pregătire în cadrul cărora evreii de toate vârstele deprind cunoştinţele necesare pentru citirea Torei. În plus, există casete înregistrate în acest scop. Ca urmare a acestei tendinţe, baale keria profesionişti au început să aibă mai puţină căutare şi numărul lor este în scădere.

BAAL ŞEM

“Stăpânul Numelui (divin)”

Titlu acordat încă de la începuturile epocii medievale unor făcători de minuni despre care se credea că deţin taina “Numelui explicit” (Şem ha-meforaş) al Domnului şi se slujesc de el spre a-şi înfăptui minunile (vezi şi Dumnezeu, Numele lui). Referiri la aceşti baale Şemot apar deja la Hai Gaon din Babilonia, ca şi la misticii haside Aşchenaz din Germania medievală şi până la marii cabalişti spanioli ca Moise de Leon. La origine, purtătorii titlului erau rabini şi talmudişti, a căror putere “magică” consta în special în scrierea amuletelor cu nume sacre. Ulterior, în Europa răsăriteană mai ales, titlul de baal Şem îi desemna pe cei care îmbinau aspectele practice ale Cabalei cu uzul terapeutic al sugestiei mistice, care foloseau diferite incantaţii şi care făceau comerţ cu amulete şi leacuri în rândul oamenilor din popor. Multe legende populare s-au născut în jurul unor astfel de personalităţi cărora li se atribuia puterea de a scoate duhurile rele (vezi Demoni şi demonologie; Dibuk).

Cei care-şi arogau acest titlu erau adeseori consideraţi şarlatani, impostori sau adepţi ai lui Sabatai Ţvi. Denumirea modificată de baal Şem tov (“stăpân al bunului Nume”) era răspândită încă înainte de preluarea ei în sec. al XVIII-lea de către Rabi Israel ben Eliezer Baal Şem Tov, întemeietorul hasidismului. Un contemporan al rabinului, Samuel Iacob Haim Falk (cca. 1710-1782), aventurier din Podolia şi cunoscut şabatianist, a făcut avere şi a devenit vestit sub denumirea de “Baal Şem din Londra”.

BAAL ŞEM TOV, ISRAEL BEN ELIEZER

(1698-1780)

Întemeietorul hasidismului, supranumit Beşt, acronimul de la Baal Şem Tov. Principalul obstacol în încercarea de a descrie viaţa acestui personaj extrem de carismatic constă în lipsa oricăror documente sigure în ceea ce-l priveşte. Volumul Şivhe ha-Beşt (1814-1815), publicat în 1970, în

engleză, sub titlul In Praise of the Baal Shem Tov (“Omagiu lui Baal Şem Tov”), este o veche biografie, în care povestirile legendare sunt greu de distins de faptele istorice. Cu toate acestea, cercetătorii au încercat să reconstituie elementele vieţii şi învăţăturii lui, citind printre rândurile diferitelor hagiografii, studiind puţinele documente contemporane cunoscute şi culegând informaţiile cele mai verosimile din propriile lui cuvinte, aşa cum le-au transmis mai departe discipolii.

Israel ben Eliezer s-a născut în satul Okup din Podolia carpatică. Aici şi-a câştigat, se pare, existenţa ca învăţător sau ca şohet (haham). S-a căsătorit cu fiica rabinului Abraham Gherşon din Brody, om înstărit şi instruit care, după ce s-a opus iniţial căsătoriei, a devenit un discipol fervent al ginerelui său. Unele surse afirmă că, înainte de a-şi propovădui învăţăturile, Israel vindeca bolile şi săvârşea minuni cu ajutorul unor combinaţii de nume divine, de unde şi titlul de Baal Şem Tov, “stăpân al bunului Nume” (al lui Dumnezeu). Stânjeniţi poate de începuturile lui ca “făcător de minuni”, adepţii lui ca şi hasidimii de mai târziu au trecut cu vederea această ocupaţie, insistând, pe drept cuvânt, asupra activităţii lui de maestru spiritual, purtător al unui mesaj novator şi înălţător. La vremea aceea, în satele şi târgurile ţinutului, existau mai mulţi mistici, fiecare cu cercul lui de adepţi. Cu timpul, cei adunaţi în jurul lui Israel ben Eliezer au devenit mişcarea dominantă, în vreme ce celelalte grupuri fie au dispărut, fie s-au integrat progresiv în aceasta, denumită în limbaj hasidic hevra kadişa (sfânta adunare). Încă de la începuturile lor, grupările hasidice s-au constituit în jurul unui conducător cu rol de mentor, denumit ţadik (termen care, în acest context, are sensul de “sfânt”). Dacă ascensiunea “ţadikismului” este uneori descrisă ca un fenomen tardiv în istoria hasidică, trebuie totuşi subliniat că Baal Şem Tov a fost întotdeauna considerat un ţadik sau rebe (lider spiritual, fără nici o legătură cu tradiţionalul rav), iar discipolii şi succesorii lui au devenit cu toţii ţadikimi. Orice ar spune hasidimii, cele mai multe date par să indice că Baal Şem Tov nu a fost un erudit conform canoanelor tradiţionale. Era însă un bun cunoscător al Bibliei, al Hagadei rabinice şi, mai ales, al Cabalei, al cărei limbaj se regăseşte în învăţăturile lui. În ceea ce priveşte învăţăturile înseşi, după cele mai verosimile ipoteze, ele nu ar fi fost transmise sistematic, ci s-ar fi răspândit sub formă de maxime şi aforisme, probabil în idiş. Ele au fost ulterior adunate şi publicate în ebraică de către discipoli care, desigur, au îmbrăcat ideile maestrului în propriile lor formulări şi interpretări. Dată fiind diversitatea explicaţiilor, nu se poate spune care din temele dezvoltate de discipoli reflectă doctrina originară a lui Baal Şem Tov, pare-se mai mult spontană şi fără organizare metodică.

Conceptul de devekut (“ataşament” faţă de Dumnezeu) ocupă un loc de frunte în gândirea hasidică. Potrivit acestei concepţii, hasidul trebuie să fie pe cât posibil tot timpul conştient de existenţa lui Dumnezeu. Chiar şi când se ocupă cu lucruri lumeşti, —mănâncă, bea sau îşi vede de afaceri —, el trebuie să fie conştient că orice activitate este echivalentă cu un act de credinţă. În mod asemănător, studiul Torei trebuie văzut ca un exerciţiu de pură evlavie. Cu alte cuvinte, spiritul credinciosului trebuie să se afle în permanent contact cu Dumnezeu. Adversarii hasidismului, mitnagdimii, au criticat această concepţie, în care vedeau o contestare a studiului Torei ca valoare religioasă supremă; dacă spiritul celui ce studiază este mai preocupat de Dumnezeu decât de obiectul său de studiu, el nu va reuşi niciodată să stăpânească acest obiect şi deci nu va învăţa nimic. Aşa se explică, poate, de ce multe povestiri hasidice îl prezintă pe Baal Şem Tov înfruntându-se cu adversari savanţi şi impunându-şi de fiecare dată superioritatea. Într-una din aceste confruntări, rabinii care urmăreau să demonstreze ignoranţa părintelui hasidismului îl întreabă cum trebuie procedat atunci când cineva uită formula liturgică specifică de ros hodeş (început de lună): trebuie oare repetată toată rugăciunea? Baal Şem răspunde afirmativ: “Trebuie repetată. Dar eu nu ştiu pentru cine a fost

prevăzută această lege, fiindcă mie mi-ar fi de ajuns să citesc o dată ca să nu mai uit, în timp ce voi tot uitaţi şi după ce citiţi de două ori."

Numeroase aforisme atribuite lui Baal Şem Tov arată că evreul simplu, fără pretenţii de erudiţie, dar sincer în evlavia lui, este mai presus decât talmudistul rafinat, care studiază ca să-şi facă un nume. În acelaşi spirit, o maximă susţine astfel: "Dacă este bine, cum spun erudiţii, să studiezi pasajul din Talmud despre cum să schimbi un bou pe un măgar, nu este oare cu mult mai bine să faci efectiv acest schimb în spiritul evlaviei?" Eruditul se mărgineşte să studieze legile care stau la baza schimbului respectiv, pe când hasidul, al cărui spirit este în contact cu Dumnezeu, înfăptuieşte concret un act de credinţă chiar şi atunci când face o tranzacţie oarecare.

Hasidimii subliniază că tainele divine i-au fost dezvăluite lui Baal Şem nu datorită erudiţiei lui, ci pentru că rugăciunile lui erau pătrunse de o puternică evlavie. Doctrina lui Baal Şem Tov acordă o mare importanţă rugăciunii rostite în dorinţa de a ajunge la Dumnezeu, ca şi însufleţirii (hitlahavut) cu care omul trebuie să-l slăvească pe Creator. Se spune că, pentru a se concentra mai bine, Baal Şem fuma o pipă înainte de a-şi începe rugăciunile, pregătindu-se astfel să interiorizeze actul important la care urma să purceadă. În timpul rugăciunii, credinciosul era îndemnat să recurgă la orice gesturi, comice chiar, dacă acestea îl ajutau să se concentreze. În acest sens, Beşt ar fi spus cândva că omul care se îneacă nu se ruşinează să gesticuleze oricât de caraghios, numai să-i sară cineva în ajutor.

Israel Baal Şem Tov a avut doi copii, un fiu, Ţvi Hirş, şi o fiică, Adel (Odei). Folclorul hasidic pomeneşte rareori despre băiat, dar este plin de o mulţime de poveşti miraculoase despre fată. Printre copiii ei, s-au numărat Moşe Haim Efraim din Sudikow (1740-1800) şi Baruh din Miedjiboj (1757-1810), moştenitorul spiritual al bunicului său. Fiica lui Adel, Feighe, a fost mama lui Nahman din Braţlav. Totuşi, moştenirea etică a lui Baal Şem Tov s-a transmis mai ales prin discipoli. Aceştia şi adepţii lor au răspândit-o cu atâta repeziciune, încât la începutul sec. al XIX-lea, jumătatea evreilor din răsăritul Europei erau susţinători ai hasidismului.

Din aforismele lui Baal Şem Tov

Nu contează câte porunci îndeplineşti, ci în ce spirit le îndeplineşti.

Slujeşte Domnului cu veselie: omul vesel este plin de dragoste pentru aproapele lui şi pentru toate făpturile lui Dumnezeu.

Dacă e vorba să-ţi scoţi prietenul din noroi, să nu te temi c-ai să te murdăreşti.

Când Dumnezeu vrea să pedepsească un om, îi ia credinţa.

Lumea e plină de vedenii minunate şi de taine mari, dar o simplă mânuţă pe ochii noştri ne împiedică să le vedem.

Când omul e plin de sine, nu mai e loc în el şi pentru Dumnezeu.

Dacă fiul tău apucă pe calea cea rea, iubeşte-l mai mult ca niciodată.

Când voi muri, voi ieşi pe o uşă şi voi intra pe alta.

Dacă vrei să trăieşti mult, să nu devii vestit.

Auzind nişte hasidimi care povesteau despre prigoanele ce le îndurau la Brody, Baal Şem Tov a spus:

Adversarii noştri fac aceste lucruri din zel pentru religie. Dacă lor le face plăcere să ne hărţuiască, gândind că îndeplinesc astfel o miţva, pentru ce să-i lipsim de această plăcere?

BAAL TEFILA

Lit.: "stăpânul rugăciunii"

Persoană care conduce cultul public la sinagogă. Până în vremea gheonimilor (care începe în sec. al VI-lea), orice evreu competent putea fi chemat să conducă rugăciunile comunităţii; ulterior, funcţia de baal tefila a fost adeseori preluată de un "lector" sau cantor profesionist, cu educaţia muzicală adecvată. Astfel titlul de baal tefila a devenit practic sinonim cu cel de şaliah ţibur ("delegat al comunităţii") şi se utilizează în legătură cu orice persoană chemată să recite slujba în mod corect şi benevol.

BAAL TEKIA

Lit.: "stăpânul sunatului din şofar"

Persoană care sună din şofar (corn de berbec) la sinagogă de Roş Haşana şi la încheierea slujbei de Iom Kipur. I se mai spune şi tokea sau baal tokea, potrivit denumirii populare incorecte, folosite curent de aşchenazi. În lipsa unui baal tekia calificat, orice bărbat poate să sune din şofar, dar autorităţile halahice prevăd că cel chemat să îndeplinească această funcţie trebuie să fie nu doar competent, ci totodată evlavios şi instruit. Drept urmare, se alege, de preferinţă, o persoană capabilă să conducă adecvat rugăciunea, conştientă de importanţa sarcinii încredinţate şi de faptul că, prin binecuvântările pe care urmează să le rostească şi suflând în şofar, îndeplineşte o poruncă în numele comunităţii. La aşchenazi, baal tekia se îmbracă de obicei cu kitel. După recitarea binecuvântărilor prevăzute pentru acest moment, cea de "a asculta şofarul" şi Şeehianu, cel desemnat sună din cornul de berbec după notele prescrise, înainte de musaf, slujba suplimentară, şi în timpul hazarei, repetarea Amidei de către oficiant. În acest timp, un "sufleor", în general rabinul, stă lângă baal tekia, urmărind ca sunetele emise să fie cele corecte. Ca măsuri de precauţie, există întotdeauna un şofar de rezervă, în caz că instrumentul nu sună bine, precum şi o dublură pregătită să-l înlocuiască, la nevoie, pe cel chemat să sune din şofar.

BAAL TEŞUVA

Ebr.: U hozer bi-teşuva ("Cel care s-a întors s-a căit")

Termen desemnând o persoană care se căieşte şi revine la religie şi, mai recent, un evreu devenit, de curând, practicant. Rabinii nu mai conteneau să-l laude pe un baal teşuva şi făceau tot posibilul ca el să nu se simtă marcat de trecutul lui, interzicând să i se amintească de păcatele pe care le săvârşise (Ioma 86b etc). Rabi Abahu spune că "nici omul cel mai virtuos nu poate ajunge acolo unde stau pocăiţii" (T.B. Ber. 34b; vezi şi Pocăinţă).

În zilele noastre, asistăm la un elan al “mişcării baale teşuva”, constând în adeziunea a mii de evrei nepracticanţi la credinţele şi practicile ortodoxe. Mişcarea s-a născut, pe de-o parte, ca reacţie la conflictele anilor '60 (care au dus şi la proliferarea sectelor străine), în special în Statele Unite şi, pe de altă parte, pe fundalul de euforie mesianică, generat de războiul de “Şase Zile” (1967), când Israelul a redobândit stăpânirea asupra întregului Ierusalim. Majoritatea celor care aderau la mişcare erau tineri atraşi de ideologia şi modul de viaţă ortodoxe. Potrivit tradiţiei, baal teşuva este un evreu care s-a îndepărtat de religia iudaică, dar ulterior se căieşte. În vremurile noastre, baal teşuva în general nu “revine” la credinţa ortodoxă, ci adoptă pentru prima dată un mod de viaţă practicant. Fenomenul a dus la înfiinţarea de ieşivoturi speciale pentru baale teşuva, în special în Israel.

BABA BATRA

“Ultima poartă”

Al treilea tratat din ordinul Nezikin al Mişnei. Cele zece capitole ale cărţii cuprind reglementări privitoare la vânzarea, cumpărarea, deţinerea (eventual în asociere) şi transmiterea proprietăţilor imobiliare. De asemenea, tratatul trece în revistă legile cu privire la moşteniri (vezi şi Num. 27, 8-11); acţiunile şi documentele juridice, precum şi porunca de a folosi măsuri şi greutăţi corecte (vezi şi Lev. 19, 35-36; Deut. 25, 13-16). Aceleaşi subiecte sunt tratate pe larg în cele două Talmuduri şi în Tosefta.

BABA KAMA

“Prima poartă”

Primul tratat al ordinului Nezikin din Mişna. Cele zece capitole ale sale tratează despre legile cu privire la daune şi despăgubiri (vezi şi Ex. 21, 18-19.28-37; 22, 1-6; Lev. 5, 20-26). Se face deosebire între pagubele produse, cu sau fără intenţie, asupra avutului particular sau obştesc. Ultimele trei capitole se referă la pagubele provocate prin furt (eventual calificat) şi prin violenţă. Iniţial, această carte şi celelalte două care urmează, Baba meţia şi Baba batra, alcătuiau un singur tratat. Ulterior, el a fost împărţit în trei, de unde şi numele de Baba kama (“Prima poartă”), atribuit acestei prime părţi a trilogiei. Subiectele abordate aici se regăsesc, pe larg, în cele două Talmuduri şi în Tosefta.

BABA MEŢIA

“Poarta din mijloc”

Al doilea tratat din ordinul Nezikin al Mişnei. Cele zece capitole ale sale se referă în special la legile cu privire la dobândirea şi transmiterea proprietăţii, la bunurile pierdute şi regăsite, la împrumutul cu dobândă şi amanet, precum şi la instituţia tutelei (vezi şi Ex. 22, 6-15.25-27; Lev. 25, 14.35-37; Deut. 22, 1-4). Sunt tratate, de asemenea, vânzarea şi împrumutul de bunuri, proprietatea mixtă şi utilizarea muncii salariate. Prima mişna din capitolul întâi, care începe cu “Şenaim ohezin be-talit” (“Doi oameni ţin o haină...”) este unul din textele clasice pentru studiul Talmudului şi este adeseori prezentat începătorilor, spre a-i familiariza cu profunzimea legii orale. Subiectele din Baba meţia sunt dezvoltate în Talmuduri şi în Tosefta.

BABILON, EXILUL DIN, vezi EXILUL DIN BABILON.

BAECK, LEO

(1873-1956)

Rabin, filozof al religiei, conducător al iudaismului german şi al iudaismul progresist mondial. Născut la Lissa, localitate ce aparţinea pe atunci de Prusia, a studiat la Seminarul Teologic Evreiesc (conservator) din Breslau şi la Hochschule fur die Wissenschaft des Judentums, cu vederi liberale, din Berlin. A slujit ca rabin în mai multe comunităţi, până la numirea sa într-o funcţie rabinică de prim rang, la aceeaşi Hochschule din Berlin, ca profesor de literatură midraşică şi omiletică.

În calitate de lider comunitar, a prezidat aşa-numitul Reichsvertretung, organul reprezentativ al iudaismului german, şi Asociaţia generală a rabinilor germani. Fără să fie sionist în sensul politic al termenului, era pentru consolidarea comunităţii evreieşti din Palestina, considerând-o un pas înainte în renaşterea vieţii evreieşti în general.

După ascensiunea la putere a lui Hitler în 1933, Baeck îşi concentrează toate strădaniile pentru apărarea drepturilor evreieşti în faţa prigoanei naziste. Este arestat şi interogat în mai multe rânduri la sediul Gestapoului, poziţia sa devenind cu fiecare interogatoriu tot mai primejdioasă. Deşi invitat de numeroase comunităţi şi instituţii evreieşti din străinătate, refuză să părăsească ţara, simţindu-se dator să rămână alături de comunitatea lui ameninţată şi, atâta vreme cât mai existau evrei în Germania, să răspundă nevoilor lor spirituale. În 1943, este deportat în lagărul de concentrare de la Theresienstadt, unde devine un exemplu de curaj moral şi de sfinţenie, străduindu-se fără încetare să ridice moralul tovarăşilor de suferinţă, împărtăşindu-le învăţătura iudaică şi încurajându-i, în toate modurile posibile, să-şi păstreze speranţa, credinţa şi omenia. După război, s-a stabilit la Londra, unde a preluat conducerea Uniunii Mondiale a Iudaismului Progresist.

A scris lucrări de filozofia şi istoria religiei, dintre care cea mai cunoscută este Das Wesen des Judentums (“Esenţa iudaismului”, 1936). Filozofia lui accentuează iniţial aspectul raţionalist al iudaismului, în timp ce credinţa evreiască este prezentată într-o manieră apologetică. În timp, vederile lui se modifică, sub influenţa crescândă a mişcării naţionale evreieşti şi a renaşterii vieţii evreieşti în Palestina. Ca şi Hermann Cohen, Baeck pune acum accentul asupra iudaismului ca monoteism etic, având în centrul său îndatoririle omului faţă de semeni şi valorile morale. Legile rituale, deşi nu lipsite de importanţă, sunt văzute ca un instrument menit să orienteze individul către o etică a existenţei. În fine, evreului îi revine dificila sarcină de a răscumpăra răul universal prin idealurile sale de iubire şi dreptate. Israel este poporul ales în sensul că Dumnezeu i-a încredinţat misiunea de a ajuta neamul omenesc, prin conservarea valorilor etice supreme.

Baeck s-a ocupat şi de creştinism, criticând ceea ce el numea dimensiunea “romantică” a acestei religii, în contrast cu iudaismul, văzut ca o religie “clasică”, a cărei sarcină de toate zilele este de a face din lumea aceasta un loc mai bun pentru toţi oamenii. În lucrarea lui despre farisei, Baeck a încercat, printre primii, să reabiliteze această importantă şcoală de gândire rabinică, atacând poncifele părtinitoare şi deformările introduse la adresa sa de Noul Testament.

BAHARAH, IAIR HAIM BEN MOŞE ŞIMŞON

(1638-1702)

Rabin şi autoritate talmudică. Descendent al lui Iuda Loew ben Beţalel, Maharalul din Praga, îşi petrece copilăria la Lipnik, în Moravia, unde tatăl lui era rabin. În 1650, familia se mută la Worms,

unde Moşe Şimşon preia sarcina comunităţii locale. Căsătorit la 15 ani, Baharah petrece următorii şase ani la socrul lui, la Fulda.

Este impresionat de Şabatai Ţvi, pe care va continua să-l numească "învăţătorul nostru" chiar şi după demistificarea pretenţiilor lui mesianice. Ocupă timp de trei ani funcţiile de rabin şi şef al tribunalului rabinic din Coblenz, din care va fi constrâns să demisioneze în 1669. Începând din 1670, îl regăsim la Worms unde va locui până la ocuparea oraşului de către trupele lui Ludovic al XIV-lea (1689). Se refugiază iniţial la Metz, de unde va străbate apoi toată Renania, rătăcind dintr-un oraş în altul. În 1699, îmbătrânit prematur şi infirm, revine la Worms şi are în fine satisfacţia de a fi ales rabin al oraşului, urmându-i în această funcţie înaltă pe tatăl şi bunicul lui. În acelaşi an, apare opera lui cea mai întinsă, o culegere de 238 de responsa, intitulată Havot Iair ("Târgurile lui Iair"), după un pasaj biblic (Num. 32, 4) în care numele îi este pomenit. Volumul, publicat cu ajutorul unei rude, Samson Wertheimer, evreu de curte la Viena, atestă vastele cunoştinţe ale autorului în domeniul matematicii, muzicii şi astronomiei, precum şi erudiţia lui rabinică. Răspunsurile tratează probleme felurite, de la dezbateri pe marginea legii orale până la încurajarea înfiinţării de şcoli şi a studiilor pedagogice. Într-unul din aceste răspunsuri, Baharah socoteşte că este interzis să traversezi un râu pentru a merge la sinagogă de Şabat; în altul, recomandă pedepsirea celor care consumă vin necaşer. Autorul relatează, printre altele, cu surprindere, cazul unui om care cerea prin testament încuviinţarea ca fiica lui, unicul lui copil, să poată spune Kadiş în memoria lui. Dacă s-ar aproba asemenea solicitări, spune Baharah, fiecare om ar ajunge să interpreteze Halaha după bunul lui plac.

BAHIA BEN AŞER IBN HALAWA

(cca. 1260-1340)

Comentator spaniol al Bibliei şi autor mistic, zis şi Rabenu Bahie. Nu se ştie despre viaţa lui decât că a fost rabin şi predicator la Saragossa şi că a studiat Talmudul cu Solomon ben Abraham Adret. A scris o serie de lucrări, printre care Kad ha-kemah, tratat enciclopedic pe teme etice şi filozofice, Şulhan şei arha şi un comentariu asupra tratatului Avot. Dar cea mai marcantă dintre scrierile lui este Beur al ha-Tora, un comentariu asupra Pentateuhului, compus în 1291 — lucrare de mare anvergură, remarcabilă prin corelarea sistematică a ideilor cabalistice cu naraţiunea biblică şi prin perseverenţa cu care urmăreşte lămurirea dificultăţilor textului prin raportarea la echivalente spaniole, franţuzeşti şi arabe, transliterate în ebraică (metodă inaugurată de Raşi). În abordarea Bibliei, Bahia recurge la patru căi paralele: peşat (semnificaţia "plină" sau literală), midraş (calea omiletică, vezi deraş), sehel (calea intelectuală sau filozofică) şi sod (calea misticismului, Cabala). Acest procedeu de interpretare pe patru paliere, uşor modificat, a intrat în posteritate sub denumirea mnemonică de Pardes. Comentariul Beur al ha-Tora a devenit vestit prin modul lucid de expunere a ideilor misticii evreieşti. A fost prima operă cabalistică tipărită (1492) şi a inspirat la rândul ei nu mai puţin de zece comentarii.

BAHIA BEN IOSIF IBN PAKUDA

(sec. al XI-lea)

Filozof evreu din Spania. În afară de faptul că a fost daian (judecător rabinic), viaţa lui este puţin cunoscută. Cartea care i-a adus un loc de frunte printre gânditorii evrei medievali, Kitab al-hidaya ila fara'id al-qulub, a fost compusă în arabă în 1090 şi tradusă în ebraică de Iuda ibn Tibon (1161), sub titlul de Hovot ha-levavot ("îndatoririle inimii"). În epoca modernă, cartea s-a tradus în mai multe

limbi, inclusiv în franceză (traducere de A. Chouraqui, Paris, 1947). După Bahia, viaţa religioasă evreiască este axată pe două direcţii principale: cea a îndatoririlor concrete, adică respectarea poruncilor iudaice (Şabatul, sărbătorile, legile alimentare, rugăciunile), şi cea a "îndatoririlor inimii", care se referă la viaţa interioară a individului, implicând cultivarea şi exersarea unei spiritualităţi profunde. Acest al doilea aspect al vieţii religioase, nu mai puţin important decât primul, ar fi fost neglijat, crede Bahia, de învăţaţii iudaismului, care s-au concentrat asupra respectării legilor şi tradiţiilor practice. Drept urmare, filozoful încearcă să refacă echilibrul, afirmând valorile vieţii spirituale şi calitatea de credinţă necesară pentru desăvârşirea fiinţei umane.

Cartea este împărţită în zece "porţi" sau capitole, consacrate fiecare unei îndatoriri importante pentru viaţa spirituală: acceptarea unicităţii lui Dumnezeu; recunoaşterea faptului că universul în toată complexitatea lui şi toate lucrurile din el sunt creaţia unui Dumnezeu atotputernic; cultul religios, animat de recunoştinţa faţă de Dumnezeul unic, creatorul universului; încrederea deplină într-un Dumnezeu apropiat, omniprezent şi care-l apără pe om de primejdii; puritatea motivaţiilor; umilinţa; căinţa; examenul de conştiinţă; ascetismul moderat; şi dragostea de Dumnezeu. Filozof neoplatonic, Bahia ibn Pakuda a fost influenţat de misticii musulmani. Pentru evrei, cartea lui a fost o operă de pionierat în domeniul eticii şi a cunoscut o mare popularitate.

BAHIR, SEFER HA-

"Cartea clarităţii"

Tratat mistic în limba ebraică, a cărui formă actuală datează probabil de la sfârşitul sec. al XII-lea — prima lucrare reprezentativă a misticii evreieşti cabalistice din Evul Mediu. Este redactat sub forma unui midraş clasic, în care fiecare paragraf sau grup de paragrafe dă o interpretare omiletică versetelor Bibliei. Potrivit tradiţiei, ar fi fost scris de Rabi Nehunia ben ha-Kana, persoana care vorbeşte în primul paragraf, unul dintre înţelepţii Mişnei, descris ca o autoritate în cercul mistic al literaturii Hehalot. Celelalte paragrafe sunt atribuite fie unor talmudişti cunoscuţi, fie unor personaje fictive (de ex., "Rabi Amora"). Autorul foloseşte curent parabola de tip midraşic (masai), adeseori pentru a exprima cu ajutorul ei idei paradoxale. Manuscrisele şi ediţiile tradiţionale ale cărţii nu conţin nici o împărţire în capitole sau paragrafe. Cele două ediţii moderne sunt însă divizate: traducerea germană a lui G. Scholem, în 130 de paragrafe, iar ediţia ebraică a lui R. Margaliot, în 200.

Bahir este prima lucrare cunoscută în care apare sistemul celor zece ipostaze divine ale Cabalei, aşa-numitele sefirot, descrise în ultima parte a cărţii. Lumea divină este prezentată ca un copac (Han), cu rădăcinile adânc înfipte în divinitate şi cu ramurile îndreptate spre cosmos. Cele zece puteri divine cuprind şi o componentă feminină ca şi, probabil, un element diabolic în latura stângă. Acest simbolism se regăseşte la baza dezvoltărilor cabalistice ulterioare din Gerona şi în Zohar (sec. al XIII-lea).

Printre izvoarele cărţii se numără mai multe lucrări ale autorilor evrei medievali ca Heghion ha-nefeş a lui Abraham bar Hiya, comentariul biblic al lui Abraham ibn Ezra şi Hovot ha-levavot de Bahia ibn Pakuda. Autorul recurge frecvent la textele misticii Hehalot şi la Sefer Ieţira, reînnoind semnificaţiile vechilor izvoare mistice. Este posibil ca simbolurile din Bahir să fi fost influenţate de unele elemente gnostice, preluate fie dintr-un text ebraic folosit de vechii mistici, fie din gnosticismul neevreu. Nu s-a putut stabili nici o legătură cu mişcarea gnostică a catarilor, care activa la acea vreme în sudul Franţei, şi nici cu vreo altă sectă gnostică.

BAHUR

“Tânăr, ales”

Termen ebraic care apare cu diverse conotaţii în Biblie, aplicat ulterior studenţilor Talmudului, în special celor celibatari. Folosit uneori cu referire la “războinicii aleşi” (Ier. 48, 15; 1 Cron. 19, 10), termenul biblic desemnează cel mai frecvent un tânăr în floarea vârstei (Jud. 14, 10; Isa. 9, 16) sau de vârsta însurătorii (Isa. 23, 4; 62, 5; Ier. 31, 12; 51,22). La începutul epocii rabinice, s-a generalizat înţelesul de “celibatar”, fie ca o partidă atractivă (Taan. 4, 8), fie ca un burlac ceva mai vârstnic, care ia în căsătorie o văduvă (Ket. 7a-b). Începând din Evul Mediu, bahur s-a specializat ca denumire pentru tinerii aflaţi la începutul studiilor talmudice într-o ieşiva (academie rabinică). Format la hederul tradiţional, tânărul devenea bahur ieşiva (sau ieşiva hoher în idiş), spre deosebire de studenţii mai vârstnici şi tinerii căsătoriţi care se numeau avrehim. Expresia biblică tiferet bahurim (“frumuseţea tinerilor”, Prov. 20, 29) s-a extins cu timpul la ansamblul tineretului, mândria şi bucuria comunităţii.

BAIE RITUALĂ, vezi MIKVE.

BAL TAŞHIT

“Să nu strici! ”

Expresie provenită din interdicţia biblică (Deut. 20, 19-20) de a distruge pomii fructiferi de pe teritoriul unui cetăţi asediate. Rabinii au extins această oprelişte de a strica asupra tuturor lucrurilor folositoare pentru om (Şab. 129a; B.K. 91b). Drept urmare, vandalismul, risipa şi orice vătămare intenţionată a proprietăţii (inclusiv a bunurilor proprii) intră sub incidenţa legii bal taşhit.

O persoană care-şi sfâşie hainele într-o manifestare exagerată de doliu, care sparge vesela sau mobila într-un acces de furie, care-şi risipeşte banii greu câştigaţi pe băutură sau pe alte vicii, o astfel de persoană este asemenea unui idolatru (Şab. 105b). În zilele noastre, legea se aplică şi celor care deteriorează mijloacele de transport în comun, indicatoarele de circulaţie sau clădirile publice, dau foc pădurilor, distrug fauna sau vegetaţia sau poluează mediul înconjurător.

BA-ME MADLIKIN

“Cu ce trebuie (sau nu trebuie) să aprindem” (lumina de Şabat)?

Primele cuvinte din tratatul Şabat al Mişnei, care se recită la slujba de vineri seara. Sunt enumerate aici felurile de ulei şi de fitiluri care sunt îngăduite pentru luminile de Şabat, situaţiile speciale în care acestea pot fi stinse şi pregătirile care trebuie făcute în orice cămin în aşteptarea Şabatului. Rabinii au anexat la acest tratat un scurt pasaj omiletic din Talmud (Ber. 64a), punând în evidenţă rolul Torei în asigurarea păcii în lume. Unii învăţaţi, inclusiv Raşi, au aşezat Ba-me madlikin la sfârşitul rugăciunilor din ajunul Şabatului, alţii au susţinut că trebuie recitat înainte de slujbă, spre a da posibilitatea credincioşilor să mai facă în ultima clipă unele pregătiri de care, eventual, au uitat. Raşi, care trăia în mediul creştin medieval, avea şi o motivaţie practică: evreii care ajungeau târziu la sinagogă, venind de la lucru, aveau astfel posibilitatea să-şi termine rugăciunile în timp ce ceilalţi spuneau Ba-me madlikin şi puteau astfel să plece acasă toţi o dată. Unii aşchenazi din diaspora au păstrat obiceiul de mai sus. Totuşi, sefarzii şi evreii orientali, ca şi majoritatea aşchenazilor (în special

din Israel), au adoptat o cale de mijloc, inserând citirea tratatului mişnic după întâmpinarea Şabatului (kabalat Şabat) şi înaintea slujbei de seară. Această lectură se omite de obicei când ajunul de Şabat coincide cu începutul sau sfârşitul unei sărbători sau în zilele intermediare de Pesah şi de Sucot. În loc de Ba-me madlikin, hasidimii citesc un fragment din Zohar. Textul a suferit unele modificări în liturghia de rit conservator.

BAR MIŢVA

Lit.: "fiul poruncii"

Dobândirea statutului de adult responsabil din punct de vedere religios, în cazul băieţilor care au împlinit 13 ani şi care devin astfel apţi să facă parte din cvorumul de rugăciune (minian). Mişna stipulează că treisprezece ani este vârsta de la care omul este dator să respecte poruncile (miţvot). Termenul apare de cinci ori în Talmudul babilonian (B.K. 15a, de două ori; B.M. 96a; Sanh. 84b; Men. 93b), desemnând însă, în toate aceste cazuri, o persoană supusă obligaţiei de a respecta normele iudaice. Termenul folosit de Talmud pentru un băiat de 13 ani este bar oneşin — cel care este responsabil de faptele lui şi sancţionabil pentru ele, cu referire la prevederea juridică după care copilul de sex masculin, în vârstă de 13 ani, răspunde pentru abaterile lui. Conform Talmudului, adolescenţa la băieţi începe la treisprezece ani şi o zi (Kid. 16b). Totuşi, chiar şi înainte de această vârstă, băieţii pot lua parte la ceremonii religioase, în măsura în care sunt în stare să le înţeleagă semnificaţia. Astfel, ei pot fi chemaţi la citirea Torei (Meg. 23a), pot purta tfilin şi pot chiar să postească de Iom Kipur (Ioma 82a). Nu există nici o atestare a ceremoniilor de bar miţva înainte de 1400. Nici unul dintre principalii codificatori ai legii orale, ca Isaac Alfasi (sec. al XI-lea) sau Maimonide (sec. al XII-lea), nu menţionează aceste ceremonii. Spre sfârşitul Evului Mediu, au apărut primele restricţii în privinţa participării minorilor la ritualurile religioase. Aşchenazii nu permiteau ca băieţii să poarte tfilin sau să fie chemaţi la Tora decât după împlinirea vârstei de 13 ani. Comunităţile sefarde au introdus, la rândul lor, restricţii, care au favorizat instituirea unei ceremonii oficiale de bar miţva.

În esenţă, ritualul consta din: (1) a spune pentru prima dată rugăciunile cu tfilin şi (2) a fi chemat la citirea Torei. La aşchenazii din Europa răsăriteană, băiatul era de obicei chemat la Tora în prima luni sau joi după împlinirea vârstei de 13 ani (după calendarul ebraic); cu această ocazie, el recita binecuvântările Torei şi, eventual, cânta câteva versete din pericopă săptămânală din Pentateuh. În Europa apuseană, băiatul de 13 ani era chemat la Tora în dimineaţa de Şabat. După recitarea binecuvântărilor Torei, băiatul intona o secţiune din pericopă (maftir), precum şi haftora imediat următoare din Profeţi. Acest ritual s-a generalizat în zilele noastre pretutindeni în lume. Într-o dimineaţă de Şabat sau din orice altă zi a săptămânii, atunci când fiul isprăveşte de spus a doua binecuvântare a Torei, tatăl rosteşte o formulă specială — Baruh şe-petarani — marcând noul statut de responsabilitate al băiatului.

În plus, atât la aşchenazi cât şi la sefarzi, s-a încetăţenit obiceiul ca băiatul să ţină un mic discurs (deraşa), care să demonstreze capacitatea lui de a înţelege comentariile rabinice şi, în unele cazuri, să dea prilej pentru o explicaţie de drept talmudic. În general, discursul era (şi este şi astăzi) compus special de profesor, pentru ca elevul lui să-l înveţe şi să-l pronunţe în public.

La acestea, s-au adăugat cu timpul şi alte obiceiuri de natură religioasă şi socială. Dacă băiatul învăţa bine cantilaţia şi ebraica, el putea să intoneze nu doar pasajul lui din Pentateuh, ci toată pericopă

(paraşa) săptămânii. Băieţii erau special pregătiţi să conducă rugăciunea, unii fiind pregătiţi pentru slujba de ajunul Şabatului (kabalat Şabat), ALŢII, pentru slujba din dimineaţa de Şabat. Unele comunităţi occidentale (aşchenaze ca şi sefarde) au introdus, în plus, o rugăciune specială pe care băiatul o citeşte stând în faţa rabinului sau în faţa chivotului. În prezent, după citirea Torei, rabinul i se adresează de obicei tânărului bar miţva şi comunitatea spune pentru el rugăciunea Mi şe-berah.

Iniţial, familia băiatului dădea o masă de bar miţva familiei şi prietenilor fie după slujba de dimineaţă, în zilele lucrătoare, fie cu ocazia "celei de-a treia mese" (seuda şlişit) de Şabat, după slujba de după amiază. Ulterior, acest obicei s-a amplificat, cuprinzând un kiduş oferit tuturor celor prezenţi la slujba din dimineaţa de Şabat, urmat de o masă în familie. În zilele noastre, masa de bar miţva tinde să se transforme într-un banchet fastuos, în cursul căruia tânărul primeşte cadouri de la familie şi de la ceilalţi invitaţi.

Tradiţia permite adolescentului să poarte tfilin şi în perioada care precedă ceremonia, dar nu mai mult de o lună înainte la aşchenazi, în vreme ce sefarzii o îngăduie cu cel puţin jumătate de an înaintea ceremoniei. La evreii marocani, se organiza o ceremonie specială în prima joi după ce băiatul împlinea 12 ani. În ajun, miercuri seara, părinţii dădeau o petrecere acasă pentru adulţi şi copii; a doua zi dimineaţă, la începutul slujbei, rabinul punea tfilin băiatului, care citea apoi un pasaj din Pentateuh. La evreii sirieni, turci şi irakieni, ceremonia de bar miţva are loc cam la 12 ani şi jumătate, în multe comunităţi sefarde orientale, se scriau poeme liturgice (piyutim) de înaltă ţinută, special pentru această ocazie. Sefarzii occidentali (spanioli şi portughezi) permit chiar şi băieţilor de şapte-opt ani să cânte haftora, dar nu li se îngăduie să recite binecuvântările Torei, nici maftir, decât după împlinirea vârstei de 13 ani şi o zi.

La toţi sefarzii există obiceiul ca tânărul bar miţva să recite binecuvântarea Şeehianu. Pe de altă parte, aşchenazii occidentali au adoptat obiceiul sefard de a permite tinerilor să poarte şalul de rugăciune (talit), chiar şi înainte de a fi chemaţi la citirea Torei. La sefarzii orientali şi în Israel, după ce adolescentul îşi isprăveşte prima lui lectură din Pentateuh, femeile şi fetele obişnuiesc să-l bombardeze cu bomboane.

În secolul al XIX-lea, iudaismul reformat a înlocuit bar miţva cu o ceremonie de confirmare pentru băieţii şi fetele de 18-19 ani. Cu timpul însă, majoritatea sinagogilor reformate au revenit la ceremonia tradiţională. Recent, bar miţva a căpătat o importanţă sporită, în calitate de prilej dat tinerilor spre a-şi afirma identitatea evreiască. Multe comunităţi profită de bar miţva pentru a lămuri familiile evreieşti să se afilieze la o sinagogă şi să-şi înscrie copilul la un curs extraşcolar de iudaism sau la o şcoală evreiască. Numeroase sinagogi susţin necesitatea unei perioade de cinci ani de educaţie religioasă ca pregătire pentru bar miţva. Conform principiilor Sinagogii unificate (ortodoxe) din Marea Britanie, tânărul bar miţva nu poate fi maftir decât după un examen de ebraică şi de iudaism. Pentru evreii americani care nu au făcut bar miţva la 13 ani, se organizează cursuri de pregătire pentru a putea efectua ceremonia chiar şi la vârsta adultă.

În Israel, kibuţurile laice au introdus diverse ceremonii nereligioase. Începând din 1967, mulţi băieţi din Israel şi din diaspora vin să celebreze bar miţva la Zidul Plângerii din Ierusalim, unde citesc din Tora în dimineţile de luni sau joi. Alţii preferă să organizeze aceste ceremonii, individual sau în grup, la ruinele vechii sinagogi de la Masada.

BARAITA

“Învăţătură exterioară” (aram.); pl. baraitot

Termenul desemnează orice enunţ tanaitic neinclus în Mişna, precum şi unele enunţuri ale amoraimilor care cuprind lămuriri la Mişna. Astfel de baraitot explicative, compilate de Rabi Hia şi Rabi Oşaia, ca şi de Bar Kapara, se găsesc în Tosefta şi în Midraş Halaha. Multe din legile care apar aici figurează de altfel şi în Talmud. O baraita are mai puţină autoritate juridică decât un enunţ mişnic, aşa încât, în caz de contradicţie între cele două, Mişna are întotdeauna câştig de cauză, deşi există câteva excepţii. Există mai multe categorii de baraitot tanaitice. Unele dintre ele sunt completări la Mişna. Pe de altă parte, o baraita poate să se refere la o halaha care fie nu există în Mişna, fie diferă de versiunea mişnică. Aceste baraitot sunt introduse de o formulă specială ca tania (“am învăţat”) sau teno rabanan (“înţelepţii noştri ne-au învăţat”).

Numeroasele baraitot de origine amoraitică constau, în general, din scurte explicaţii sau completări la Mişna. Spre deosebire de cele tanaitice, ele nu vin în contradicţie cu textul mişnic. Înţelepţii Talmudului acordau puţină importanţă acestei categorii. Deşi cele mai multe baraitot sunt de natură halahică, un număr destul de mare dintre ele (tanaitice ca şi amoraitice) au un caracter hagadic. Unele culegeri de baraitot, datând din perioada tanaitică, formează entităţi de sine stătătoare. Cele mai importante dintre acestea sunt: Baraita de-Rabi Meir (“despre însuşirea Torei”), care alcătuieşte un capitol suplimentar (al şaselea), la tratatul Avot; Baraita de-Rabi Işmael (“a celor 13 reguli”), care în prezent face parte din slujba zilnică de dimineaţă; Baraita de-Rabi Eliezer (“a celor 32 de reguli”), care se publică, de regulă, după tratatul Berahot al Talmudului din Babilon. Pentru detalii suplimentare, vezi Hermeneutică.

BARBĂ

Interdicţia totală sau parţială a bărbieritului se întemeiază pe un verset biblic: “Să nu vă tundeţi rotund marginea capului vostru, nici să îndepărtaţi marginile bărbii voastre” (Lev. 19, 27). Reluată şi explicitată de legea orală, această dublă regulă constă, pe de-o parte, în interdicţia de a-şi rade perciunii (peiot), adică “marginile capului”, şi pe de altă parte, în interdicţia de a îndepărta “marginile bărbii” care sunt în număr de cinci: două pe fiecare obraz şi una în bărbie (Raşi la Lev. 19, 27).

În ceea ce priveşte perciunii sau părul de pe tâmple, legea prescrie să fie lăsaţi să crească până la nivelul mandibulei şi fixează lungimea lor minimă la cantitatea de păr care poate fi apucată între două degete. Mulţi evrei ortodocşi nu-şi tund niciodată perciunii, care le atârnă de o parte şi de alta a feţei ori sunt suficient de lungi pentru a fi daţi după urechi. Este interesant de notat originea oarecum diferită a portului de peiot la evreii din Yemen. Portul, impus de un suveran yemenit ca un simplu mijloc de a-i diferenţia pe evrei de musulmani, a devenit treptat un titlu de mândrie pentru comunitatea evreiască.

Legea orală consideră că interdicţia de a-şi rade “colţurile bărbii”, care în versetul respectiv (Lev. 21, 5) se referă strict la preoţi (cohanim, descendenţii lui Aaron), este valabilă pentru toţi evreii. Legea precizează însă că opreliştea de a se bărbieri are în vedere numai cazul în care lama intră în contact direct cu pielea. Se permite aşadar utilizarea aparatelor de ras electrice (ale căror lame nu ating direct faţa) şi a loţiunilor de epilat. Cu toate acestea, mulţi evrei practicanţi socotesc portul bărbii ca obligatoriu, pe de o parte, ca normă transmisă de tradiţia evreiască şi, pe de altă parte, ca obicei ancestral, consacrat în timp.

Calendarul evreiesc conţine o serie de perioade în care este interzis să te tunzi sau să te razi. Cum tunsul şi bărbieritul sunt considerate munci, ambele sunt interzise de Şabat şi de sărbători. De asemenea, evreii practicanţi evită să se radă în timpul Omerului, adică în cele 49 de zile dintre Pesah şi Şavuot, precum şi în cele trei săptămâni dintre 17 Tamuz şi 9 Av (în privinţa acestei ultime perioade, tradiţia sefardă diferă de cea aşchenază). În fine, o persoană în doliu nu trebuie să se radă timp de 30 de zile de la înmormântare (sau chiar 11-12 luni în caz de deces al unui părinte). Unele autorităţi rabinice permit totuşi tunsul şi bărbieritul în perioada Omerului, ca şi în ajunul sărbătorilor şi de Şabat, ca o manieră de a cinsti aceste zile sfinte.

BAREHU

“Binecuvântaţi!”

Primul cuvânt din apelul solemn la cultul public, care se citeşte de două ori pe zi, la slujbele de dimineaţă şi de seară, dacă există cvorumul de rugăciune (minian). Textul complet este: Barehu et-Adonai ha-mevorah (“Binecuvântaţi pe Domnul, cel [care singur este] binecuvântat”). La care credincioşii răspund: Baruh Adonai ha-mevorah le-olam va-ed (“Binecuvântat fie Dumnezeu, cel binecuvântat în vecii vecilor”). Apelul îşi are originea în Biblie (Ps. 134, 1-2; 135, 19-20) iar obiceiul ca adunarea să se ridice în picioare la rostirea lui pare să dateze din vremea lui Ezra (Neem. 9, 5). Această chemare la rugăciune este discutată în Mişna (Ber. 73) şi stipulată în Talmud (Ber. 50a). Formula este reluată de fiecare persoană chemată la citirea Torei şi credincioşii răspund în acelaşi fel. Ea servea odinioară şi ca introducere la mulţumirile după o masă luată împreună de un minian, fiind înlocuită în epoca amoraitică de o nouă formulă introductivă, care începe cu cuvântul Nevareh (“Să binecuvântăm”).

Scopul anume al apelului a suscitat numeroase dezbateri de-a lungul secolelor, mulţi gânditori exprimându-şi îndoiala că Dumnezeu ar avea nevoie de binecuvântările omului. Nahmanide spunea că evlavia şi rugăciunea sunt benefice pentru om, nu pentru Dumnezeu. Dimpotrivă, cabaliştii susţin că rugăciunea eliberează influenţe cereşti benefice, determinând instaurarea armoniei în tot cosmosul. O altă opinie, cea a lui Samson Rafael Hirsch, este că, lăudându-l pe Dumnezeu şi îndeplinind poruncile lui, omul ia într-o oarecare măsură parte la înfăptuirea planurilor divine în privinţa omenirii.

Cel care rosteşte apelul la rugăciune, lasă capul în jos la cuvântul Barehu, apoi cinsteşte Numele divin, rămânând în picioare. Credincioşii fac acelaşi lucru, când răspund. Sefarzii orientali şi hasidimii mai spun o dată Barehu la sfârşitul slujbelor de dimineaţă şi de seară. Repetiţia, destinată întârziaţilor care au pierdut primul apel la rugăciune (Sof. 10, 7), a fost preluată şi de aşchenazii israelieni.

BARHI NAFŞI

“Binecuvântează, suflete, (pe Domnul)!”

Primele cuvinte din Psalmul 104, imn de slavă lui Dumnezeu şi minunilor Creaţiei sale, încorporat în liturghia evreiască. Aşchenazii îl recită după slujba de după amiază în zilele de Şabat, cuprinse în perioada dintre Sucot şi Pesah. Recitarea lui la slujba suplimentară din dimineţile de roş hodeş (lună nouă) se explică prin accentul pus pe tema Creaţiei şi prin referinţa explicită la ciclul lunii (în special, în versetul 19). Sefarzii şi evreii orientali îl citesc şi în ajun de roş hodeş, înaintea slujbei de seară.

BARUH, vezi APOCRIFE ŞI PSEUDOEPIGRAFE.

BARUH DAIAN HA-EMET

“Binecuvântat fie judecătorul adevărului”

Formă prescurtată a binecuvântării tradiţionale pe care o rosteşte cel ce primeşte o veste proastă (în special, vestea unui deces) sau cel care-şi sfâşie hainele (keria) în timpul doliului. Aceeaşi frază se spune (de două ori) la înmormântare şi atunci când se vizitează ruinele unor locuri sfinte sau ale unei sinagogi devastate.

BARUH HA-ŞEM

“Binecuvântat fie Numele (Domnului)”

Frază de recunoştinţă, echivalentă cu “Slavă Domnului” sau “Mulţumesc cerului”. Uneori se completează sub forma Baruh ha-Şem iom iom, “Binecuvântat fie Numele Domnului zi de zi” (Ps. 68, 20).

BARUH ŞE-AMAR

“Binecuvântat fie Cel care a vorbit (şi s-a zămislit lumea)”

Primele cuvinte din imnul care introduce Pesuke de-zimra (“versetele psalmice”) la fiecare slujbă de dimineaţă. O veche tradiţie atribuie acest imn membrilor Marii Adunări, dar inserarea sa în liturghie, datorată lui Amram Gaon, datează abia din sec. al IX-lea. Tema centrală a acestei profesiuni de credinţă, în două părţi, este activitatea multiplă a lui Dumnezeu în calitate de Creator al universului şi Mântuitor al lui Israel, pe care orice om virtuos trebuie să-l slăvească prin cântece şi laude. Numai a doua parte este, propriu-zis, o binecuvântare care începe şi se termină cu formula “Binecuvântat fii, Tu, Doamne”, dar şi în primul paragraf, cuvântul baruh (“binecuvântat”) apare nu mai puţin de unsprezece ori (din 38 de cuvinte câte sunt cu totul). La aşchenazi şi yemeniţi, Baruh şe-amar vine imediat înainte de Pesuke de-zimra, în schimb, la sefarzi şi hasidimi, locul său este după Hodu (1 Cron. 16, 8-36) şi după mai multe fragmente din psalmi. Credincioşii stau în picioare când îl rostesc şi, în general, evită orice conversaţie ori întrerupere (în afara răspunsurilor prescrise), în această etapă a slujbei de dimineaţă, până după repetarea Amidei.

BARUH ŞEM KEVOD MALHUTO

“Binecuvântat fie Numele său, a cărui împărăţie glorioasă (este veşnică)”

Primele cuvinte dintr-o doxologie extrasă din Biblie (Neem. 9, 5), care se spune după prima frază din Şema. Formula completă, Baruh Şem kevod malhuto le-olam va-ed, se poate traduce în mai multe feluri, de exemplu: “Binecuvântat fie Numele său, a cărui împărăţie glorioasă este veşnică”, sau “Binecuvântat fie Numele glorioasei sale împărăţii în vecii vecilor”, sau “Binecuvântat fie Numele lui Dumnezeu. Gloria împărăţiei sale este veşnică”. Potrivit tradiţiei rabinice, patriarhul Iacob a spus prima dată această binecuvântare după ce fiii lui şi-au rostit crezul în Dumnezeul lui Israel, adică Şema (Pes. 56a; Deut. R. 2, 25). Mai târziu, Moise a auzit îngerii din cer rostind aceste cuvinte şi le-a împărtăşit israeliţilor (ibid.). Formula a înlocuit cuvântul Amen, ca răspuns colectiv al credincioşilor în timpul liturghiei de la Templu, în special în cursul avodei de Iom Kipur, când marele preot pronunţa în

mod solemn tetragrama (Ioma 6, 2; 66a; Taan. 16b). Binecuvântarea se rosteşte de două ori pe zi în fiecare zi a anului, la slujbele de dimineaţă şi de seară. Aceste şase cuvinte se spun în şoaptă, spre a le deosebi de textul biblic din care este alcătuită Şema (Deut. 6, 4 şi 5-9), dar şi pentru că ele amintesc de îngeri şi de durerea provocată de distrugerea Templului. De Iom Kipur, în schimb, formula se recită cu glas tare, deoarece se consideră că, în urma postului şi a renunţării la orice ocupaţie, credincioşii devin asemenea îngerilor. Deja prezentă în liturghie de pe vremea Templului, această doxologie a fost ulterior asociată cu martirii evrei din Evul Mediu.

S-au invocat diverşi factori istorici pentru a explica vechimea ei în cadrul liturghiei, imediat după profesiunea de credinţă care este Şema. Printre altele, s-a spus că ea exprima refuzul manifest al fariseilor de a se alătura adversarilor lor religioşi în omagierea zeilor şi împăraţilor romani. Astfel, în toate riturile tradiţionale, formula se citeşte în gând la începutul slujbei de dimineaţă, înainte de începerea ritualului public, pentru a marca acceptarea Legii divine drept singura lege, şi se repetă apoi în Şema, pentru a aminti că ea a fost cândva interzisă de prigonitorii păgâni. În ritul ortodox aşchenaz, urmat de hasidimi şi de conservatori, formula se rosteşte din nou după binecuvântările care însoţesc punerea filacterelor (tfilin); aşchenazii o mai repetă de trei ori după Şema Israel, la sfârşitul slujbei neila cu care se încheie Iom Kipur, ca o reafirmare solemnă a credinţei evreieşti.

BARUH ŞE-PETARANI

“Binecuvântat fie Cel ce m-a eliberat”

Binecuvântare rostită de tată, atunci când băiatul său este chemat la Tora, în timpul ceremoniei de bar miţva. Formula tradiţională provine din Midraş: “Bărbatul trebuie să răspundă pentru fiul său până când acesta împlineşte treisprezece ani; atunci trebuie să spună: «Binecuvântat fie Cel ce m-a eliberat de pedeapsa suferită în numele lui»“(Gen. R. 63, 14). Când un minor se făcea vinovat de încălcarea normelor religioase, părintele lui era pasibil de pedeapsă, dar această obligaţie înceta din momentul în care fiul devenea major din punct de vedere religios. Prin rostirea acestei formule, tatăl nu-şi declină orice răspundere în privinţa fiului, ci face cunoscut că băiatul a devenit major şi poate să-şi asume îndatoririle religioase ale adulţilor. În principiu, după această formulă, se spune un Mi şe-berah pentru tânărul bar miţva. Evreii conservatori tind să omită binecuvântarea din partea tatălui, înlocuind-o cu un Mi şe-berah rostit de cel care citeşte Tora. La rândul lor, comunităţile reformate o înlocuiesc cu binecuvântarea Şeehianu. Unii evrei ortodocşi moderni spun Baruh şe-petarani şi pentru fete, cu ocazia ceremoniei de bat miţva. În vorbirea populară (atât în idiş cât şi în ivrit), Baruh şe-petarani se foloseşte în prezent pentru a exprima uşurarea, ceva de genul: “Bine c-am scăpat!”

BAT KOL

Lit.: “fiica glasului”, adică “ecoul”

Termen generic, folosit în literatura talmudică pentru a desemna un glas ceresc, care le împărtăşeşte muritorilor voinţa divină. Se consideră că glasul este al unui înger, al îngerului Gabriel în special. Bat kol vorbeşte puţin, mesajul său fiind adeseori extras din Biblie. Potrivit tradiţiei, o bat kol a vestit că Dumnezeu însuşi îl va îngropa pe Moise. Atunci când profetul Samuel a declarat că nu luase niciodată lucrul altuia, afirmaţia lui a fost confirmată de o bat kol. Într-o controversă celebră, spre a-i convinge pe înţelepţi de justeţea părerii lui, Rabi Eleazar săvârşeşte fără succes mai multe minuni, apelând, în cele din urmă, la o bat kol care-i vesteşte pe cei de faţă că legea era de partea lui Rabi Eleazar.

Învăţaţii resping totuşi şi această probă pe motiv că Tora “nu este în ceruri”. O dată ce a fost dată omului, el singur are jurisdicţie în privinţa legii şi poate contesta chiar şi o bat kol (B. M. 59b). Potrivit Talmudului, un rabin s-a întâlnit atunci cu Profetul Ilie care i-a povestit că, urmărind această întâmplare, Dumnezeu a râs şi a zis: “Copiii mei m-au învins! Copiii mei m-au învins!”

BATLANIM

“Oameni fără ocupaţie“, prin extensie, “leneşi”; idiş: batlonim

Cuvânt prin care erau desemnaţi iniţial cei care aveau timp liber şi puteau să se dedice muncii comunitare. De la începutul epocii rabinice, orice comunitate avea nevoie de cel puţin zece adulţi educaţi (asara batlanim) care să asiste la rugăciuni şi să conducă studiul Torei (Meg. 1, 3;3b, 5a; Sanh. 17b; Ber. 6b). În comentariul său asupra Talmudului (Sanh. 17b; Meg. 3b), Raşi îi definea pe batlanim drept “zece persoane care se abţin de la orice muncă, spre a putea fi la sinagogă, la rugăciunile de dimineaţă şi de seară”. Cei zece, adaugă el în altă parte (B. K. 82a), se dedică totodată problemelor comunităţii care, în schimb, le asigură întreţinerea materială. Până în secolele din urmă, aceşti zece “oameni fără ocupaţie” au jucat un rol important în viaţa comunitară evreiască, luând uneori hotărâri de ordin juridic. Instituţia a decăzut în cele din urmă, devenind un simplu grup de oameni care, contra plată, ajutau la completarea cvorumului (minian) de rugăciune şi spuneau Kadiş pentru familiile care voiau să-şi îndeplinească această datorie dar nu aveau un bărbat adult. Acest declin explică în mare măsură sensul peiorativ modern de “leneş” sau de “ratat” al cuvântului. În limbajul comun şi în folclorul idiş, un batlan este un ins la marginea societăţii sau un semidoct şi orice mod de viaţă desprins de realitate este dezaprobat ca batlonus.

BAT MIŢVA

Lit.: “fiica poruncii”

Fată ajunsă la vârsta majoratului religios, adică doisprezece ani şi o zi, potrivit legii evreieşti. Nu există nici o normă care să impună organizarea unei ceremonii religioase cu acest prilej. Legea evreiască prevede doar că tatăl nu mai poate anula legămintele fetei, care de acum trebuie considerată femeie independentă, pe deplin responsabilă de hotărârile ei. Acest echivalent feminin al ceremoniei de bar miţva, deşi în afara cultului sinagogal, a fost iniţiat la jumătatea sec. al XIX-lea de Iacob Ettlinger, marele rabin neo-ortodox din Altona. Practica s-a răspândit în mai multe ţări şi, la sfârşitul sec. al XIX-lea, a primit încuviinţarea unui halahist sefard de primă mărime, Iosef Haim ben Elia al-Hakam din Bagdad. Acesta a dat o serie de indicaţii detaliate cu privire la ceremonie (Ben ih hai, 1898), recomandând să se organizeze un banchet la care bat miţva, îmbrăcată într-o rochie nouă, trebuia să rostească binecuvântarea Şeehianu. Mordecai Kaplan a fost unul dintre promotorii ceremoniei de bat miţva, determinând integrarea ei în slujba obişnuită a sinagogilor din Statele Unite, în anii 1920. De atunci, bat miţva a fost adoptată, în diferite moduri, de către majoritatea comunităţilor. În comunităţile neortodoxe americane, fetele de doisprezece ani îşi serbează “majoratul” religios într-o vineri seara sau sâmbătă dimineaţa: cu această ocazie, fata conduce slujba, intonează fragmentul adecvat din Profeţi (haftora), iar uneori citeşte şi din Tora şi ţine un mic discurs despre trecerea ei la vârsta adultă. În sinagogile ortodoxe, participarea fetei la slujbă este mai limitată, deşi i se permite să ţină un discurs. Ea este chemată totuşi în cursul citirii Torei în faţa unui minian feminin şi cântă ea însăşi un pasaj din Lege, însoţit de haftora. În cercurile ortodoxe

americane, s-au iscat controverse cu privire la vârsta — 12 sau 13 ani — la care trebuie să aibă loc ceremonia.

Aşchenazii ultrareligioşi ca şi majoritatea sefarzilor orientali sunt împotriva ceremoniilor de bat miţva. Argumentele lor halahice au fost respinse de autorităţi ca Iehiel Iacob Weinberg (Seride eh, vol. III), care a justificat această practică pe considerente educative şi socioreligioase, susţinând că, prin modul în care este organizată, ceremonia "va consolida conştiinţa Torei". În afara Statelor Unite, ritualul decurge în mod diferit: reformaţii urmează modelul american, în schimb, la ortodocşi, fata nu ia parte la ritualul sinagogal. În loc de aceasta, în sâmbăta respectivă, la slujba de dimineaţă, tatăl fetei este chemat la Tora şi rosteşte binecuvântarea Baruh şe-petarani, după care fata spune Şeehianu, apoi rabinul ţine un discurs pe această temă fie la sinagogă, fie în timpul unui kiduş, organizat după slujbă. Ceremonia poate avea loc şi acasă sau în holul sinagogii în zilele lucrătoare. Sefarzii occidentali şi israelienii ortodocşi dau o importanţă deosebită ritualului. În aceste comunităţi, tânăra bat miţva rosteşte ea însăşi un discurs adecvat împrejurării. O ceremonie specială are loc cu acest prilej în majoritatea comunităţilor din Common-wealth-ul britanic şi din Africa de Sud. După absolvirea unui curs care cuprinde noţiuni de Biblie, istorie, legi şi obiceiuri evreieşti etc, fata trebuie să dea un examen, prin care se califică pentru a participa la ceremoniile de bat miţva colective, organizate cu acest prilej de comunităţile tradiţionale şi de şcolile evreieşti. În Israel, familiile nepracticante dau o serbare specială, fără caracter religios, pentru a marca împlinirea vârstei de 12 ani şi trecerea fetei la vârsta adultă. Sinagogile conservatoare ca şi cele progresiste (reformate) permit ca tânăra bat miţva să ia parte activă la slujba de Şabat şi, uneori, să cânte haftora.

În ultima vreme, în Statele Unite, femeile care nu au făcut bat miţva în adolescenţă iau uneori iniţiativa de a celebra ceremonia mai târziu, după o pregătire prealabilă cu ajutorul rabinului sau cantorului local. Un alt fenomen recent l-a constituit apariţia unor inovaţii liturgice în acest sens. "Noua carte de rugăciuni a Uniunii", publicată de mişcarea reformată în 1975, conţine o slujbă completă de bat miţva, iar în Sidur sim şalom (1985) a mişcării conservatoare, figurează o rugăciune Mi şe-berah specială pentru bat miţva şi un pasaj de inserat în mulţumirile de după mese, precum şi o serie de texte (în engleză) potrivite spre a fi citite în timpul ceremoniei.

BĂTRÂNEŢE

În Biblie, o viaţă lungă este considerată o binecuvântare (Isa. 65, 20; Ps. 92, 15). Textul biblic îndeamnă "să te ridici în picioare când te afli în faţa bătrâneţii şi să cinsteşti faţa bătrânului" (Lev. 19, 32), dar nu precizează cine este bătrân. I-a revenit Legii orale grija să definească bărâneţea; după tratatul Avot (5, 21): "La 60 de ani omul este vârstnic, la 70 de ani — bătrân cu păr cărunt". Halaha susţine că trebuie arătat respect oricărei persoane de la 70 de ani în sus şi trebuie să te ridici în picioare în faţa ei. În ce priveşte definiţia "capetelor cărunte", există alte păreri; unii înţelepţi socotesc că acest verset nu se aplică decât celui care este bătrân şi totodată versat în studiu, iar R. Iose Galileeanul consideră că vârsta nu are importanţă, numai criteriul cunoaşterii Torei contează. În antichitate, bătrânii erau învestiţi cu o autoritate specifică, derivată din respectul datorat înţelepciunii şi experienţei lor. Se mai întâlnesc şi alte definiţii ale bătrânului, dar ele nu afectează obligaţia respectului faţă de cei în vârstă. Astfel, un preot este autorizat să oficieze la Templu până ce este "bătrân", mai exact, până ce mâinile îi tremură. Unele autorităţi rabinice au recurs la acest criteriu pentru a descalifica un sacrificator ritual, devenit prea bătrân. Talmudul oferă o altă definiţie: bătrân este acela care nu se poate descălţa, sprijinindu-se pe un singur picior. Bătrâneţea poate fi şi

în funcţie de dispoziţia spirituală a persoanei respective. Astfel, Şulhan aruh consideră că orice femeie care nu vede nici un inconvenient dacă i se spune “mamă” este socotită bătrână (I.D. 189, 20); dar altă părere conferă acestei definiţii mai multă obiectivitate, socotind că este bătrână orice femeie care, fiziceşte, poate fi numită “mamă”, fără a găsi ceva împotriva acestei denumiri.

Diferite reguli prevăd dispoziţii speciale pentru bătrâni: ei au voie să înmoaie în apă azima de la sederul de Pesah, pentru a o consuma mai lesne, şi sunt scutiţi să se ducă la Ierusalim pentru sărbătorile de pelerinaj. Un bătrân handicapat (sau orice altă persoană care suferă de o infirmitate) are dreptul să poarte baston în ziua de Şabat, bastonul fiind considerat atunci ca o prelungire a corpului. Dar oricine ar face acest lucru fără a avea nevoie în realitate de baston, ar fi considerat că a profanat Şabatul. Dacă unele texte îi socotesc pe bătrâni ca fiind milostivi, alte texte prezintă un punct de vedere opus: un bătrân nu putea fi numit ca membru al Sanhedrinului (Sanh. 36b), pentru că, după Raşi, “el a uitat greutatea de a creşte copii şi este fără milă”.

Cu privire la durata de viaţă a omului, Biblia distinge trei perioade, caracterizate fiecare printr-o durată diferită de viaţă. De la Creaţie şi până la Noe nu era o raritate ca oamenii să trăiască nouă veacuri. Dintre patriarhi, Abraham a trăit 175 de ani, Isaac — 180, Iacob — 147. Sara, singura matriarhă căreia i se indică vârsta, a murit la 127 de ani. Moise a trăit 120 de ani, ceea ce (după Gen. 6, 3) se consideră a fi termenul vieţii omeneşti. La evrei există obiceiul de a se ura: “Să trăieşti până la 120 de ani!”. În sfârşit, un verset din Psalmi oglindeşte corect speranţa de viaţă, inclusiv pentru vremea noastră: “Zilele anilor noştri sunt de circa 70 de ani, iar pentru cei mai robuşti, de 80 de ani”.

Biblia spune că acela care îşi respectă părinţii (Ex. 20, 12), care îndepărtează pasărea înainte de a-i lua puii (Deut. 22, 7), care foloseşte o măsură exactă şi dreaptă (Deut. 25, 15) sau, mai general, acela care respectă Tora (Deut. 6, 2), va fi răsplătit cu o viaţă lungă. Dar nu totdeauna o existenţă prelungită este văzută într-o lumină favorabilă; astfel, Eclesiastul evocă vârsta la care omul spune: “Nu mai am nici o plăcere” (Koh. 12, 1).

Grija pentru bătrâni a fost totdeauna o datorie fundamentală în viaţa evreiască, un răspuns la chemarea psalmistului: “Nu mă respinge la vremea bătrâneţii, nu mă părăsi atunci când piere puterea mea” (Ps. 71, 9). În antichitate, această grijă era legată intim de porunca de a-şi cinsti tatăl şi mama, iar familia avea grijă de cei bătrâni. Bătrânii fără familie erau luaţi în îngrijire de către întreaga comunitate. Actualmente, căminele de bătrâni (moşav zekenim) fac parte integrantă din peisajul comunitar evreiesc şi cele mai multe comunităţi întreţin astfel de instituţii.

Dictoane referitoare la bătrâneţe

Dacă vârstnicii spun “distruge”, iar copiii “construieşte”, atunci să distrugi. Căci distrugerea cum o înţeleg cei vârstnici este, de fapt, o construcţie iar construcţia copiilor este o distrugere.

Cu ce se aseamănă cel care studiază la bătrâneţe? Cu cerneala scrisă pe o hârtie de proastă calitate.

Pentru neştiutor bătrâneţea este ca iarna; pentru cel care a fost preocupat de studiu, ea este vremea recoltei.

Un bătrân în casă este o povară, dar o bătrână este o comoară.

Nu lovi în cinstea bătrânilor, căci într-o zi vom fi şi noi bătrâni.

BĂTRÂNI

Ebr.: Zekenim

În epoca biblică, persoane care dobândeau o autoritate deosebită graţie vârstei înaintate, înţelepciunii şi poziţiei sociale. Asocierea dintre demnitatea de Bătrân şi statutul de conducător are o atestare foarte timpurie în Israel (Ex. 3, 16). Prima menţiune semnificativă a Bătrânilor apare în Num. 11, 16-24, unde Dumnezeu îi porunceşte lui Moise să adune 70 de bărbaţi cunoscuţi în popor ca Bătrâni şi ca magistraţi, care să trăiască experienţa Prezenţei divine, să primească din duhul revărsat peste Moise şi să împartă sarcina conducerii cu el. Noţiunea de Bătrân exista nu doar la poporul lui Israel, ci şi la alte neamuri vecine (Num. 22, 7).

Biblia menţionează şi un corp de "Bătrâni ai cetăţii" în legătură cu cinci legi cuprinse în Deuteronom cu privire la: pedepsirea criminalilor (19, 12), răscumpărarea sângelui (21, 1-9), fiii neascultători (21, 18-21), contestarea fecioriei (22, 13-21) şi căsătoria prin levirat (25, 5-10). Numitorul comun al acestor legi arată că Bătrânii interveneau atunci când era în joc interesul familiei, al clanului şi al comunităţii. Deuteronomul face o distincţie între funcţia de Bătrân şi aceea de judecător, acesta din urmă intervenind în cazuri de litigii şi de acuzaţii criminale (vezi, de exemplu, 17, 8 et infra; 19, 17-18; 25, 1-3). Biblia atestă existenţa unei instituţii a Bătrânilor, recunoscută de tot poporul, care şi-a păstrat funcţiile în comunitate chiar şi după instaurarea monarhiei (2 Sam. 3, 17; 5, 3; 17, 4.15; 1 Regi 20, 7). Mişna (introducere la Avot) arată că, după moartea lui Iosua, Bătrânii (probabil la nivelul întregului popor) au preluat sarcina de a asigura continuitatea tradiţiei religioase, sarcină pe care au predat-o ulterior profeţilor.

În epoca talmudică, titlul de "Bătrân" era asociat cu erudiţia. Talmudul interpretează termenul ebraic zaken ca un acronim de la cuvintele "el a dobândit înţelepciunea" (Kid. 32b). Talmudul dezbate şi cazul de zaken mamre, înţeleptul care hotărăşte sau acţionează contrar deciziei definitive a marelui Sanhedrin (vezi Deut. 17, 8.12; Sanh. 11, 2) şi care, în anumite împrejurări, este pasibil de pedeapsa capitală.

După epoca talmudică, titlul de "Bătrân" apare deopotrivă în sensul de şef al comunităţii şi de învăţat. Termenul dispare aproape complet începând din sec. al XIII-lea. El a fost reactualizat, în schimb, de antisemiţii epocii moderne care îl utilizează pentru a zugrăvi imaginea unor bătrâni conducători evrei, urzind comploturi pentru a pune stăpânire pe lume. O astfel de imagine se regăseşte, de exemplu, în Protocoalele înţelepţilor Sionului, plastografie de tristă reputaţie, datând de la sfârşitul sec. al XIX-lea (vezi Antisemitism).

BE-EZRAT HA-ŞEM

"Cu ajutorul Numelui (lui Dumnezeu)"

Neatestată în vechime, expresia care denotă încredere în Dumnezeu s-a răspândit în limbajul rabinic din Evul Mediu şi se foloseşte în mod curent în zilele noastre. Evreii ultrareligioşi o întrebuinţează în corespondenţă, menţionând-o, de obicei sub formă prescurtată, deasupra datei curente, chiar dacă

scrisoarea nu este în ivrit. Cu acelaşi sens, se foloseşte şi echivalentul aramaic, besiata di-Şemaia (“cu ajutorul Cerului”). Vezi şi Salut, Formule de.

BEHEMOT, vezi LEVIATAN.

BEHOROT

“Primii născuţi”

Al patrulea tratat din ordinul Kodaşim al Mişnei, compus din nouă capitole referitoare la jertfa sau răscumpărarea celor trei categorii de întâi născuţi: (1) fiul întâi născut, pentru răscumpărarea căruia se dădeau cinci selaimi de argint unui preot; (2) primul născut al unui animal din cele recomandate pentru jertfă (boi, capre, oi); (3) primul născut dintre puii măgarului care era fie omorât, fie răscumpărat în schimbul unui miel (Ex. 13, 2. 11-14; 34, 19-20; Lev. 27, 26; Num. 18, 15-18). În plus, tratatul arată modul cum trebuie procedat dacă animalul întâi născut are o tară; stabileşte dijma pe animale şi specifică dreptul de moştenire al primilor născuţi. Vezi şi Primul născut. Subiectul este dezbătut pe larg în Talmudul babilonian şi în Tosefta.

BE-MIDBAR, vezi NUMERI.

BENAMOZEGH, ELIA

(1822-1900)

Rabin, teolog şi filozof. Provenit dintr-o eminentă familie de evrei marocani din Livorno (Italia), devine rabin şi profesor de gândire iudaică la şcoala rabinică din localitate. Perfect cunoscător al surselor evreieşti clasice, a scris lucrări în ebraică, italiană şi franceză. La curent cu tendinţele intelectuale ale epocii, Benamozegh pleda pentru păstrarea integrităţii gândirii şi practicii evreieşti tradiţionale. Se pricepea să expună învăţătura iudaică într-un cadru de referinţe intelectuale, foarte apreciate de oamenii de cultură ai vremii. Printre lucrările lui figurează mai multe apologii ale Zoharului şi Cabalei, note explicative la targumul Onkelos şi un comentariu asupra Psalmilor. În comentarea Pentateuhului, îmbina viziunea comentatorilor clasici cu cercetarea biblică modernă. A publicat, în limba italiană, o culegere de eseuri asupra esenienilor şi o lucrare de teologie, dar principala lui operă, Israel şi umanitatea, a apărut iniţial în franceză, în 1914.

Benamozegh susţinea că, la evrei, etica şi naţionalismul sunt indisolubil legate. Etica evreiască, întemeiată pe realitatea vieţii omeneşti, nu este un sistem ezoteric abstract, destinat unor asceţi rupţi de lume. Îndeplinind poruncile, evreii îşi respectă angajamentul de a se conforma unei morale capabile să ducă la recunoaşterea mesajului universal al iudaismului. Creştinismul şi islamul datorează enorm tradiţiilor religioase ale lui Israel. Concepţia evreiască potrivit căreia omenirea întreagă provine din Adam şi Eva stă la baza noţiunii de egalitate între oameni. Iudaismul arată că Dumnezeu a creat lumea şi că orice om poate fi virtuos şi plăcut lui Dumnezeu. De aici rezultă că fiecare îşi are propria sa demnitate spirituală.

BENE ISRAEL

“Fiii lui Israel”

Denumire generică a evreilor de pe coasta Kon-kan, din statul indian Maharashtra. Bene Israel se consideră urmaşii triburilor “pierdute” care au ajuns în India, în jurul anului 175 î.e.n. Tradiţia lor spune că, naufragiind în largul acestei coaste, strămoşii lor şi-au pierdut toate cărţile sfinte şi nu şi-au putut aminti decât Şema. Locuind printre hinduşi, ei şi-au însuşit o parte din obiceiurile acestora. La vremea când au fost descoperiţi, în sec. al XVIII-lea, de către David Rahabi, un călător evreu, Bene Israel respectau Şabatul, legile alimentare, circumcizia şi multe sărbători evreieşti, dar nu aveau sinagogi. Sărbătoreau Anul Nou, Naviaşa San, doar o singură zi şi păreau să fi uitat semnificaţia iniţială a unor posturi din calendar. Nu cunoşteau Hanuca, deoarece aceasta se raporta la evenimente ulterioare plecării lor din Ţara Sfântă.

Începând din 1750, Bene Israel au început să se alinieze treptat la ramura majoritară a poporului evreu. Câţiva factori au contribuit în mod esenţial la renaşterea lor religioasă. Mai întâi, pe măsură ce au început să colaboreze mai strâns cu stăpânirea britanică, “Fiii lui Israel” şi-au părăsit satele de pe coastă, mutându-se în Bombay şi în alte oraşe indiene. Prima lor sinagogă a fost inaugurată la Bombay în 1796. Apoi, Bene Israel au primit asistenţă religioasă de la evreii din Coşin, pe coasta Malabar, care le-au slujit drept cantori, hahami şi profesori. În a doua jumătate a sec. al XIX-lea, evreilor din Bombay li s-au alăturat un număr de evrei din Bagdad, care le-au servit drept model în materie de religie. În mod paradoxal, sosirea misionarilor creştini în India a favorizat apropierea dintre Bene Israel şi iudaismul mondial, prin răspândirea Bibliei ebraice şi a altor texte religioase, traduse în limba marathi.

De la 6000 de oameni, câţi erau în 1830, numărul lor crescuse în 1948 la 20.000. După retragerea britanicilor din India şi crearea Statului Israel, evreii indieni au început să emigreze în Ţara Sfântă, cu sprijinul activ al Agenţiei Evreieşti. În 1960, s-a creat o situaţie delicată, deoarece, din motive halahice, unii rabini israelieni au pus sub semnul întrebării puritatea apartenenţei lor la iudaism, refuzându-le dreptul de a se căsători cu alţi evrei. În 1962, Marele Rabinat a cerut oficiilor de stare civilă să verifice genealogia acelor Bene Israel care vroiau sa contracteze astfel de căsătorii, între 1962 şi 1964, a avut loc o mare mobilizare a “fiilor lui Israel”, care au organizat greve şi demonstraţii, cerând să li se recunoască statutul de evrei autentici. În 1964, Marele Rabinat şi-a retras obiecţiile halahice, declarându-i evrei “în toate privinţele”, însă în anii '70, au apărut noi cazuri de rabini care refuzau să-i căsătorească. Problema s-a rezolvat în 1982, când cei doi mari rabini israelieni, Şlomo Goren şi Ovadia Iosif, au transmis oficiilor de stare civilă o serie de instrucţiuni în care reafirmau că Bene Israel erau evrei “în toate privinţele”.

BENIAMIN, vezi TRIBURI, DOUĂSPREZECE.

BEN IEHUDA, ELIEZER

(7858-7922)

Artizan al renaşterii limbii ebraice, pe numele său adevărat Eliezer Perelmann. Născut şi crescut într-un mediu evreiesc tradiţional din Lituania, s-a distanţat de lumea ieşivei, ca mai toţi tinerii generaţiei sale. A început prin a îmbrăţişa cauza populiştilor ruşi, ceea ce l-a determinat să înveţe limba rusă. Pe de altă parte, imboldurile umanitare ale firii lui l-au îndemnat să studieze medicina, purtându-i paşii la Paris, unde se stabileşte în 1878. Între timp, îşi schimbă complet modul de a gândi şi, din socialist, devine promotor al ideilor protosioniste, militând prin articole pentru aşezarea evreilor în Ereţ Israel. Încetând să conceapă revoluţia universală ca pe o condiţie prealabilă pentru rezolvarea problemei

evreieşti, Ben Iehuda consideră, dimpotrivă, soluţionarea acesteia drept o condiţie prealabilă pentru descătuşarea proletariatului. După ani de privaţiuni, în care împărtăşeşte viaţa grea a tinerilor evrei ruşi veniţi să studieze în capitala Franţei, se îmbolnăveşte de tuberculoză şi petrece o vreme în nordul Africii, a cărei climă uscată era mai prielnică pentru sănătatea lui. Este impresionat aici de evreii nord-africani şi uimit să constate că sefarzii locali vorbeau cu uşurinţă ebraica, pe care o pronunţau foarte aproape de modelul biblic. În 1881, se stabileşte la Ierusalim, unde se dedică jurnalisticii. Face prinsoare să nu mai vorbească decât ebraica, inclusiv în viaţa de toate zilele, şi militează neabătut pentru extinderea ebraicii vorbite în rândul evreilor care veneau să se stabilească în Ereţ Israel (işuv). Intră în legătură cu baronul Rothschild pe care îl susţine în conflictul lui cu ţăranii evrei. Ulterior, militează pentru proiectul înfiinţării unei patrii evreieşti în Uganda. Primul război mondial şi urmările lui dezastruoase pentru evreii din işuv îl silesc să se expatrieze în Statele Unite.

Opera lui de căpetenie este un Thesaurus al limbii ebraice care include, pe lângă vocabularul biblic, şi termeni din ebraica mişnică şi medievală. Dar Ben Iehuda a dat dovadă şi de un puternic spirit creator în direcţia adaptării ebraicii la viaţa modernă. Moartea l-a împiedicat să-şi ducă la bun sfârşit lucrarea, continuată mai apoi de văduva lui ca şi de alţi lingvişti. Într-adevăr, Ben Iehuda îşi constituise un grup de filologi, înfiinţând încă din 1888 aşa-numitul Vaad ha-laşon ha-ivrit, “Consiliul limbii ebraice”. Geniul lui a fost de a fi întreprins reforme lingvistice, păstrând totuşi spiritul limbii ebraice şi făcând apel la procedee culese din diferite etape de dezvoltare a limbii: ebraica biblică (purism morfologic, în special în ceea ce priveşte formele verbale; de ex., liten ”a da”, înlocuit prin forma biblică latet, lişev, “a se aşeza”, înlocuit prin laşevet); ebraica mişnică (folosirea timpurilor verbale — prezent, trecut şi viitor — specifice acestei perioade, în locul structurii perfect-imperfect din limba biblică); ebraica medievală (formarea unor termeni ebraici din radicaluri arabe; de ex., mit-bah, “bucătărie”, din arabul mathah). În ciuda opoziţiei aprige pe care a întâmpinat-o din partea evreilor ultraortodocşi din Ierusalim, revoltaţi de folosirea ebraicii în scopuri profane, visul lui s-a împlinit în cele din urmă. Ben Iehuda a însemnat pentru ebraică ceea ce Herzl a fost pentru pământul lui Israel. Amănunte despre viaţa lui se regăsesc în autobiografia Ha-halom ve-şivro (“Visul şi împlinirea lui”).

BEN SIRA, vezi APOCRIFE ŞI PSEUDOEPIGRAFE.

BENTŞEN

“Binecuvântaţi” (idiş)

Termen curent la aşchenazi pentru a desemna rostirea binecuvântărilor, conform normelor legii evreieşti, în special în cazul binecuvântărilor de după mese. Cuvântul provine de la verbul bene ir sau beneistre din franceza veche, provenit la rândul lui din latinescul benedicere, asimilat în Evul Mediu de către evreii vorbitori de idiş. Un verb cu acelaşi sens şi aceeaşi origine etimologică — bencao — este răspândit printre evreii originari din Spania şi Portugalia. Fraza care introduce binecuvântările de la sfârşitul meselor — Rabotai nevareh (“Domnilor, să spunem binecuvântarea!”) — este uneori înlocuită la aşchenazi prin echivalentul ei idiş: Rabosai mir velen bentşen. Cartea care conţine această rugăciune, împreună cu imnurile care se cântă la masa de Şabat, poartă numele de bentşer. Termenul idiş se foloseşte şi pentru alte binecuvântări; de exemplu, la aprinderea lumânărilor de Şabat şi de sărbători (liht-bentşen), la luna nouă (ros hodes bentşeri), la alegerea celor patru specii de plante pentru Sucot (bentşen lulav), precum şi în semn de recunoştinţă atunci când omul scapă cu viaţă dintr-o mare primejdie sau se întoarce cu bine dintr-o lungă călătorie (bentşen gomel).

BERAH DODI

“Aleargă repede, iubitul meu”

Cuvintele cu care încep trei poeme liturgice, scrise de autori diferiţi, care se citesc în unele comunităţi aşchenaze în primele două zile şi în Şabatul intermediar de Pesah, în timpul slujbei de dimineaţă, la sfârşitul rugăciunii Gheula, imediat înainte de începerea Amidei. Cuvintele provin din Cântarea cântărilor (8, 14) şi fiecare din cele trei poeme se inspiră din interpretarea alegorică a textului biblic, potrivit căreia, în acest pasaj, Israel îl imploră pe Domnul (“iubitul”) să revină din “exilul” său, să-şi izbăvească poporul şi să-şi reîn-noade vechile legături cu aleşii săi. Primul Berah dodi, alcătuit din trei strofe şi compus de Solomon ben Iuda ha-Bavli (Italia, jumătatea sec. al X-lea), se recită în prima dimineaţă de Pesah. Cel de-al doilea, din patru strofe, îi aparţine unui elev al lui Solomon ben Iuda, Meşulam ben Kalonymus. Acesta se citeşte numai în diaspora în a doua zi de Pesah. Şimon bar Iţhak din Mainz (sec. al X-lea) este autorul celui de-al treilea Berah dodi care se recită în Şabatul intermediar.

BERAHOT

“Binecuvântări”

Primul tratat din ordinul Zeraim al Mişnei (vezi Deut. 6, 4-9; 11, 13.18-20; 8, 10). Cele nouă capitole ale cărţii cuprind norme cu privire la citirea rugăciunii Şema dimineaţa şi seara; la momentul când trebuie spusă Amida în cadrul slujbelor zilei şi la fervoarea cuvenită acestei rugăciuni; la binecuvântările diverselor alimente şi la rostirea binecuvântărilor de după mese (birkat ha-mazon). Tratatul cuprinde şi un capitol despre diferenţele dintre şcoala lui Hilel şi cea a lui Şamai, în legătură cu recitarea kiduşului şi a havdalei. Un ultim capitol tratează despre binecuvântările specifice pentru diverse împrejurări: în cazul unor fenomene naturale (trăsnete, tunete, cutremure), la primirea unor veşti (bune sau rele) etc. Aceleaşi teme, dezvoltate şi cu multe adăugiri hagadice, se regăsesc în cele două Talmuduri şi în Tosefta.

BEREŞIT, vezi GENEZA.

BERIH ŞEME

“Binecuvântat fie Numele (lui Dumnezeu în univers)”

Meditaţie în limba aramaică pe care comunităţile tradiţionaliste o recită de Şabat şi de sărbători, atunci când se deschide chivotul, înainte de citirea Legii. Această rugăciune mistică, atribuită lui Şimon bar Iohai, este extrasă din Zohar (2206a) şi exprimă concepţiile fundamentale ale Cabalei. Introducerea se referă la rolul omului în calitate de instrument al lui Dumnezeu pe pământ şi la datoria lui de a consolida forţele pozitive în univers. Textul spune că: “porţile îndurării sunt deschise şi dragostea lui Dumnezeu se trezeşte când sulul Torei este scos din chivot, pentru lectura colectivă”, în continuare, binecuvântările se împletesc cu implorările într-un ansamblu care cuprinde recunoaşterea bunătăţii şi suveranităţii lui Dumnezeu şi mărturisirea credinţei evreieşti “nu într-un om ori într-un înger, ci în Dumnezeul adevărului a cărui credinţă şi ai cărui profeţi sunt adevăraţi”. Aşchenazii şi sefarzii recită Berih Şeme imediat după deschiderea chivotului, în timp ce evreii yemeniţi o spun înainte de lectura propriu-zisă din Tora. La ora actuală, unele cărţi de rugăciune israeliene conţin versiunea ebraică a rugăciunii.

BERLIN, NAFTALI ŢVI IEHUDA

(1817-1893)

Lider rabinic lituanian şi conducător al ieşivei din Volojin, zis şi ha-Neţiv (după acronimul numelui lui ebraic) sau “stâlpul din Volojin”. Născut la Mir, în Bielorusia, îşi începe studiile la ieşiva la 13 ani şi, mai târziu, se căsătoreşte cu fiica directorului şcolii, Rabi Iţhak din Volojin. După moartea acestuia, postul de director revine celui mai vârstnic dintre ginerii săi, Rabi Eliezer Iţhak Fried, cu Berlin ca adjunct. La moartea lui Fried, în 1853, numirea lui Berlin şi a lui Iosif Baer Soloveicik în calitate de codirectori dă naştere la controverse, unii dintre studenţi susţinând că postul trebuia ocupat de Soloveicik singur. Atuul lui Berlin consta în cunoaşterea aprofundată a întregii literaturi rabinice, în timp ce Soloveicik se distingea prin metoda lui de analiză talmudică, subtilă şi pătrunzătoare. Convocaţi să rezolve disputa, cei mai mari rabini ai vremii, printre care şi Isaac Elhanan Spektor, au decis în favoarea lui Berlin. Ulterior, acesta a exercitat o influenţă puternică asupra ieşivei care a atins, sub conducerea lui, un număr de patru sute de studenţi. Talmudul babilonian era studiat integral la Volojin şi era explicat conform sistemului elaborat de Elia, gaonul din Vilnius. Berlin, de exemplu, evita raţionamentul cazuistic (pilpul) şi punea în evidenţă semnificaţia esenţială a fiecărui text, prin comparaţie cu pasajele corespunzătoare din Talmudul din Ierusalim şi din Midraş Halaha. În fiecare zi, după slujba de dimineaţă, Berlin preda o lecţie asupra pericopei săptămânii respective. Metoda şi învăţăturile lui sunt expuse pe larg în numeroase lucrări, printre care figurează şi comentarii asupra midraşurilor halahice. Opera lui clasică, Haamek şeela, al cărei prim volum apare în 1861, este o interpretare la Şeiltot, lucrare din perioada gheonimilor, atribuită lui Ahai din Şabha. Berlin a publicat de asemenea comentarii asupra Bibliei, în special Haamek davar (1879-1880) asupra Pentateuhului, şi Meşiv davar (1892), o culegere de responsa amănunţite, cu privire la diferite probleme halahice şi filozofice.

Lider comunitar energic, Berlin s-a pronunţat asupra principalelor probleme ale epocii. A fost un susţinător activ al mişcării Hibat Ţion (“Iubitorii Sionului”) încă de la începuturile ei, îndemnându-i pe toţi evreii practicanţi să i se alăture şi să promoveze colonizarea evreiască în Ereţ Israel. A respins ideea formării unor comunităţi ortodoxe separatiste (vezi Hirsch, Samson Raphael; neo-ortodoxie), pledând în schimb pentru atragerea evreilor neortodocşi şi nereligioşi. Ultimii ani ai vieţii i-au fost întunecaţi de amestecul permanent al regimului ţarist în activitatea ieşivei din Volojin. Autorităţile ruseşti cereau limitarea numărului de ore afectate Torei şi introducerea unei programe de studii laice. Berlin a refuzat să se supună acestor cerinţe excesive. Drept urmare, ieşiva din Volojin, cea mai prestigioasă academie talmudică din răsăritul Europei, a fost închisă prin decret guvernamental la 22 ianuarie 1892. Expulzat din oraş, Berlin hotărăşte să se stabilească în Ereţ Israel. Un an şi jumătate mai târziu, pe când se pregătea de plecare, moartea îl surprinde la Varşovia, zădărnicindu-i visul.

Meir Berlin (Bar-Ilan, 1880-1949), fiul mai mic al lui Naftali, s-a afirmat ca o personalitate proeminentă a sionismului religios şi ca unul din conducătorii mişcării Mizrahi. A trăit la Berlin, apoi la New York (1915-1926), unde a organizat ramura americană a mişcării Mizrahi şi a întemeiat un institut pedagogic, integrat ulterior în Yeshiva University. În 1926, se stabileşte la Ierusalim, devenind una din figurile de prim plan ale Oraşului Sfânt. Aici fondează (1937) şi conduce Ha-ţofe, ziarul mişcării Mizrahi, şi iniţiază redactarea Enciclopediei Talmudice, începând din 1947. A publicat mai multe lucrări, dintre care un important volum de memorii în idiş (1933), tradus în ivrit în 1939-1940

sub titlul Mi-Volojin ad Ieruşalaim, şi o biografie a tatălui său (Raban şei Israel, 1943). În 1955, ia fiinţă în Israel universitatea ortodoxă Bar-Ilan, care îi poartă numele.

BERNAYS, ISAAC

(1792-1849)

Rabin şi promotor al curentului neo-ortodox. Născut la Mainz, studiază la academia rabinică a lui Abraham Bing din Wurtzburg, devenind primul rabin german cu pregătire universitară. Autoritatea sa ca mare rabin de Hamburg, funcţie pe care o ocupă din 1821, şi vasta lui cultură îi vor permite să combată cu succes mişcarea reformistă, nou creată. În semn de protest faţă de procedeul reformaţilor care, deşi incompetenţi în probleme halahice, se autoproclamau rabini, îşi ia la rându-i titlul sefard de haham. Dar Bernays nu se mulţumeşte doar să atace iudaismul reformat, ci militează totodată pentru fidelitatea faţă de tradiţie, consolidând Talmud Tora din Hamburg şi cultivând aspectul estetic al cultului sinagogal. De asemenea, rosteşte impresionante predici în germană şi elaborează o platformă a crezului şi practicilor neo-ortodoxe, menită să-i atragă de partea sa pe tinerii intelectuali evrei. Poetul Heinrich Heine, văr cu el, îl descria în 1823 drept un predicator neconvenţional şi spiritual, mult superior adversarilor săi reformaţi. Noua carte de rugăciuni a reformaţilor din Hamburg, din care sunt excluse rugăciunile pentru restaurarea Sionului, stârneşte critici virulente din partea lui Bernays. Învăţăturile lui, în special conceptul lui de “misiune evreiască”, exercită o influenţă deosebită asupra lui Samson Raphael Hirsch.

BERTINORO, OBADIA BEN AVRAHAM IARE DI

(cca. 1450-cca. 1515)

Rabin erudit, comentator al Mişnei, cunoscut şi sub numele de Raav (acronimul de la Rabenu Ovadia mi-Bartenura). Celălalt nume al său, Iare, este anagrama cuvântului ebraic Ari (sau Arie, “leu”) şi totodată acronimul de la Iehi reţui ehav (“Plăcut să fie fraţilor lui”, Deut. 33, 24). Familia lui era de fel din Bertinoro, localitate din sudul Italiei.

În 1485, Raav pleacă din Citta di Castello spre Ereţ Israel, călătorie pe care o relatează în trei epistole, una adresată tatălui său, alta către fratele său şi o a treia către un destinatar necunoscut. Scrisorile lui, care se numără printre cele mai vestite pagini ale literaturii ebraice de călătorii, oferă o mulţime de informaţii geografice, istorice şi culturale, în cei aproape trei ani ai voiajului său, Bertinoro a vizitat Napoli, Salerno, Palermo, Messina, Rodos şi Egiptul. În Ereţ Israel, trece prin Gaza, Hebron şi Betleem şi ajunge la Ierusalim unde, cu ajutorul naghidului egiptean, Natan ha-Cohen Şolal, preia conducerea evreilor puţini şi săraci care locuiau în oraş. Bertinoro reuşeşte să reorganizeze viaţa comunitară, apoi, după expulzarea evreilor din Spania (1492), situaţia comunităţii se ameliorează, mulţumită unui aflux considerabil de sefarzi cultivaţi.

Pentru studierea Mişnei, comentariul lui Bertinoro, publicat iniţial la Veneţia (1548-1549), a devenit tot atât de indispensabil pe cât este Raşi pentru Talmud. Utilizând scrierile lui Raşi şi Maimonide, Bertinoro oferă un rezumat clar şi concis al dezbaterii talmudice, în folosul celor care studiază Mişna fără Ghemara. Ici şi colo, autorul se serveşte şi de comentariile lui Aşer ben Iehiel. Astăzi, orice ediţie obişnuită a Mişnei conţine şi comentariul autorizat al lui Raav. Printre alte lucrări ale sale figurează o prezentare a comentariului lui Raşi asupra Torei, o scriere omiletică despre Cartea lui Rut, scurte romane cu caracter halahic, dedicate învăţătorului său, Rabi Iosif Colon, şi diferite poeme liturgice.

BERURIA

(sec. al II-lea)

Soţia lui Rabi Meir şi fiica lui Rabi Hanania ben Teradion, ea însăşi o persoană de mare erudiţie. Ea şi R. Meir au locuit cea mai mare parte a vieţii la Tiberiada şi în împrejurimi. Literatura talmudică laudă adeseori virtutea exemplară a Beruriei, calităţile ei intelectuale şi capacitatea ei de a se măsura cu înţelepţii vremii în probleme halahice. Părerile ei cântăreau tot atât de mult ca şi ale tanaimilor şi au primit nu o dată girul lui Rabi Iuda bar Hai.

Talmudul (Ber. 10a) povesteşte că nişte haimanale din partea locului l-au supărat atât de tare pe R. Meir încât înţeleptul a vrut să se roage lui Dumnezeu să-i pedepsească. Beruria a intervenit, arătându-i că Biblia (Ps. 10435) spune "Să piară păcatul de pe faţa pământului", nu "Să piară păcătoşii..." R. Meir s-a rugat atunci ca ei să se căiască pentru faptele lor, ceea ce au şi făcut.

Viaţa Beruriei s-a desfăşurat totuşi sub semnul tragediei. Tatăl i-a fost ucis în chinuri din ordinul autorităţilor romane, sora ei a fost silită să se prostitueze iar fratele i-a fost omorât de tâlhari. Nenorocirile ei au atins însă punctul culminant atunci când doi dintre fiii ei au murit subit, într-o după amiază de Şabat (Ialkut Pr. 964). R. Meir se afla la academie şi Beruria n-a vrut să-l tulbure, ci a aşteptat până s-a întors acasă, la sfârşitul Şabatului. Abia atunci i-a împărtăşit cu delicateţe vestea, întrebându-l întâi dacă un obiect de preţ, aflat în grija unui om trebuia sau nu înapoiat proprietarului. "Bineînţeles!" a răspuns R. Meir. Atunci Beruria i-a arătat trupurile fiilor lor morţi şi l-a îmbărbătat cu un fragment din Cartea lui Iov (1, 21): "Domnul a dat, Domnul a luat; fie Numele Domnului binecuvântat."

BESAMIM, vezi MIRODENII, CUTIE CU.

BETA ISRAEL, vezi ETIOPIA, EVREII DIN.

BET DIN

Lit.: "Casa dreptăţii"

Tribunal de drept evreiesc. Biblia relatează că Moise judeca poporul "de dimineaţă până seara" (Ex. 18, 13), până când socrul lui, Ietro, l-a povăţuit să încredinţeze această autoritate unor oameni aleşi anume în acest scop. Moise a numit aşadar "căpetenii peste o mie, peste o sută, peste cincizeci şi peste zece", cu sarcina de a judeca pricinile mai mici, cele mai dificile urmând a fi înaintate eşalonului ierarhic superior şi, în ultimă instanţă, lui Moise însuşi. Tora confirmă această procedură (Deut. 17, 8-9): "Dacă li se va părea prea greu de judecat o pricină [...], să te scoli şi să te duci la locul pe care-l va alege Domnul Dumnezeul tău. Să te duci la preoţi, la leviţi şi la cel ce va împlini atunci slujba de judecător; să-i întrebi şi ei îţi vor spune hotărârea legii." Mai târziu, după ce Israel s-a aşezat în ţară, judecătorii au fost şi conducătorii poporului, apoi regii au preluat atribuţia de judecători, regele Solomon fiind un exemplu ilustru în acest sens.

Talmudul arată că, în vremea celui de-al Doilea Templu, existau mai multe feluri de bate din, alcătuite din câte trei, 23 sau 71 de judecători. În funcţie de tipul lor, pricinile reveneau unui tribunal mai mic sau mai mare. O dată pronunţată sentinţa, nu exista posibilitatea recursului la o instanţă superioară.

În fiecare localitate, exista un tribunal compus din trei judecători, care soluţiona procesele civile. Fiecare cetate numărând peste 120 de bărbaţi adulţi avea un bet din, alcătuit din 23 de judecători (Sanh. 1, 6), cu putere de a pronunţa pedepse capitale şi corporale (ibid. 1, 4). În cazurile penale, sentinţa se adopta cu o majoritate de doi judecători. Potrivit unei ipoteze, la Ierusalim ar fi funcţionat trei tribunale de 23 de membri: unul la intrarea spre Muntele Templului, altul la intrarea curţii Templului şi un al treilea în sala dreptunghiulară cu dale de piatră şlefuită (lişkat ha-gazit). Urma apoi Sanhedrinul, alcătuit din 71 de membri. Tribunalele locale de 23 de membri trimiteau cazurile pe care nu le puteau soluţiona către tribunalele de 23 de membri din Ierusalim, iar dacă nici acestea nu se puteau pronunţa, le defereau mai departe Sanhedrinului.

Sentinţele Sanhedrinului erau definitive şi obligatorii pentru întregul Israel. Un înţelept care contrazicea verdictul Sanhedrinului era calificat drept zaken mamre (“bătrân (dar) rebel”) şi era pasibil de pedeapsa cu moartea. Sanhedrinul judeca în special două tipuri de cazuri: chestiuni de legislaţie, situaţie în care Sanhedrinul era prezidat de naşi (“prinţ”), şi chestiuni judiciare, în care juca rolul de curte supremă şi era prezidat de un av bet din (“părintele tribunalului”). Sanhedrinul era singurul tribunal în drept să se pronunţe în anumite chestiuni. El singur stabilea, de exemplu, dacă un profet era adevărat sau fals, dacă trebuia întreprins un război care nu se impunea cu necesitate, dacă un oraş trebuia declarat necurat (ir nidahat) şi ca atare condamnat să fie ras de pe faţa pământului, pe motiv că locuitorii săi se făceau vinovaţi de idolatrie (Sanh. 1, 5). Tot Sanhedrinul stabilea şi data apariţiei lunii noi, fixând astfel datele diferitelor sărbători.

Judecătorii tribunalelor locale erau numiţi de Sanhedrin în funcţie de probitatea lor şi de cunoaşterea Torei şi cu consimţământul populaţiei locale. Magistraţii care-şi aveau sediul la poalele Muntelui Templului erau numiţi dintre judecătorii tribunalelor locale. Este posibil ca Sanhedrinul să fi fost compus din membrii celor trei tribunale de 23 de membri din Ierusalim, plus cei doi preşedinţi, naşi şi av bet din. Potrivit altei ipoteze, ar fi existat la Ierusalim numai două tribunale de 23 de persoane, lişkat ha-gazit fiind rezervată Sanhedrinului, entitate separată, formată din 71 de judecători proprii.

După căderea Ierusalimului, Iohanan ben Zakai a transferat Sanhedrinul la Iavne, unde acesta a continuat să funcţioneze ca instanţă supremă în toate domeniile vieţii evreieşti, nemaiavând însă dreptul de a decreta pedepse capitale. Treptat, pe măsură ce şcolile babiloniene s-au impus ca principale centre de învăţământ, autoritatea tribunalului a început să fie contestată şi Sanhedrinul de la Iavne a fost în cele din urmă desfiinţat în 425 e.n.

Un judecător nu putea impune o amendă decât cu condiţia să fi fost investit de un descendent direct al lui Moise. Judecătorii din diaspora, care nu erau investiţi în acest mod, se bucurau de o autoritate mai redusă decât a colegilor din Ereţ Israel. Ei aveau totuşi competenţa de a soluţiona procese, în calitate de şlihim (“emisari”) ai rabinilor, învestiţi potrivit normelor.

În vremea de dinainte de Emancipare, când evreii locuiau în propriile lor comunităţi relativ autonome, bet din putea soluţiona orice probleme judiciare, cu caracter religios, civil sau personal. Deşi în majoritatea cazurilor, tribunalele nu aveau căderea să impună pedepse corporale, ele dispuneau de alte forme de constrângere, cea mai gravă dintre ele fiind excomunicarea (herem) — sentinţă extrem de aspră, având în vedere că, la vremea aceea, comunităţile evreieşti erau corpuri foarte bine sudate. Sub regii Spaniei, bate din au dobândit puteri foarte vaste, inclusiv aceea de a decreta pedeapsa capitală. Mai târziu (cca. 1550-1764), Consiliul celor Patru Ţări care conducea viaţa evreiască în Polonia şi Lituania a deţinut o putere considerabilă, deoarece guvernul îi acordase puteri

depline în privinţa impozitării. În plus, consiliul avea puterea de a decreta heremul şi de a fixa cuantumul amenzilor, ceea ce a contribuit la impunerea efectivă a deciziilor luate de bate din.

O dată cu Emanciparea, evreii au dobândit acces la tribunalele ţărilor în care trăiau şi au început să apeleze tot mai des la acestea. Tendinţa s-a accentuat din momentul în care comunitatea evreiască şi-a pierdut puterea de constrângere, aceasta revenind în întregime statului. Cu toate acestea, bate din au continuat să existe până în ziua de azi. Ele funcţionează în aproape toate centrele vieţii evreieşti din lume. În majoritatea ţărilor cu excepţia Israelului, aceste bate din se ocupă în special de probleme de divorţ halahic (ghitin). În Israel, autoritatea lor este mult mai vastă, acoperind aproape toate domeniile personale, inclusiv convertirile. Această autoritate vine însă adeseori în contradicţie cu cea a tribunalelor laice din ţară, cele două sisteme fiind actualmente în conflict cu privire la o serie de chestiuni, cum ar fi cea a naturalizării persoanelor convertite la iudaism într-un cadru neortodox.

Pretutindeni în lume, bet din poate să judece şi litigiile civile dintre particulari, în cazul în care părţile se angajează în scris să se conformeze judecăţii sale. În Statele Unite, tribunalele de stat au stabilit, în mai multe rânduri, că acordul părţilor de a accepta judecata unui bet din constituie o obligaţie în raport cu codul civil, ca orice altă înţelegere în care părţile consimt să se supună unei forme de arbitraj.

BET HA-MIKDAŞ, vezi TEMPLU.

BET MIDRAŞ

“Casă de studiu”

Centru de educaţie religioasă, adeseori făcând parte din sinagogă sau dintr-un complex sinagogal. Bet-midraş era principalul locaş de studiu al textelor şi comentariilor talmudice clasice, servind totodată ca loc de rugăciune pentru cei ce-l frecventau. Având în vedere importanţa supremă acordată studierii Torei, bet midraş este un loc mai sfânt chiar decât sinagoga. Drept urmare, este îngăduit să vinzi o sinagogă pentru a cumpăra sau construi un bet midraş. Legenda spune că primul bet midraş a slujit fiului lui Noe, Sem, şi fiului acestuia, Eber. Midraşul enumera o serie de personaje biblice care au înfiinţat un bet midraş ori au studiat într-un asemenea locaş.

Printre primele exemple atestate, se numără casa de studiu a lui Şemaia şi Avtalion, înţelepţi din sec. I î.e.n. Intrarea se plătea şi se spune că, neavând bani de taxă, tânărul Hilel, care avea să devină unul din cei mai mari învăţaţi ai neamului evreiesc, s-a suit pe acoperişul clădirii ca să audieze cursurile.

În Evul Mediu şi în epocile următoare, exista câte un bet midraş în fiecare oraş, administrat de regulă de comunitate, unde bărbaţii puteau studia Talmudul toată ziua. Cei care munceau ca să-şi câştige pâinea veneau şi ei să studieze aici câteva ceasuri, înainte sau după lucru. Locaşul de studiu funcţiona uneori chiar în clădirea sinagogii, confundându-se cu ea. În prezent, astfel de locaşuri comunitare au încetat practic să mai existe, dar unele sinagogi au câte un bet midraş al lor. De asemenea, fiecare ieşiva are câte un bet midraş, ca loc special de studiu. Bărbaţii comunităţii vin deseori şi ei aici ca să studieze. În germană, bet midraş este numit klaus, iar în comunităţile hasidice, ştibl. În ţările musulmane, i se spunea pur şi simplu midraş.

BET OLAM, vezi CIMITIR.

BET ŞAMAI ŞI BET HILEL

“Casa lui Şamai” şi “Casa lui Hilel”

Şcoli de gândire rivale, ale căror dezbateri şi controverse au influenţat în mod deosebit dezvoltarea legii orale, în ultimele decenii dinaintea distrugerii celui de-al Doilea Templu şi în perioada imediat următoare. Întemeietorii lor au fost principalii înţelepţi ai vremii, Şamai şi Hilel, acesta din urmă fiind şi preşedintele Sanhedrinului. Şcolile lor au continuat probabil să existe până în sec. al II-lea e.n., dar numele învăţătorilor care s-au perindat pe acolo nu ne-au parvenit decât în mică măsură. Controversele dintre cele două şcoli, din care 316 au fost inventariate, acoperă toate domeniile Halahei. Opinia şcolii lui Şamai este de regulă enunţată prima. Cu câteva excepţii enumerate în Mişna (Ed. 4, 5.1-4), Bet Şamai adopta întotdeauna poziţia cea mai intransigentă. Uneori, Bet Hilel îşi modifica punctul de vedere şi accepta opinia celeilalte şcoli.

În mare, principala deosebire dintre cele două şcoli constă în modul lor de a interpreta Scriptura. Discipolii lui Şamai aveau tendinţa să interpreteze versetele biblice mai curând în sens literal, în vreme ce şcoala lui Hilel dădea mai multă atenţie sensului subiacent. Studiul izvoarelor antice netanaitice (apocrifele, de pildă) dovedeşte că Bet Şamai se situa aproape fără greş pe poziţiile celor mai vechi texte halahice, de o deosebită severitate. Drept urmare, cercetătorii moderni îi consideră pe adepţii lui Şamai conservatori, iar pe cei ai lui Hilel, liberali.

Începând din a doua jumătate a sec. al XIX-lea s-a avansat în repetate rânduri ipoteza că disputele dintre cele şcoli aveau la bază factori sociologici. Adepţii lui Şamai, s-a spus, proveneau din rândurile aristocraţiei rurale înstărite, categorie socio-economică recunoscută pentru vederile sale conservatoare. Dimpotrivă, adepţii lui Hilel ar fi fost reprezentanţi ai “plebeilor”: mici negustori şi meseriaşi care locuiau în oraşe. Cei dintâi luau ca punct de referinţă Halaha pretanaitică. Legea divorţului este un exemplu grăitor. Potrivit şcolii lui Şamai, bărbatul nu avea dreptul să divorţeze decât pe motiv de adulter. Această prevedere reflectă o atitudine împotriva divorţului, exprimată foarte clar de profetul Maleahi (2, 16). Şcoala lui Hilel, în schimb, îi îngăduia bărbatului să se despartă şi de o nevastă credincioasă, dacă avea alte lucruri grave să-i reproşeze (Ghit. 9, 10).

Dincolo de controversele lor, adepţii celor două şcoli nu ezitau să se căsătorească unii cu alţii, chiar dacă erau în dezacord asupra multor legi privitoare la căsătorie. Sub influenţa presiunilor exterioare, aceste relaţii amicale s-au înrăutăţit cu timpul, degenerând în polemici virulente şi chiar în violenţe fizice. Este posibil ca aceste presiuni să se fi datorat asupririi crescânde din partea stăpânirii romane (cca. 65 e.n.). Drept urmare, adepţii lui Şamai au cerut tot mai imperios introducerea unui număr de 18 decrete prohibitive (ghezeroi), care limitau cu cea mai mare stricteţe contactele dintre evrei şi neevrei. Cum Bet Şamai deţinea majoritatea, ea a reuşit să-şi impună punctul de vedere şi decretele au fost promulgate. Patruzeci de ani mai târziu, învăţaţii de la Iavne au stabilit că Halaha se va conduce întotdeauna după opinia şcolii lui Hilel. Talmudul (Er. 13b) arată cum s-a ajuns la această hotărâre: “Şcolile lui Şamai şi Hilel se certau de trei ani, fiecare dintre ele susţinând că Halaha ei este cea adevărată. Într-acestea, o voce din ceruri (bat hol) s-a făcut auzită, decretând: «Amândouă sunt cuvântul lui Dumnezeu, dar Halaha este după Bet Hilel». De ce s-a pronunţat cerul în favoarea adepţilor lui Hilel? Deoarece erau oameni plăcuţi şi lipsiţi de îngâmfare, care expuneau opiniile ambelor tabere, punând întotdeauna opinia şcolii lui Şamai înaintea propriului punct de vedere.”

BETA

“Ouă”

Al optulea tratat din ordinul Moed al Mişnei. Cele cinci capitole ale lucrării tratează despre activităţile interzise de Şabat, dar permise de sărbători (Anul Nou, Pesah etc, vezi Ex. 12, 16; 20, 10). Una din aceste activităţi este, de pildă, pregătirea alimentelor — care se îngăduie de sărbători, deşi cu unele restricţii. Tratatul cuprinde, de asemenea, legile cu privire la mukţe (lucruri a căror atingere este interzisă de Şabat şi de sărbători), pregătirea hranei în zilele de sărbătoare şi conceptul de şevut (restricţie rabinică referitoare la muncă). Titlul, Beta, este neobişnuit, deoarece vine de la primul cuvânt al cărţii şi nu de la obiectul ei. I se mai spune însă şi Iom Tov (“zi de sărbătoare”), denumire care reflectă conţinutul. Textul este reluat pe larg în ambele Talmuduri şi în Tosefta.

BIALIK, HAIM NAHMAN, vezi WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS.

BIBLIE

Denumire uzuală pentru Scriptura ebraică. Derivat din grecescul biblion (“carte”), cuvântul “biblie” este la origine un plural, echivalent cu ebraicul ha-sefarim (“cărţile”), formulă prin care scrierile sfinte sunt adeseori desemnate în literatura rabinică. Termenul grecesc s-a răspândit, după toate probabilităţile, în epoca elenistică, perioadă când evreii şi-au tradus cărţile sfinte în greacă, limba curentă a regiunii.

Alte denumiri ebraice ale Bibliei, folosite în antichitate şi Evul Mediu, sunt Sifre ha-kodeş (“cărţile sfinţeniei”) şi Kitve ha-kodeş (“scrierile sfinţeniei”), care reflectă adecvat două caracteristici esenţiale ale textelor: originea lor divină şi redactarea lor definitivă sub formă de scrieri. Acest ultim aspect este evidenţiat şi de termenul mikra (lit.: “lectură”), cuvânt care reflectă atât modul cum se studia Scriptura, citind cu voce tare, cât şi faptul că textul se citea public în cursul liturghiei.

Termenul curent în ebraică este Tanah, acronim de la cele trei componente principale ale Bibliei: Tora (Pentateuhul), Neviim (Profeţii) şi Ketuvim (Hagiografele). Creştinii folosesc denumirea de “Vechiul Testament”, spre a deosebi Biblia ebraică de Noul Testament.

Textul originar al Bibliei este redactat în ebraică, exceptând câteva pasaje în aramaică: două cuvinte în Geneză (31, 47), un verset la Ieremia (10, 11) şi mai multe secţiuni din cărţile lui Daniel (2, 46-7, 25) şi Ezra (4, 8-6, 18; 7, 12-26). Ebraica biblică este foarte neuniformă, după cum este şi firesc, având în vedere epocile diferite de redactare a textelor. Biblia aşadar pune în evidenţă straturi diferite din evoluţia limbii şi chiar mai multe dialecte.

Conţinutul

Biblia ebraică este constituită din trei părţi: 1) Pentateuhul (Tora). Acesta cuprinde primele cinci cărţi ale Bibliei: Geneză, Exod, Levitic, Numeri şi Deuteronom. Conform tradiţiei evreieşti, Moise este autorul acestor cărţi, deşi în text nu se spune nicăieri aşa ceva. Ideea acestei paternităţi decurge însă din unele pasaje, în care Moise este prezentat ca legiuitor. Versetele din Deut. 31, 9-12 au contribuit probabil la acreditarea acestei idei. Pentateuhul nu este doar o culegere de norme juridice şi rituale. Deşi Tora se traduce de obicei prin “Lege”, sensul cuvântului trimite la noţiunea mai generală de instruire.

Cele cinci cărţi alcătuiesc o naraţiune completă şi continuă, care începe cu crearea lumii, continuă cu istoria patriarhilor şi cu primirea Torei pe Muntele Sinai şi se încheie cu moartea lui Moise, în ajunul pătrunderii lui Israel în Canaan (vezi Pentateuh). În vremea lui Ezra şi Neemia, când Pentateuhul a început să se răspândească masiv, relatarea a fost împărţită în cinci părţi, transcrise fiecare pe un sul aparte, de unde şi denumirea de "carte în cinci volume" sau, în ebraică, hamişa humeşe Tora, "cele cinci cincimi ale Torei", expresie care s-a concentrat, cu timpul, într-un singur cuvânt - humaş. Termenul Pentateuh, care s-a încetăţenit în mai multe limbi occidentale, este echivalentul grecesc al lui humaş.

Titlurile ebraice ale celor cinci cărţi — Bereşit, Şemot, Va-ikra, Be-midbar, Devarim - nu sunt altceva decât primele cuvinte semnificative ale fiecăreia dintre ele. În română, titlurile provin din versiunile greceşti şi latine şi reprezintă tema fundamentală a cărţii respective. Ele se regăsesc de altfel în subtitlurile pe care rabinii înşişi le adăugau, de obicei, la cărţile Pentateuhului.

2. Profeţii (Neviim). S-au avansat mai multe ipoteze pentru a explica acest titlu. Pe de o parte, tradiţia atribuie aceste cărţi profeţilor: "Iosua a scris cartea care îi poartă numele, precum şi Cartea Judecătorilor [...] Ieremia a scris cartea care-i poartă numele, precum şi Cartea Regilor..." (B.B. 14b). Pe de altă parte, aceste cărţi profetice, zise şi "prime" sau "preclasice", au întotdeauna în centru figura unui profet (Samuel, Ilie, Elisei, Isaia etc). Istoria lui Israel este astfel interpretată din punct de vedere al învăţăturii profetice.

Această a doua parte a Bibliei se împarte, la rândul ei, în două secţiuni: "Profeţii dintâi" sau "preclasici" şi "Profeţii din urmă" sau "clasici". Prima secţiune cuprinde cărţile narative şi istorice, — Iosua, Judecători, cele două cărţi ale lui Samuel şi cele două cărţi ale Regilor —, constituind o prelungire a Pentateuhului, întrucât Cartea lui Iosua reia firul narativ de unde se încheie Deuteronomul. Cărţile Iosua, Judecători şi Samuel zugrăvesc istoria lui Israel de la cucerirea Canaanului şi epoca Judecătorilor până la instaurarea monarhiei în vremea lui Saul şi David. În continuare, cărţile Regilor prezintă istoria regatelor lui Israel şi Iuda până la căderea Ierusalimului în 586 î.e.n. Fiecare carte se leagă de cea dinainte, aşa încât naraţiunea formează un întreg coerent, împărţit în secvenţe cronologice bine delimitate. Se pare că împărţirea în patru cărţi datează dintr-o epocă mai târzie.

Secţiunea "Profeţilor clasici" cuprinde cărţile lui Isaia, Ieremia şi Ezechiel, precum şi cei 12 Profeţi Minori (în aramaică, Tere asar, "Cei doisprezece"): Osea, Ioel, Amos, Obadia, Iona, Mica, Naum, Habacuc, Ţefania, Hagai, Zaharia şi Maleahi. Textele sunt compuse în secolele VII-V î.e.n., în ultimii ani ai regatelor lui Israel şi Iuda, apoi în timpul exilului babilonian şi la începuturile perioadei celui de-al Doilea Templu. Denumirea de Profeţi "Mici" sau "Minori" se referă la caracterul succint al cărţilor şi nu la importanţa lor în sine. Aceste scurte texte au fost grupate pe acelaşi sul, fiind considerate mai curând ca o singură carte decât ca 12 cărţi diferite.

Pe lângă profeţiile înseşi, exprimate într-o formă literară (în general, poetică), unele dintre aceste cărţi conţin date biografice şi istorice, referitoare la viaţa şi faptele profeţilor respectivi. Aceste relatări alternează cu învăţămintele şi predicile publice ale profeţilor. Primele trei cărţi sunt aşezate în ordine cronologică, această succesiune fiind respectată în majoritatea manuscriselor, chiar dacă unele se abat de la ea din diferite motive (vezi B.B. 14b). Cât despre Profeţii Minori, aceştia au figurat întotdeauna după cei trei, cu toate că unii dintre ei sunt cronologic anteriori lui Isaia.

3. Hagiografele (Ketuvim). Cea de-a treia parte a Bibliei este o culegere de opere aparţinând unor genuri literare diferite: poeme liturgice (Psalmi, Plângerile), poezie de dragoste (Cântarea Cântărilor), literatură sapienţială (Proverbe, Iov, Eclesiastul), naraţiuni istorice (Rut, Cronici 1 şi 2, Estera, Ezra şi Neemia). Cât despre Cartea lui Daniel, ea constituie un amestec de literatură istorică, profetică şi apocaliptică. Termenul generic de Ketuvim ("Scrieri") reflectă caracterul eterogen al ansamblului. Ordinea textelor a fost stabilită abia târziu, după cum o demonstrează deosebirile faţă de traducerea grecească a Bibliei. Manuscrisele şi ediţiile ebraice diferă la rândul lor între ele, dar în mai mică măsură.

Cinci dintre textele Ketuvim, numite tradiţional cele Cinci suluri (meghilot), se citesc de obicei la sinagogă, cu prilejul sărbătorilor: Cântarea Cântărilor de Pesah, Rut de Şavuot, Plângerile de Tişa be-Av, Eclesiastul de Sucot şi Estera de Purim. Aceste cărţi s-au constituit, cu timpul, într-o grupare dispusă în ordinea de mai sus. Există şi o altă ordine, reflectând succesiunea cronologică a autorilor cărora li se atribuie aceste opere. Cât despre Cronici, ele sunt întotdeauna ultimele dintre cărţile hagiografice. Unii cercetători au identificat o înrudire structurală între Cronici şi Geneză. Ambele relatează originile omenirii şi se încheie printr-o anticipare a întoarcerii în ţara lui Israel. Paralelismul dintre cele două cărţi dezvăluie un laitmotiv structural al întregului corpus biblic.

Cele mai vechi surse evreieşti stabilesc numărul cărţilor biblice la 24, Nu se menţionează nicăieri dacă acest număr avea o semnificaţie anume. Oricum, el rezultă dintr-un calcul oarecum forţat, deoarece Profeţii Minori sunt consideraţi ca alcătuind o singură carte; la fel, cărţile lui Ezra şi Neemia sunt luate împreună. Împărţirea cărţilor Samuel, Regi şi Cronici în câte două cărţi fiecare este rezultatul unei repartizări tardive. La rândul său, Iosefus Flavius menţionează 22 de cărţi (Contra Apionem, 1, 38-42). Pentru a ajunge la acest total, el trebuie să fi inclus Cartea lui Rut în Judecători şi Plângerile în Ieremia. Această repartizare s-a păstrat în versiunile greceşti şi latineşti ale Bibliei.

Împărţirea Bibliei în trei secţiuni presupune o clasificare a cărţilor componente după conţinut, care nu corespunde exact clasificării lor în funcţie de gen literar ori stil. Cercetarea modernă a ajuns la concluzia că această repartizare este rezultatul a trei etape succesive în dezvoltarea canonului (vezi articolele consacrate fiecărei cărţi în parte).

Canonul

Termenul desemnează un corpus bine delimitat de scrieri sfinte, recunoscute ca atare de diferite comunităţi religioase care le consideră revelate sau inspirate de Dumnezeu. Conceptul de canon este esenţial, pentru a înţelege cum a devenit Biblia nucleul vieţii evreieşti şi cum a ajuns Israel să fie denumit "poporul Cărţii". Această carte a structurat identitatea poporului evreu, insuflându-i învăţăturile şi valorile sale şi etica sa particulară.

Cuvântul grecesc "canon" provine dintr-un radical semitic cu înţelesul de "trestie" (ebr. cane) şi desemnând conceptul de măsură. Părinţii Bisericii au fost primii care l-au folosit cu referire la Biblie. Sursele evreieşti aplică la rândul lor noţiunile de "canon" şi "canonicitate". Un ecou al acestei noţiuni poate fi întâlnit în expresia sefarim hiţonim (lit.: "cărţi exterioare"; vezi în special Sanh. 10, 1), aplicată cărţilor necanonice (vezi Apocrife şi pseudoepigrafe). Vocabularul ebraic cuprinde două expresii tehnice care reflectă aceeaşi idee: metame et ha-iadaim ("care face mâinile necurate"), însemnând că atingerea unei cărţi biblice produce impuritate rituală, şi geniza, locul unde se

depozitează cărţile sfinte scoase din uz. Tanaimii folosesc aceşti termeni atunci când dezbat canonicitatea unor cărţi ca Proverbele, Eclesiastul, Cântarea Cântărilor şi Estera.

Este limpede că literatura antică evreiască nu s-a păstrat în totalitate. Biblia însăşi menţionează diverse cărţi şi cronici din care nu s-a păstrat nimic. Dintre acestea, se cuvin menţionate: "Cartea războaielor Domnului" (Num. 21, 14), "Cartea lui Iaşar" (Iosua 10, 13; 2 Sam. 1, 18) şi, în fine, "Cronicile regilor lui Israel şi Iuda" (1 Regi 14, 19-29 et passim). Această pierdere poate fi pusă pe seama întâmplării, dar nu este mai puţin adevărat că ideea de canon implică un proces la capătul căruia unele cărţi sunt în mod deliberat excluse, în timp ce altele sunt recunoscute oficial ca sfinte. Există şi alţi factori care pot contribui la această selecţie. Textele folosite în cadrul ritualului de la Templu, precum şi pasajele referitoare la cult (în special, codurile sacerdotale), erau venerate şi transmise cu cea mai mare fidelitate, în cercurile din jurul Templului. Relatările cu privire la trecutul poporului şi la Legământul lui Dumnezeu cu Israel au căpătat repede o mare preţuire, până într-atât încât au fost considerate ca revelate de Dumnezeu însuşi.

De asemenea, mesajele profeţilor au fost consemnate în scris de către discipolii acestora. S-a întâmplat să fie canonizate şi unele cărţi izolate, dar includerea lor în canon a fost, în general, tardivă. De exemplu, cea mai mare parte a psalmilor existau probabil de multă vreme şi mulţi psalmi erau consideraţi sacri, mult înainte ca întreaga Carte a Psalmilor să fi fost canonizată şi cu atât mai mult înainte de canonizarea Hagiografelor în ansamblu. Este deci important să discernem diferitele aspecte ale procesului. Evoluţia literară a unei cărţi lua sfârşit o dată cu canonizarea: din acel moment, scribii şi copiştii erau ţinuţi să o transcrie cu cea mai mare exactitate, în momentul în care un corpus de cărţi era canonizat, era ca şi cum ar fi fost înconjurat cu o barieră şi nici o carte nu mai putea fi adăugată la acest ansamblu. În toate cazurile, credinţa în originea divină a acestor cărţi era condiţia prealabilă a canonizării.

În forma sa actuală, canonul este rezultatul unui proces istoric şi literar complex. În afara surselor din perioada elenistică, referitoare la ultimele faze ale procesului, există informaţii puţine şi neconcludente, cu privire la etapele anterioare. Aşadar, orice încercare de reconstituire a procesului de canonizare necesită o oarecare circumspecţie. Cercetătorii admit, de exemplu, că împărţirea ansamblului în trei secţiuni este rezultatul unei evoluţii istorice: fiecare secţiune fiind canonizată în alt moment istoric decât celelalte.

Una din relatările cele mai semnificative cu privire la canonizarea Pentateuhului se găseşte în 2 Regi 22-23. În al optsprezecelea an al domniei lui Iosia (622 î.e.n.), marele preot descoperă în Templu o "carte a Torei" (sau "carte a Legământului"), care fusese neglijată până atunci. Textul i se citeşte regelui şi cartea este îndată recunoscută ca autentică. Curând după aceea, se dă citire solemnă textului în faţa poporului adunat care îşi reînnoieşte legământul cu Dumnezeu. Descrierea reformelor religioase care au urmat corespunde întocmai cu esenţa învăţăturilor din Deuteronom, ceea ce a condus la concluzia că evenimentul pomenit în 2 Regi 22-23 reprezintă, de fapt, canonizarea oficială a acestei cărţi. Un alt pasaj biblic relatează citirea publică a Torei: episodul se petrece în vremea lui Ezra (cca. 444 î.e.n.) şi este relatat în Neemia 8-10. Ceremonia are loc la dorinţa poporului care cere să-i fie citită "cartea Legii lui Moise". Cererea presupune că Pentateuhul era deja cunoscut şi că alcătuirea sa era definitivată la vremea exilului babilonian, încă înainte de întoarcerea la Sion. Cel care dă citire Cărţii este Ezra, "un scrib priceput în Tora lui Moise". Lui îi revine meritul de a fi promovat predarea şi interpretarea Torei, pe care a aşezat-o în centrul vieţii evreieşti.

A doua etapă a canonizării Bibliei începe o dată cu reunirea literaturii profetice, păstrată din perioada Primului Templu. Textelor existente li s-au adăugat cărţile lui Hagai, Zaharia şi Maleahi, al căror mesaj profetic reflectă evenimente legate de întoarcerea la Sion şi de reconstruirea Templului. Conform unei tradiţii rabinice bine atestate, aceşti trei profeţi au fost ultimii care au primit inspiraţia Spiritului de sfinţenie (ebr. ruah ha-kodeş). Alte surse arată că instituţia religioasă şi socială a profeţilor şi-a pierdut treptat vitalitatea şi credibilitatea în perioada celui de-al Doilea Templu. Canonul cărţilor profetice a fost, după toate probabilităţile, definitivat înainte de prăbuşirea Imperiului persan. De altfel, profeţiile nu reflectă nici o influenţă grecească şi orizontul lor istoric nu depăşeşte vremea dominaţiei persane.

Surse din perioada elenistică atestă, încă de pe atunci, o împărţire a Bibliei în trei secţiuni. Referirile la Lege şi la Profeţi sunt deja uzuale, dar cea de-a treia secţiune nu poartă încă nici un nume, fiind menţionată perifrastic ca "înţelepciunea din vechime", "Psalmii şi celelalte scrieri" sau, pur şi simplu, "celelalte cărţi". Aceste aproximări demonstrează că, mult după canonizarea Profeţilor, Hagiografele au continuat să fie un ansamblu nedefinit, care nu s-a cristalizat definitiv decât în perioada greco-romană. Este demn de remarcat că Hagiografele conţin opere contemporane cu unele cărţi profetice târzii, care însă nu au fost incluse în Profeţi, din cauza caracterului lor neprofetic. Altele au fost elaborate prea târziu pentru a fi adăugate acestei secţiuni. Este cazul Cărţii lui Daniel care a fost cuprinsă în Hagiografe, în ciuda conţinutului său profetic. În fapt, Daniel a fost compusă spre sfârşitul epocii elenistice, după cum o atestă prezenţa unor termeni împrumutaţi din greacă, fenomen extrem de rar în Biblie.

O serie de fapte par să indice existenţa unor deosebiri de tradiţie cu privire la stabilirea canonului biblic între comunităţile evreieşti de la sfârşitul epocii celui de-al Doilea Templu. Controversei stârnite de canonicitatea unor cărţi ca Proverbele, Eclesiastul, Cântarea Cântărilor şi Estera se fac încă simţite în discuţiile rabinice din vremea tanaimilor şi amoraimilor (Iad. 3, 5; Meg. 7a). Cartea înţelepciunii lui Ben Şira (Eclesiasticul) a beneficiat de un statut cvasicanonic în rândul comunităţilor evreieşti, până când rabinii au exclus-o explicit din canon (Tos. Iad. 2, 13). Multe opere originale, compuse în vremea aceea, ar fi putut fi incluse în Hagiografe. Lăsate în afara canonului ele nu ne-au parvenit decât prin intermediul Bisericilor creştine, care au cules moştenirea canonului din epoca elenistică. Aceste opere (Macabei, Cartea lui Enoh etc.) nu ne-au parvenit decât în traducere grecească. De altfel, după unii savanţi canonul epocii elenistice reflectă tradiţiile evreieşti predominante în Palestina şi în Alexandria, la vremea traducerii Bibliei în greacă. Cât priveşte comunitatea de la Qumran, aceasta pare să fi avut o atitudine complet diferită faţă de Scriptură. Colecţia de texte de la Marea Moartă era mult mai vastă şi cuprindea lucrări proprii acestei secte, necunoscute până la descoperirea manuscriselor de la Qumran. În ceea ce priveşte canonul evreiesc, numeroase dezbateri talmudice menţionează adunarea rabinică de la Iavne (cca. 90 e.n.) ca fiind momentul în care soarta cărţilor controversate a fost definitiv tranşată. Cu toate acestea, rabinii au continuat să se preocupe de aceste chestiuni, ceea ce pare să demonstreze că limitele canonului erau încă vagi, chiar şi după sinodul de la Iavne. Structura Hagiografelor a încetat să mai fie controversată abia în a doua jumătate a sec. al II-lea e.n. În preajma sec. al III-lea î.e.n., importanta şi înfloritoarea comunitate de evrei "elenizaţi" din Alexandria începuse să nu mai ştie ebraica, de unde şi necesitatea de a traduce Biblia în greacă. Aşa s-a ajuns la versiunea cunoscută sub numele de Septuaginta. Dincolo de diferenţele pur textuale, aceasta diferă de canonul ebraic prin două aspecte esenţiale: pe de-o parte, Septuaginta cuprinde mai multe cărţi care lipsesc din canonul rabinic şi pe care rabinii palestinieni le-au considerat "exterioare"; pe de altă parte, ordinea cărţilor diferă şi, la fel, numărul

secţiunilor, Septuaginta fiind împărţită în patru secţiuni (în locul celor trei tradiţionale): Tora, cărţi istorice, cărţi poetice şi sapienţiale şi, în sfârşit, Profeţii.

Textul

Textul Bibliei ebraice, în forma în care este cunoscut încă din Evul Mediu şi în care apare în ediţiile moderne, este alcătuit din trei elemente grafice: 1) consoanele, 2) semnele vocalice şi 3) semnele prozodice. Acestea din urmă servesc la intonarea muzicală, practicată în cultul sinagogal. Ele au, în plus, şi o funcţie exegetică, în măsura în care stau la baza unor comentarii liniare ale textului. Atât semnele vocalice cât şi cele prozodice sunt adaosuri la textul consonantic, introduse de masoreţi în Evul Mediu, în scopul conservării tradiţiei orale de vocalizare, pronunţie şi cantilaţie, care a constituit întotdeauna un accesoriu indispensabil al textului scris. În antichitate, erau reprezentate grafic doar consoanele.

Cele mai vechi manuscrise care ne-au parvenit, datând din sec. al IX-lea, constituie variante ale tradiţiei masoretice. În ciuda numeroaselor deosebiri grafice şi gramaticale, cele mai multe dintre ele nu diferă în privinţa sensului. În sec. al IX-lea, la capătul unei analize critice foarte amănunţite, textul fusese stabilit în modul cel mai sigur.

În ceea ce priveşte textul consonantic, istoria lui este mai complexă. O serie de surse şi de mărturii dovedesc că a existat cândva în circulaţie o mare diversitate de texte, prezentând deosebiri nu doar de formă, ci şi de fond: alegerea unor termeni diferiţi, folosirea unui cuvânt în locul altuia, ordinea diferită a unor versete ori chiar a unor episoade întregi. Versiuni mai extinse sau înfrumuseţate au coexistat probabil cu altele mai sobre, astfel încât unele dintre ele au putut cuprinde date care nu se regăseau în alte versiuni.

Forma actuală a Bibliei a păstrat urmele acestei evoluţii. Există, de exemplu, pasaje care se repetă, nu fără unele deosebiri, cum sunt: Decalogul, prezent în două versiuni în Ex. 20, 2-14 şi în Deut. 5, 6-19; asediul Ierusalimului de către asirieni, relatat în 2 Regi 18, 13-20, 19 şi în Isa. 36-39; viziunea eshatologică din Isaia 2, 2-4, repetată în Mica 4, 1-3. Există, de asemenea, multe paralelisme între Samuel şi Regi, pe de o parte, şi Cronicile de altă parte. Aceste exemple evidenţiază existenţa unor divergenţe însemnate între diferitele versiuni ale textului în însăşi perioada de formare a literaturii biblice.

Pentateuhul samaritean constă în textul ebraic al primelor cinci cărţi ale Bibliei, aşa cum s-au păstrat acestea în tradiţia comunităţii samaritene. Filologii europeni au aflat despre existenţa acestei versiuni abia în sec. al XVII-lea. În ciuda unor adăugiri sau corectări, uşor de detectat datorită co-notaţiilor lor ideologice, textul samaritean nu are, în esenţă, un caracter sectant. O dată cu descoperirea unor arhetipuri ale acestei versiuni printre manuscrisele de la Marea Moartă, s-a putut constata că Pentateuhul samaritean era doar una din diferitele forme ale textului care circulau în Palestina, în vremea celui de-al Doilea Templu. Cât despre corecturile ulterioare, ele au dus treptat la respingerea textului samaritean de către cercurile evreieşti. Una din principalele deosebiri faţă de versiunea masoretică rezidă în tendinţa samaritenilor de a armoniza incoerenţele sau divergenţele care apar în cadrul relatării unor episoade sau descrierii unor realităţi individuale. Cu toate acestea, majoritatea variantelor textuale prezintă un interes deosebit pentru cercetători.

Vechile traduceri ale Bibliei posedă, la rândul lor, o mare valoare documentară cu privire la formele antice ale textului biblic, având în vedere că originalul care a stat la baza lor nu era neapărat identic cu textul masoretic. Acest original nu mai există însă şi orice reconstituire a lui nu poate fi decât ipotetică. Cea mai veche şi cea mai importantă dintre aceste traduceri este Septuaginta, care furnizează informaţii bogate şi diverse, de un deosebit folos pentru critica textuală. Traducerile aramaice, aşa-numitele Targumuri, sunt mai puţin valoroase, chiar şi în cazul versiunilor literale, nemidraşice, ale textului. Dintre celelalte traduceri antice, se cuvin menţionate versiunea siriană, Peşita, ca şi Vulgata latină.

Dintre toate mărturiile existente cu privire la istoria textului, cele mai importante sunt sulurile şi fragmentele descoperite în anii 1940-1950, în Deşertul Iudeii, la Qumran — cele mai vechi manuscrise biblice cunoscute în prezent şi cu cel puţin 1000 de ani mai vechi decât codicele medievale, considerate multă vreme drept cele mai vechi. Printre sutele de fragmente scoase la lumină, s-au regăsit toate cărţile Bibliei, cu excepţia Cărţii Esterei. Sulurile cele mai vechi sunt scrise în grafia paleo-ebraică. Qumran oferă mărturii arheologice pe o perioadă de mai multe secole, de la primele aşezăminte ridicate aici în sec. al III-lea î.e.n. până la distrugerea Ierusalimului de către romani în 70 e.n. Textele descoperite aici constituie o mărturie directă a activităţii literare din perioada celui de-al Doilea Templu. În plus, aria pe care o reprezintă nu se limitează la localitatea respectivă, având în vedere că sulurile mai vechi provin de la alte comunităţi evreieşti. Cercetătorii au identificat în sulurile de la Marea Moartă arhetipurile principalelor versiuni ale Bibliei (textul masoretic, Pentateuhul samaritean şi Septuaginta). În plus, s-au găsit aici texte aparţinând unor tradiţii independente, imposibil de încadrat în categoriile cunoscute până atunci.

În sfârşit, o altă sursă documentară o constituie numeroasele versete biblice citate în diferite opere (Filon, Iosefus, Noul Testament etc), aparţinând perioadei celui de-al Doilea Templu. Literatura rabinică include, la rândul ei, o mulţime de citate din Scriptură, dintre care unele prezintă deosebiri faţă de textul tradiţional. Ea descrie, totodată, unele aspecte ale procesului de transmitere a textului, menţionând mai multe tikune soferim, “corecturi ale scribilor”, precum şi existenţa unor maghihe sefarim, “revizori ai cărţilor”. Potrivit unei tradiţii, exista un etalon oficial al Torei, care se păstra în Templu şi în raport cu care se operau corecturile. Aceste date furnizate de literatura rabinică arată cum a fost posibil ca textul masoretic să se păstreze atâta vreme nealterat. La sfârşitul sec. I e.n., această versiune a devenit singura formă autorizată, celelalte tradiţii fiind neglijate, respinse sau date uitării. La vremea aceea, textul fusese deja fixat, cuvânt cu cuvânt şi literă cu literă, după cum o dovedesc speculaţiile “scribilor” sau “contabililor”, soferim, care au identificat cuvântul şi chiar litera aflată exact la jumătatea Bibliei şi au stabilit numărul total de cuvinte din fiecare carte. În acest fel, ei au pus la punct un sistem care a permis reproducerea fidelă a textului biblic, de-a lungul secolelor. Această tendinţă de a nu admite decât o singură variantă autorizată trebuie, evident, pusă în legătură cu evoluţia conceptului de canonicitate şi cu preocuparea de a conserva autenticitatea cuvântului divin. Vicisitudinile istorice care s-au abătut asupra poporului evreu în sec. I şi II e.n. au sporit nevoia de solidaritate religioasă şi comunitară. Recunoaşterea unei forme unice a textului biblic era un mijloc eficient de a întări această solidaritate.

Biblia şi cercetarea ştiinţifică

Analiza textuală a Bibliei s-a dezvoltat ca disciplină în antichitatea târzie şi începutul Evului Mediu, încă din acele vremuri, evreii, dar şi grecii, creştinii, caraiţii şi musulmanii, s-au preocupat de problemele pe care le ridicau unele contradicţii, discordanţe logice şi dificultăţi ale textului biblic. Sentinţa radicală emisă de unul din înţelepţii Talmudului — "Tora a fost dată sul cu sul" (Ghit. 60a) — este un exemplu în acest sens. Confruntaţi cu astfel de controverse, învăţaţii au fost nevoiţi să stabilească nişte principii hermeneutice menite să rezolve problemele suscitate de text. Unii polemişti creştini şi musulmani s-au folosit de pasajele controversate, pentru a pune la îndoială autenticitatea Bibliei. Exegetul medieval Ibn Ezra (1092-1167), un adevărat pionier al criticii biblice, a identificat în Pentateuh o serie de anacronisme de natură să pună sub semnul întrebării paternitatea literară a lui Moise (cel puţin în ceea ce priveşte pasajele respective). Tot el a emis şi ipoteza potrivit căreia partea a doua a Cărţii lui Isaia ar fost opera unui alt profet.

Critica biblică a luat un puternic avânt o dată cu Baruh Spinoza (1632-1677), care a lansat o abordare raţionalist-istorică a Scrierilor Sfinte. Spinoza a pus accentul asupra necesităţii de a studia Biblia ca pe orice alt text, examinând conţinutul propriu-zis, fără a face referire la tradiţie. El a dezvoltat sugestiile lui Ibn Ezra, atacând în mod deschis norma inviolabilă care-i atribuia Pentateuhul lui Moise. Critica posterioară lui Spinoza şi-a concentrat aproape în întregime atenţia asupra alcătuirii literare a Pentateuhului, pornind de la alternanţa numelor divine din cuprinsul celor Cinci Cărţi, care sugera suprapunerea mai multor forme de redactare. Alţi savanţi au aplicat aceeaşi metodă, dar pornind de la alte criterii ca variantele stilistice, diferenţele frazeologice şi teologice, repetările şi aluziile la împrejurările elaborării textului. Acest mod de abordare a fost extins şi la celelalte cărţi ale Bibliei, culminând cu ceea ce s-a numi ipoteza documentară. Bazată pe o amplă analiză critică şi literară, aceasta postulează existenţa a patru izvoare scrise, regrupând fiecare o serie de fragmente narative sau corpuri de legi. Conform ipotezei în cauză, Pentateuhul ar fi rezultat din reunirea acestor patru texte fundamentale. Astfel ipoteza documentară identifică un narator iahvist (I sau, conform notaţiei internaţionale, J), botezat astfel deoarece se referă la Dumnezeu prin intermediul tetragramei (IHVH), un narator elohist (E), care foloseşte teonimul Elohim, o sursă deuteronomică (D) şi o sursă sacerdotală (P). Ordinea este presupusă a fi cea cronologică. Potrivit aceleiaşi ipoteze, după mai multe variante preliminare, Tora ar fi fost în final redactată de un preot în perioada de după exilul babilonian. Specialistul german Julius Wellhausen a reluat aceste teze, dintr-o perspectivă istorico-evoluţionistă. Teoria lui a fost mult timp considerată drept principala operă de referinţă în domeniu. Formula clasică a ipotezei documentare a cunoscut între timp unele modificări, dar postulatele ei de bază continuă să fie recunoscute de majoritatea specialiştilor contemporani. Au existat totuşi unele voci care au criticat viciul logic de petitio principii pe care se bazează teoria. Într-adevăr, ea se întemeiază pe o serie de apriorisme, în ceea ce priveşte dezvoltarea doctrinelor şi practicilor religioase şi forţează puţin faptele, pentru a le încadra în schema istorică preconizată. Israelianul de origine italiană, Moşe David (Umberto) Cassuto a respins integral ipoteza documentară, iar alţi doi specialişti evrei, David Ţvi Hoffmann şi Iehezkel Kaufman au contestat datarea sursei sacerdotale în epoca post-exilică, considerând-o mai veche şi chiar anterioară Deuteronomului.

Concentrându-se asupra preistoriei scrierilor, Hermann Gunkel a inaugurat o nouă direcţie în analiza biblică. Gunkel a încercat să reconstituie geneza textelor, pornind de la premisa unei faze orale, care ar fi precedat redactarea scrisă. El a propus identificarea diferitelor genuri literare reprezentate în Biblie, punând în lumină formele, motivele şi modurile caracteristice fiecăruia dintre ele. În concepţia lui Gunkel, fiecare gen literar este produsul unei "situaţii trăite" (Sitz im Leben), bine precizate, sau al unui context social (adesea religios), în cadrul căruia o anumită formă de expresie literară ar fi fost

creată şi reactivată periodic. Această metodă este cunoscută sub numele de “critica formelor”. Clasificarea Psalmilor este aportul cel mai important al lui Gunkel a cărui operă deschizătoare de drumuri a determinat o mai bună cunoaştere a instituţiilor sociale şi religioase ale epocii biblice.

În ultimii ani, asistăm la o renaştere a interesului pentru o abordare literară a Bibliei, care încearcă să privească textul, în ansamblul său, ca pe o unitate artistică, renunţând la disecările şi fragmentările caracteristice criticii clasice. Promotorii acestui tip de analiză consideră că metoda clasică şi-a epuizat domeniul de cercetare. Deşi recunosc valoarea rezultatelor obţinute de această şcoală, ei condamnă îngustimea de care predecesorii lor au dat adeseori dovadă, neglijând relaţia dintre parte şi întreg şi refuzând să vadă textul biblic ca pe un ansamblu coerent. Acest nou curent de analiză a produs deja multe lucrări pertinente în domeniul poeticii biblice, abordând de asemenea tehnica narativă şi paralelismul poetic.

Înaintaşii criticii biblice au reconstituit istoria antică a lui Israel, fără să aibă la îndemână nici o sursă externă cu privire la mediul cultural al vremii. Bazându-se numai pe Biblie, ei au încercat uneori să umple această lacună prin speculaţii teoretice, începând din sec. al XIX-lea, descoperirile arheologice au completat în parte contextul istoric. Săpăturile efectuate în Palestina, în mari centre biblice ca Haţor, Meghido, Samaria, Ierusalim şi Lakiş, au dat la iveală vestigii de locuinţe regale, case comunitare, fortificaţii, sanctuare şi altare, reţele de alimentare cu apă, precum şi o serie de ustensile culinare, arme şi unelte agricole. Toate acestea reuşesc să dea o imagine a ceea ce va fi fost societatea israelită antică şi societatea cananeeană dinaintea ei. Documentele de scriere israelită, descoperite de arheologi, au fost puţine la număr, fără îndoială din cauza fragilităţii suportului grafic care se folosea la vremea respectivă. În schimb, săpăturile din Egipt, Mesopotamia, Siria şi Anatolia au produs o cantitate extraordinară de informaţii cu privire la civilizaţia antică din Orientul Apropiat, precum şi o mare abundenţă de texte păstrate în biblioteci sau gravate pe monumente. Toate aceste documente oferă mărturii inestimabile cu privire la istoria, limbile şi literaturile popoarele vecine cu Israel. Redescoperirea acestor limbi dispărute a determinat mari progrese în domeniul lexicografiei comparate a limbilor semitice, aruncând o nouă lumină asupra textului biblic însuşi.

Cercetătorii au fost astfel în măsură să descopere paralelisme între genurile literare şi formele textuale biblice şi cele dezvoltate de culturile vecine. Această descoperire nu este câtuşi de puţin surprinzătoare, având în vedere că formarea naţiunii israelite este posterioară apogeului civilizaţiilor egiptene şi mesopotamiene. De altfel, este greu de stabilit dacă aceste paralelisme se datorează unui substrat comun care ar fi dominat cândva toată regiunea ori unui joc subtil de influenţe reciproce, care ar fi persistat în Orientul Apropiat pe toată durata antichităţii.

Câteva exemple de asemenea paralelisme demonstrează o analogie de conţinut: cele cinci-şase culegeri de legi în scriere cuneiformă, descoperite în regiune, prezintă multe asemănări izbitoare cu legislaţia biblică. De pildă, enumerarea vătămărilor cauzate de un bou care împunge (Ex. 21, 28-32) este o temă recurentă în codurile legislative ale vremii. Cât priveşte paralelismele structurale sau stilistice, s-a făcut observaţia că vestitul cod al lui Hamurabi este încadrat de un prolog istoric şi de un epilog conţinând avertismente, alcătuire care se regăseşte în unele culegeri de legi cuprinse în Biblie. Unicitatea legislaţiei biblice constă în originea ei în întregime divină şi în lipsa unei distincţii între legile laice şi cele religioase: ambele sunt înglobate în aceeaşi sferă. Descoperirea unei bogate literaturi epice cananeene la Ugarit, în nordul Siriei, a arătat că poezia biblică datorează mult tradiţiei poetice a Canaanului antic, atât sub aspectul limbii, imaginilor şi structurii, cât şi din punct de vedere

tematic. Psalmii prezintă de asemenea unele analogii cu imnurile şi rugăciunile din Egipt şi Mesopotamia. Chiar şi Legământul lui Dumnezeu cu Israel, cheia de boltă a religiei biblice, seamănă, ca formă şi ca fond, cu tratatele de alianţă pe care le încheiau popoarele antice din Orientul Apropiat. Totul arată ca şi cum angajamentele de lealitate obişnuite între entităţile politice ale vremii ar fi fost adaptate vocabularului sacru al religiei israelite pentru a reglementa raportul dintre Dumnezeu şi oameni. Această impresie este deosebit de pronunţată în Deuteronom. Unul din paralelismele cele mai frapante între textul biblic şi literatura mesopotamiană se remarcă în tradiţiile privitoare la Geneză şi, în special, la potop. Acesta din urmă apare într-o formă deosebit de elaborată în epopeea lui Ghilgameş. Totuşi, în ciuda asemănărilor narative şi formale, cele două versiuni diferă profund, prin conţinutul lor didactic şi moral. Un alt aspect relevat de comparatişti este lipsa din literatura biblică a textelor magice, divinative şi astrologice, prezente din belşug în celelalte tradiţii literare din Orientul Apropiat. Această absenţă pare să demonstreze că religia biblică respingea procedeele prin care păgânii obişnuiau să comunice cu sfera supranaturală. Exemplele menţionate dovedesc importanţa acestor paralelisme pentru evidenţierea deosebirilor specifice şi degajarea individualităţii proprii fiecărei tradiţii literare. Demersul pune în evidenţă modul în care anumite elemente au putut să se îndepărteze de modelul comun, să capete un conţinut monoteist şi să devină specific israelite.

Biblia şi iudaismul

În perioada de la ieşirea din Egipt până în vremea celui de-al Doilea Templu, impactul Bibliei asupra poporului lui Israel a constat, în esenţă, în respectarea poruncilor prezente în Pentateuh. Ulterior, rolul tradiţiei concepute ca un lanţ neîntrerupt a luat amploare şi legea orală a venit să completeze şi să revitalizeze legea scrisă. Interpretarea rabinică a Bibliei a dus la apariţia a două genuri literare. Unul dintre ele, întemeiat pe Pentateuh, expune “drumul existenţei”, Halaha, şi enumeră 613 porunci (miţvot) de natură religioasă şi legală. Celălalt, alcătuit din omilii şi parabole, este reprezentat de Hagada şi de Midraş. Iniţial, aceste comentarii se refereau la pasajele din Pentateuh şi din Profeţi, citite de Şabat la sinagogă. Mai târziu, ele au avut în vedere şi alte fragmente ale Bibliei. Legea rabinică prescrie modul în care trebuie celebrate Şabatul şi sărbătorile şi stabileşte reguli pentru toate împrejurările vieţii cotidiene de la naştere până la moarte. Fiecare din aceste miţvot ar putea fi introdusă fără probleme în Pentateuh. Dimpotrivă, literatura midraşică încearcă să treacă dincolo de sensul literal al textului biblic. Ei i se datorează dezvoltarea exegezei evreieşti şi apariţia unei mari bogăţii de legende şi anecdote pitoreşti, şi tot ea a alimentat tradiţia misticii evreieşti (vezi Mistica evreiască).

În epoca elenistică, s-a încercat concilierea Bibliei cu cultura laică grecească. Tentativa a eşuat repede, nu înainte însă de a fi condus la traducere grecească (Septuaginta), prin care Tora a intrat în conştiinţa lumii neevreieşti sub numele de Nomos (“Legea”). Iudaismul elenistic a dat astfel naştere unor epopei şi tragedii pe teme biblice.

Biblia a exercitat o influenţă considerabilă asupra cultului sinagogal. După distrugerea Templului, în 70 e.n., fiecare locaş de rugăciune a deveni un mikdaş meat (un “sanctuar în miniatură”). Cele trei rugăciuni recitate zilnic au înlocuit cele trei jertfe care se aduceau în fiecare zi la Templu. Chivotul cu sulurile Legii (vezi Sefer Tora: Manuscrisel Pentateuhului) a luat locul vechiului chivot al Legământului; perdeaua dinaintea chivotului (parohet) a devenit simbolul tablelor Legii pe care erau gravate cele Zece Porunci, iar flacăra veşnic aprins în sinagogă este reprezentarea vechii menore.

În Spania medievală, pereţii interiori ai sinagogilor erau deseori împodobiţi cu versete biblice caligrafiate artistic. Obiceiul de a grava un verset deasupra chivotului sau pe faţada sinagogii a persistat până în zilele noastre. Ebraica, limba Bibliei a rămas limba tradiţională a rugăciunilor sinagogale. La începuturile epocii rabinice, liturghia evreiască incorporase deja o serie de psalmi, Şema fragmente din Scriptură, Amida, care cuprind numeroase ecouri biblice, precum şi diferite binecuvântări, printre care şi binecuvântarea preoţilor. Încă de pe atunci, se dădea citire Legii în fiecare luni şi joi, de Şabat, de sărbători, în zilele de lună nouă şi de post. Până în ziua de azi, în timpul sărbătorilor de pelerinaj, se recită Halel iar de Iom Kipur se citeşte avoda, ce descrie ritualurile pe care marele preot le oficia odinioară în Templu cu această ocazie. Rabinii îşi compun de obicei predica pe tema lecturii săptămânale din Pentateuh şi din Profeţi. În sfârşit, mezuza aşezată pe uşori uşii aminteşte permanent privitorului de existenţa şi de importanţa Bibliei.

Educaţia evreiască începe cu deprinderea ebraicii, cu ajutorul căreia copilul va fi capabil să studieze pericopa săptămânală din Pentateuh. Mai târziu, copilul ia contact cu Mişna, cu Talmudul cu principalele legi ale iudaismului. Studiul Biblie este axat în special pe Pentateuh, considerat ca revelaţia directă a lui Dumnezeu. Cât priveşte celelalte părţi ale Bibliei, şi ele sunt inspirate de Dumnezeu (chiar foarte direct, în cazul profeţilor), dar nu se bucură de aceeaşi autoritate. În cele 13 articole de crez formulate de Maimonide şi acceptate astăzi de către rabini, se afirmă că “toate cuvintele profeţilor sunt adevărate”, că Moise va rămâne pentru totdeauna cel mai mare dintre profeţi, că poporul evreu este deţinătorul Torei primite de Moise şi că altă revelaţie de acest fel nu va mai fi. Literatura midraşică a ajutat poporul să şi-i apropie pe patriarhi, pe profeţi şi pe celelalte personaje biblice ca pe nişte fiinţe în carne şi oase. În fine, pe măsură ce copilul creşte, studiul Talmudului şi al Halahei capătă tot mai multă importanţă, aşa încât, în final, adultul ajunge să vadă Biblia prin prisma Talmudului. În parte şi pentru a contracara această tendinţă, caraiţii s-au ridicat împotriva supremaţiei legii orale în cadrul iudaismului. În cursul acestor controverse, unii adversari ai caraismului au simţit nevoia să reia studiul literal al Bibliei, luând în considerare textul integral în cadrul unor comentarii avizate. Această tendinţă a avut două consecinţe majore: una a fost dezvoltarea exegezei rabinice al cărei reprezentant cel mai ilustru a fost Raşi, urmat de alţi comentatori medievali (vezi Biblia: Comentariile evreieşti); cealaltă a fost renaşterea ebraicii biblice sub influenţa lui Iuda Halevi şi a altor poeţi ai secolului de aur spaniol.

Cu excepţia Italiei unde spiritul Renaşterii a contribuit la redeşteptarea interesului pentru Scriptură şi pentru limba ebraică, studiul Bibliei a cunoscut un puternic declin o dată cu începutul sec. al XVI-lea. Timp de trei sute de ani, până la sfârşitul sec. al XVIII-lea, atenţia gânditorilor s-a concentrat în întregime asupra Talmudului şi a Cabalei. Această atitudine nu s-a schimbat decât o dată cu pătrunderea filozofiei Luminilor în mediile evreieşti. Precursorul Haskalei a fost Moise Mendelssohn, care a deschis drumul evreilor germani spre cultura laică, prin publicarea unei versiuni germane a Bibliei, însoţită de comentariul său, Biur. Acest curent a culminat cu iudaismul reformat, care milita pentru o revenire la spiritul biblic şi sublinia importanţa eticii profetice. Haskala a determinat totodată o renaştere a ebraicii în Europa răsăriteană şi apariţia unui naţionalism evreiesc în sânul căruia limba ebraică şi abordarea laică a Bibliei au jucat un rol fundamental.

Din Evul Mediu până în sec. al XIX-lea şi chiar până în zilele noastre, Biblia a fost aproape total neglijată în mediile ultraortodoxe. Dimpotrivă, în comunităţile sefarde şi orientale, textul biblic şi comentariul său se învăţau cu mare atenţie, aşa încât omul cel mai simplu ajungea să ştie pe de rost

fragmente întregi din Biblie. Acest studiu asiduu şi entuziast al Bibliei ebraice a rămas, până în ziua de azi, una din caracteristicile iudaismului din Orient şi din nordul Africii.

Educaţia evreiască modernă a reaşezat Biblia în centrul studiilor iudaice, recurgând frecvent la traduceri şi comentarii în limba ţării respective. Biblia constituie o parte integrantă a sistemului pedagogic israelian, chiar dacă există o mare diferenţă în modul de abordare a textului între şcolile religioase şi cele laice. Dat fiind că, în Israel, ebraica este limba naţională, israelienii pot citi Biblia în original. Arheologii israelieni au contribuit la o mai bună cunoaştere a trecutului biblic. În plus, copiii primesc frecvent nume biblice, la fel şi noile cartiere şi localităţi. Cărţile şi articolele consacrate Bibliei s-au înmulţit considerabil iar radioul difuzează în fiecare dimineaţă un comentariu asupra secţiunii din Pentateuh care se citeşte în săptămâna respectivă. În fine, concursurile pe teme biblice sunt foarte apreciate de public.

BIBLIE, COMENTARII EVREIEŞTI ALE -EI

Evreii s-au preocupat permanent de înţelegerea textului şi mesajului Bibliei ebraice. În primul mileniu al istoriei sale, poporul lui Israel s-a îngrijit îndeosebi de compilarea cărţilor biblice. O dată stabilit canonul biblic, evreii au purces la comentarea şi interpretarea cărţilor sfinte. Astfel, timp de aproape o mie de ani, începând cu epoca lui Ezra (sec. al V-lea. î.e.n.), învăţaţii s-au concentrat, pe de-o parte, asupra dezvoltării sistematice a Legii (vezi Halaha) pe temeiul Bibliei, şi pe de altă parte, asupra extinderii Hagadei (interpretarea textelor nelegislative, omilii, legende, poveşti moralizatoare etc.), care se întemeiază tot pe Biblie.

Textul biblic este matricea aproape tuturor creaţiilor literare evreieşti şi, evident, a comentariilor care i-au fost dedicate. Se cuvin menţionate aici interpretările alegorice ale lui Filon din Alexandria, în perioada elenistică, scrierile lui Iosefus Flavius, în special Antichităţile iudaice, care constituie în mare măsură un comentariu cursiv al episoadelor narative ale Bibliei, precum şi traducerea arabă a Bibliei realizată de Saadia Gaon în scopul de a combate liberalismul antirabinic. În epoca medievală, Biblia a inspirat şi o multitudine de opere filozofice de primă mărime, care au avut ca scop apărarea iudaismului în cadrul controverselor cu islamismul şi creştinismul. Ea a servit drept temei marilor comentatori evrei din Evul Mediu şi a alimentat mistica evreiască dezvoltată de cabalişti şi hasidimi. Interpretarea Bibliei a jucat un rol fundamental în viaţa evreiască, după cum o dovedeşte volumul substanţial de comentarii elaborate de-a lungul secolelor.

Potrivit tradiţiei evreieşti, Moise a primit revelaţia legii scrise precum şi a celei orale pe Muntele Sinai. Învăţătura orală este indispensabilă pentru înţelegerea textului scris. O parte din această tradiţie orală a fost incorporată în Talmud. Mişna (Avot 1, 1) evocă astfel "lanţul" tradiţiei: "Moise a primit Tora în Sinai şi a transmis-o lui Iosua; Iosua le-a împărtăşit-o Bătrânilor (adică Judecătorilor); Bătrânii au încredinţat-o Profeţilor iar Profeţii au transmis-o membrilor Marii Adunări."

Marea Adunare a fost întemeiată de Ezra care a venit la Ierusalim din Babilon, la începutul perioadei celui de-al Doilea Templu. "Marele rege" al Persiei îl autorizase să dea o temelie religioasă solidă comunităţii lui Iuda care tocmai se reconstituise în vechiul ei teritoriu în condiţii dificile, în 444 î.e.n., poporul s-a întrunit într-o mare adunare, unde s-a dat citire Torei, spre a reconfirma adeziunea poporului la textul Legii. Acesta a fost momentul în care Ezra a aşezat Pentateuhul drept constituţie a comunităţii evreieşti reînnoite. Citirea Legii s-a făcut în modul cel mai clar cu putinţă, în timp ce leviţii străbăteau mulţimea spre a se asigura că întreaga asistenţă aude şi înţelege cele citite: "Ei citeau

desluşit (meforaş) în cartea Legii lui Dumnezeu şi-i arătau înţelesul ca să-i facă să înţeleagă ce citiseră" (Neem. 8, 8). Se spune de asemenea că "Ezra îşi pusese inima să caute (li-deroş) Legea Domnului..." (Ezra 7, 10). Verbul ebraic folosit aici, daraş, "a căuta", desemnează activitatea celui care aprofundează textul şi-i cercetează înţelesul. Pornind de la aceeaşi rădăcină, rabinii au creat ulterior termenul midraş care desemnează comentariul Scripturii. Se poate spune, aşadar, că interpretarea sistematică a Bibliei datează din vremea lui Ezra, care a întemeiat o şcoală de învăţători, denumiţi scribi sau, în ebraică, soferim.

În timpul exilului babilonian, ebraica fusese aproape complet uitată, aşa încât scribii au fost nevoiţi să explice sensul unor texte biblice. În acest scop, ei au tradus fragmente în aramaică, limba locală folosită în acea vreme. A luat naştere astfel o versiune integrală a Bibliei în aramaică, denumită Targum. Totuşi, aceasta nu este chiar o traducere ci, mai curând, o parafrază bazată pe interpretarea tradiţională. Targumul este deci un corpus de comentarii antice pe tema Bibliei. Într-o oarecare măsură, Septuaginta este echivalentul evreiesc elenizat al acestui gen literar.

Mai târziu, scribii au predat ştafeta urmaşilor lor, tanaimii (vezi Tana). Pe lângă rolul lor în conservarea tradiţiilor juridice ale Halahei, ei au transmis mai departe şi multe culegeri midraşice de stiluri şi metode diferite. Cel mai frecvent este comentariul liniar al textului biblic. Pe lângă acesta, comentatorii au pus la punct un sistem de interpretare pe patru niveluri, cunoscut sub acronimul de Pardes de la: Peşat (sensul "simplu", literal); Remez ("aluzie", sensul alegoric); Deraş (sensul dedus sub formă de omilie); şi Sod (sensul mistic, "tainic"). Alţi tanaimi au elaborat sisteme de reguli (midot) pentru explicitarea textului biblic. Hilel a enunţat şapte asemenea reguli. Ismael ben Elişa le-a sporit la treisprezece, apoi numărul lor a ajuns la 32 în vremea lui Eliezer ben Iose Galileeanul (vezi Hermeneutică). Cu timpul, s-au format două mari şcoli de interpretare midraşică: şcoala lui Akiva care ţinea cont de fiecare cuvânt, ba chiar de fiecare literă, cu o scrupulozitate împinsă la extrem, şi cea a lui Rabi Ismael care susţinea că nu există ordine cronologică în Biblie (Pes. 6b) şi că "Tora vorbeşte pe limba oamenilor" (Sifre la Num. 112; cf. Ber. 3b). Cele două şcoli au produs culegeri midraşice de cea mai mare importanţă: Mehilta la Cartea Exodului, Sifra la Levitic şi Sifre la Numeri şi Deuteronom.

Începând din sec. al VII-lea , limba arabă s-a răspândit pe urmele cuceritorilor arabi şi, o dată cu înaintarea islamului, în toată Asia occidentală şi în nordul Africii. Curând, araba a devenit o limbă literară. În plus, Coranul a început să-şi exercite influenţa asupra filozofiei, cu consecinţe asupra orizontului cultural al literaţilor evrei ai vremii. Comentariile biblice au căpătat noi dimensiuni. Opera lui Saadia Gaon (882-942) constituie un reper important în acest sens. Saadia a tradus Biblia în arabă şi traducerea lui s-a bucurat de un asemenea succes încât a sfârşit prin a rivaliza cu Targumul aramaic, în rolul său de parafrază la pericopa săptămânală din Pentateuh. Obiectivul principal al efortului exegetic întreprins de Saadia a fost de a contracara efectele propagandei antirabinice a caraiţilor. Aceştia nu recunoşteau decât sensul literal al Torei, contestând autoritatea rabinilor şi respingând deopotrivă interpretările rabinice ale Scripturii şi sistemul juridic al Talmudului. Saadia a fost un apărător eficace al poziţiei rabinice. Metoda lui, bazată pe lingvistică şi filozofie, i-a permis să dea o nouă dimensiune comentariului biblic. Trei secole după moartea lui, influenţa sa era încă puternică în comunităţile evreieşti din toată lumea islamică, din Persia până în Spania.

O dată cu epoca amoraimilor, analiza lingvistică a început să joace un rol considerabil în comentariile Bibliei. Metoda este ilustrată în Talmud de exemplu, când se spune (Meg. 10b) că, ori de câte ori

formula Va-iehi (“Atunci s-a întâmplat că...”) apare în Biblie, capitolele care urmează sunt pline de nenorociri. În veacul de aur al iudaismului spaniol, rabinii au fost confruntaţi cu o multiplă sfidare culturală, fiind nevoiţi să facă operă de apologeţi şi exegeţi şi folosind în acest scop instrumentele şi procedeele analizei gramaticale. Astfel, în sec. al X-lea, Menahem ibn Saruc a alcătuit un dicţionar sistematic al ebraicii biblice, în vreme ce Iuda ben David Haiun a compus comentarii la unele cărţi biblice, acordând o atenţie deosebită fenomenelor lingvistice. Iona ibn Ianah socotea chiar că “Scriptura nu poate fi înţeleasă fără ajutorul filologiei”.

Abraham ibn Ezra, care era deopotrivă filozof, poet şi lingvist, a comentat cu strălucire şi subtilitate multe cărţi biblice. Principala sa preocupare a fost să elucideze textul şi să respingă unele interpretări midraşice oarecum fanteziste. Opera lui exegetică este o adevărată mină de informaţii. Ibn Ezra citează adeseori din predecesorii săi, fie pentru a-şi confirma propriile opinii, fie pentru a-i critica. Ţintele predilecte ale criticilor lui sunt caraiţii, comentariile alegorice şi cele care neglijează gramatica. El sugerează, printre altele, că ultimele versete din Deuteronom ar fi fost redactate de Iosua. De asemenea, el atribuie ultimele şase capitole din Isaia unui “al doilea Isaia”, originar din Babilon.

David Kimhi, cunoscut şi sub acronimul de Radak, a fost laolaltă lingvist şi exeget. Studiile lui s-au concentrat în special asupra Profeţilor, dar opera care i-a adus celebritatea a fost comentariul lui la Cartea Psalmilor. Ca şi Ibn Ezra, pe care-l întrece sub aspectul clarităţii stilului, Kimhi citează multe autorităţi în domeniu, oferind o mare abundenţă de informaţii preţioase. Atenţia lui se îndreaptă cu predilecţie asupra literei textului, fără să neglijeze totuşi sursele midraşice. Uneori, Kimhi se dovedeşte mai îndrăzneţ decât Midraşul: el sugerează, de pildă, că fiica lui Iefte nu a fost jertfită, ci a fost obligată să rămână nemăritată (vezi Jud. 11,31.37-39). Totodată, opera lui cuprinde referiri la evenimente contemporane cum ar fi cruciadele şi polemicile cu creştinii. Comentariul lui la Profeţi s-a bucurat de un asemenea succes, încât a văzut lumina tiparului înaintea textului original ebraic. Traducerea engleză a Bibliei din 1611, aşa-numita “versiune autorizată” (Authorized Version), ţine adeseori seama de învăţăturile lui.

Cu opera filozofică şi halahică a lui Maimonide (Rambam), activitatea ştiinţifică şi culturală a iudaismului spaniol medieval atinge apogeul. Maimonide nu era un comentator tradiţional, în măsura în care nu a produs nici un comentariu liniar al textelor biblice. Nu este mai puţin adevărat că marile lui opere (în special, Călăuza rătăciţilor) explică de multe ori termeni problematici sau pasaje mai dificile din Scriptură. Raţionalismul îl îndeamnă să interpreteze multe episoade biblice dintr-o perspectivă alegorică. De aici, acuzaţia că ar fi răspândit germenii scepticismului critic. Aceasta a constituit de altfel una din criticile principale pe care adversarii săi i-au adus-o în cadrul unei polemici care s-a prelungit peste veacuri. Levi ben Gherşom (Ghersonide sau Ralbag) a mers şi mai departe cu raţionalismul. Trăind în Provenţa secolului al XIV-lea, Ghersonide a desfăşurat o vastă activitate de filozof, matematician şi exeget. Imensul lui comentariu la Pentateuh a fost extrem de controversat.

Curentul antiraţionalist a fost reprezentat de timpuriu de Iuda Halevi. În tratatul lui filozofic, intitulat Kuzari, el protestează mai mult sau mai puţin explicit împotriva tentativelor de raţionalizare a textului biblic. Comentariul lui este o apărare şi o ilustrare a iudaismului, în care autorul nu şovăie să forţeze sensul literal. Modul lui de abordare a textului are ceva fundamentalist, mistic şi intens naţionalist. Aproape un secol mai târziu, Nahmanide (Ramban) susţine, la rândul lui, că intelectul uman nu este capabil să judece Biblia. “Pentateuhul în întregimea lui, de la începutul Genezei până la ultimul verset

al Deuteronomului, i-a fost comunicat lui Moise direct de către Dumnezeu” , afirmă el în deschiderea magistralului său comentariu asupra Torei. În polemica împotriva lui Maimonide, Ramban adoptă o poziţie de mijloc între cele două tabere, ceea ce nu-l împiedică să devină un precursor al interpretării mistice a Scripturii. Comentariul lui Bahia ben Aşer, bazat pe metoda celor patru niveluri (Pardes), s-a bucurat şi el de o mare popularitate.

Exegeza mistică atinge apogeul în Zohar (cca. 1300), un midraş de esenţă cabalistică, atribuit lui Şimon bar Iohai. Redactat sub forma unui comentariu la anumite pasaje ale Bibliei, Zoharul a produs un impact considerabil atât în mediile evreieşti cât şi printre neevrei. În aceeaşi perioadă, în Germania înflorea un tip de exegeză al cărei principal reprezentant este Eleazar ben Iuda din Worms. Alături de tovarăşii lui, el a întemeiat curentul pietiştilor germani sau haside Aşchenaz-

Tot dintre aşchenazi provine şi cel mai ilustru şi mai influent comentator al Bibliei: Rabi Solomon ben Isaac din Troyes, vestit sub numele de Raşi (1040-1105). Martor al primei cruciade, Raşi a trăit într-o lume creştină marcată de ignoranţă şi de fanatism. Stăpânind la perfecţiune sursele talmudice şi midraşice, el a insistat asupra necesităţii de a explica pasajele în funcţie de context. În stilul lui concis şi limpede, el a înlesnit accesul la Biblie chiar şi cititorilor neavizaţi, laicilor şi copiilor, ceea ce i-a adus renumele de Parşandata, “Prinţul” comentatorilor evrei. Într-adevăr, Raşi este comentatorul prin excelenţă. El a ales metoda comentariului liniar, străduindu-se să redea doar sensul literal, fără înfloriturі. Spiritul lui logic şi concis nu l-a împiedicat să recurgă în mod eclectic la comentariul midraşic. Raşi s-a preocupat şi de problemele lingvistice, traducând unii termeni ebraici în franceza populară a vremii. Comentariile lui s-au bucurat de o popularitate fără egal şi au exercitat o influenţă importantă asupra altor exegeţi evrei ca David Kimhi de exemplu. Raşi este considerat cel mai mare comentator evreu al Bibliei iar comentariul lui la Pentateuh a fost prima carte ebraică tipărită (1475). Versiunea latină a acestei opere a influenţat traducerea germană a Bibliei de către Luther în 1534.

Nepotul lui Raşi, Samuel ben Meir (Raşbam) a fost la rândul lui un mare talmudist, încă mai preocupat decât bunicul său de sensul literal, după cum se vede din comentariul lui la Pentateuh. Alături de un alt comentator francez, Iosif Behor Şor, Raşbam este unul din cei mai iluştri reprezentanţi ai şcolii de exegeză care poartă pecetea geniului lui Raşi.

Curentele mistice care încep să se afirme în Spania la sfârşitul secolului al XIII-lea au condus la un oarecare declin al exegezei biblice în lumea evreiască. Ultimul mare comentator medieval al Bibliei este spaniolul Isaac Abravanel care s-a afirmat, în timpul vieţii, mai mult ca om politic şi ca filozof. În comentariile lui asupra Scripturii, el pare să fi refolosit unele pasaje din studiile lui filozofice şi din discursurile lui, după cum se observă din lungimile şi repetiţiile care-i afectează stilul. Cu toate acestea, Abravanel nu este lipsit de calităţi strălucite şi de o incontestabilă originalitate. Recurgând cu măsură la Midraş şi evitând Cabala, Abravanel este un raţionalist care abordează probleme de critică textuală în introducerile la diversele cărţi biblice pe care le comentează. Este primul comentator evreu care face apel la date sociopolitice în înţelegerea Bibliei. O generaţie mai târziu, italianul Obadia Sforno redactează, la rândul lui, un comentariu la Pentateuh care se remarcă prin subtilitate şi erudiţie, ca şi prin respingerea interpretărilor mistice.

O dată cu apariţia ghetourilor la jumătatea sec. al XVI-lea, lumea aşchenază se închide în sine şi comentariile biblice stagnează pentru următoarele două secole. În Europa răsăriteană, învăţaţii se concentrează cu precădere asupra Talmudului, acordând doar o importanţă secundară studiilor biblice. La capătul acestei perioade, un exeget din Galiţia poloneză, pe nume David Altschuler,

inaugurează un nou tip de comentariu cursiv al Profeţilor şi Hagiografelor. O primă parte, intitulată Meţudat Ţion, “cetatea Sionului”, explică termenii dificili din text; partea a doua, Meţudat David, “cetatea lui David”, comentează textul propriu-zis. Opera exegetică a lui Altschuler, continuată de fiul lui, apare alături de comentariile lui Raşi, Ibn Ezra, Raşbam, Ralbag, Nahmanide şi Sforno, în ediţiile de referinţă ale Bibliei rabinice (Mikraot ghedolot).

În sec. al XVIII-lea, creştinii cu vederi liberale din Europa centrală şi apuseană lansează o campanie în favoarea emancipării evreilor. Moise Mendelssohn se asociază acestor revendicări şi se străduie să spargă zidurile ghetourilor din interior. Mendelssohn ironizează acid “jargonul” idiş şi recomandă folosirea limbii germane. El deplânge totodată concentrarea exclusivă asupra Talmudului. Dornic să promoveze o înţelegere autentică a Bibliei ebraice în rândul întregii populaţii evreieşti, copii şi adulţi, el traduce Pentateuhul în germană şi-l tipăreşte cu caractere ebraice, mai familiare pe atunci evreilor decât literele latine. Asistat de Solomon Dubno şi, mai târziu, de Hartwig (Naftali Herz) Wessely, Mendelssohn elaborează şi un comentariu intitulat Biur (“Explicaţie”). Opera lui a influenţat considerabil formaţia intelectuală a iudaismului german, chiar dacă unii rabini ortodocşi ca Ezechiel Landau au interzis comentariul lui, socotindu-l periculos de “modern”.

Mendelssohn a fost promotorul direct al spiritului iluminist în sânul lumii evreieşti. Curentul, cunoscut sub numele de Haskala, s-a răspândit până în Europa răsăriteană şi s-a aflat la originea înfiinţării în 1819 a unei “ştiinţe a iudaismului” (Wissenschaft des Judentums), ai cărei protagonişti au încercat să aplice instrumente raţionalist-ştiinţifice în cercetarea Bibliei.

Studiul Bibliei renăştea în aceeaşi perioadă şi în alte zone ale lumii evreieşti. Astfel, rabinul italian Samuel David Luzzato (Şadal, 1800-1865) împacă tradiţia cu filozofia şi militează pentru studiul ebraicii, publicând un comentariu magistral la Pentateuh şi la alte câteva cărţi biblice. El este şi editorul unei traduceri moderne a Bibliei, în italiană. În Europa de Est, comentariul lui Malbim (Meir Leib) s-a bucurat de o mare apreciere în lumea iudaică ortodoxă. Se remarcă la acest comentator o predilecţie pentru pilpul (dialectica subtilă a talmudiştilor), precum şi o serie de anacronisme, mai ales în încercarea de a atribui un temei biblic legilor halahice, lucru deloc surprinzător la un autor care urmărea să demonstreze unitatea de esenţă dintre legea scrisă şi cea orală.

O abordare ortodoxă modernă a Bibliei a fost aceea a lui Samson Raphael Hirsch, autorul unui comentariu în germană, menit să completeze propria-i traducere germană a Pentateuhului şi a Psalmilor.

În cercurile neortodoxe, studiul Bibliei a suferit influenţa diverselor şcoli exegetice apărute în lumea creştină pe parcursul secolului al XIX-lea, cu un accent deosebit asupra unor metode moderne cum ar fi critica textuală sau hipercritica. În a doua jumătate a sec. al XX-lea, exegeţii evrei (şi chiar neevrei) ai Bibliei se remarcă printr-o revenire la metode mai moderate şi mai conservatoare. Tendinţa se datorează în parte unei mai bune înţelegeri a textelor, ca urmare a progreselor lingvistice, a cunoaşterii religiilor, civilizaţiilor şi sistemelor legislative antice din Orientul Apropiat, precum şi a descoperirilor arheologice. Specialiştii Universităţii Ebraice din Ierusalim — în mod deosebit, Umberto Cassuto, Moses Hirsch Segal şi Iehezkel Kaufmann — au contribuit hotărâtor la această înnoire metodologică.

BIGAMIE, vezi MONOGAMIE ŞI POLIGAMIE

BIKUR HOLIM, vezi VIZITAREA BOLNAVILOR.

BIKURIM

“Primele roade”

Titlul ultimului tratat din ordinul Zeraim al Mişnei. Este alcătuit din trei capitole care enumeră legile cu privire la primele roade din pământul lui Israel, pe care agricultorii trebuiau sa le aducă la Ierusalim în vremea Templului (cf. Ex. 23, 19; 34, 26; Deut. 26, 1-11). Această ofrandă consta din şapte specii vegetale, deosebit de abundente în Ereţ Israel. Mişna stabileşte categoriile de oameni datori să aducă astfel de ofrande, indică formulele care se utilizează în timpul ceremoniei şi analizează deosebirea dintre primele roade şi celelalte tipuri de zeciuieli. Tratatul descrie, de asemenea, procesiunile pitoreşti care aveau loc în toată ţara, la vremea când se aduceau aceste ofrande la Ierusalim. Un al patrulea capitol adăugat ulterior, intitulat Androginos, dezbate problemele juridice care apar pentru hermafroditi în ceea ce priveşte necurăţenia rituală, căsătoria şi zeciuielile. Toate aceste probleme sunt abordate mai pe larg în Talmudul din Ierusalim şi în Tosefta.

BIKURIM, vezi PRIMELE ROADE.

BIMA

“Podium”

Termenul desemnează o estradă în sinagogă, puţin înălţată deasupra podelei, pe care se află un pupitru sau o masă şi unde se citeşte Legea sau se oficiază diferite rituri. Sefarzii îi mai spun şi almemar (din arabul al-minbar, “pupitru” în moschee) sau teva (“cufăr” sau “cutie”). Maimonide notează că “bima se înalţă în mijloc, pentru ca toţi credincioşii să poată urca acolo să citească Tora şi pentru ca oratorii care rostesc mustrări să fie auziţi de toată adunarea” (M. T., Te fila 11, 3). La sefarzi, când se scoate tocul cu sulul Torei, acesta este aşezat în centrul bimei, cu spatele spre chivot şi cu faţa, deci cu cele două părţi ale tocului, spre credincioşi.

Tradiţia de a citi în public Tora de pe un podium datează cel puţin din vremea lui Ezra şi Neemia (Neem. 8, 2-5), dacă nu chiar mai dinainte. Mişna (Sota 7, 8) atestă existenţa bimei în perioada celui de-al Doilea Templu şi Talmudul (Suc. 51b) menţionează o platformă de lemn, aşezată în mijlocul sinagogii mari din Alexandria.

Începând din Evul Mediu, podiumul devine centrul ritualului în sinagogile aşchenaze. El este aşezat în mijlocul sălii de adunare pentru ca predica sau citirea Torei să poată fi auzită de toată lumea. Uneori, totuşi, bima nu este amplasată central: în Spania şi Italia, ea se află frecvent în fundul sinagogii, cu faţa spre peretele de vest. Raportul arhitectural dintre chivot şi podium constituie un element esenţial în amenajarea interioară a sinagogilor şi rezolvarea lui variază mult de la o zonă la alta. În Europa răsăriteană se acordă cea mai mare importanţă bimei, deasupra căreia se înalţă adeseori un baldachin sprijinit pe patru stâlpi masivi, în vechile sinagogi aşchenaze, bima era uneori plasată într-un fel de cuşcă de fier forjat. În Spania medievală, podiumul era înalt, aşezat pe patru coloane, dominând adunarea asemenea amvonului din biserici şi moschei, accesul fiind asigurat prin intermediul unei scări laterale. În timpul lecturii pericopei, sulurile Torei erau aşezate pe marginea balustradei. De la caz la caz, spaţiul dintre chivot şi podium putea fi lăsat liber sau ocupat de credincioşi, în ţările musulmane, teva se găsea de regulă în centrul sinagogii, înconjurată de adunare,

cu excepţia locaşurilor din Yemen, unde era ridicată pe stâlpi de lemn şi sprijinită de peretele chivotului.

În sec. al XIX-lea, iudaismul reformat aduce bima mai în faţă, integrând-o în aceeaşi structură cu chivotul. Deşi din punct de vedere halahic, locul podiumului ţine mai curând de tradiţie decât de lege, iudaismul ortodox respinge vehement această inovaţie, pe considerentul că orice abatere de la tradiţie era o concesie faţă de politica asimilaţionistă a reformaţilor. O sută de rabini ortodocşi semnează atunci o declaraţie prin care interzic frecventarea sinagogilor în care bima nu se află în centru. Cu toate acestea, ca să câştige spaţiu, unele sinagogi ortodoxe, recent construite, adoptă la rândul lor această schimbare arhitecturală. În orice caz, în prezent, în toate sinagogile reformate şi în aproape toate cele conservatoare bima este lipită de chivot.

În sinagogile sefarde, cantorul (hazan) oficiază de obicei la un pupitru plasat în centrul sinagogii, de unde şi expresia "a trece la teva" (Ber. 5, 3). În comunităţile aşchenaze mai stricte, oficiantul conduce rugăciunea (cu excepţia citirii Torei) stând în faţa unui pupitru (amud), aşezat înaintea chivotului sau în imediata lui apropiere. De aici, expresia "a se Ruga în faţa amudului (idiş: davnen)".

BINE, vezi RĂU.

BINECUVÂNTAREA COPIILOR, vezi PĂRINŢI: BINECUVÂNTAREA PĂRINŢILOR.

BINECUVÂNTAREA "GOMEL"

Binecuvântare prin care cineva scăpat dintr-o mare primejdie îşi exprimă recunoştinţa faţă de Dumnezeu. Pe vremea Templului, omul aflat în această situaţie ar fi adus o jertfă de mulţumire. Întemeindu-se pe un pasaj din Psalmi (107, 4-32), rabinii au stabilit că se cuvine să-i mulţumeşti lui Dumnezeu "care face (ha-gomel) fapte bune" atunci când te întorci cu bine dintr-o călătorie pe mare, când te vindeci de o boală grea sau când eşti eliberat din robie (Ber. 54b). Talmudul menţionează o scurtă formulă în acest sens, la care rabinii au adăugat mai târziu o serie de reguli procedurale: binecuvântarea se rosteşte în prezenţa unui cvorum (minian), pe cât posibil în interval de trei zile de la evenimentul în cauză. În comunităţile tradiţionaliste, credinciosul care urmează să-şi exprime astfel recunoştinţa este chemat la Tora cât mai curând posibil (într-o luni, joi sau sâmbătă), după care recită binecuvântarea, la care ceilalţi credincioşi dau răspunsurile. Binecuvântarea gomei este formulată identic în toate ritualurile de rugăciune. Femeile, în special lăuzele, obişnuiesc s-o rostească după citirea Legii (în Israel) sau la sfârşitul slujbei.

Evreii reformaţi au păstrat binecuvântarea în liturghie, dar o recită îndeobşte vineri seara, moment în care se citeşte şi Tora în unele sinagogi reformate. În prezent, în comunităţile conservatoare şi reformate, femeile pot rosti binecuvântarea după ce au fost chemate la citirea Torei.

Binecuvântarea "gomel"

Binecuvântat fii Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, regele universului, care faci faptele Tale bune pentru cei smeriţi şi mi-ai dăruit şi mie binecuvântările Tale.

BINECUVÂNTĂRI

Formule de binecuvântare, prescrise pentru a fi rostite în diferite împrejurări. Termenul ebraic beraha (pl. berahot) provine din aceeaşi rădăcină ca bereh (“genunchi”), în virtutea obiceiului credincioşilor de a îngenunchea atunci când adresau rugăciuni, mulţumiri şi laude lui Dumnezeu (2 Cron. 6, 13; Ps. 95, 6; Isa. 45, 23; Dan. 6, 11). Biblia conţine o mulţime de referiri la binecuvântări adresate lui Dumnezeu sau unor fiinţe omeneşti. Unele formule, adeseori introduse prin cuvinte ca baruh (“binecuvântat”), barehu (“binecuvântaţi”) sau odeha (“te voi lăuda”), apar în mod curent, începând din vremea patriarhilor şi până în perioada mişnică. Una din cele mai vechi binecuvântări (Ps. 119, 12; 1 Cron. 29, 10), care începe cu Baruh ata Adonai (“Binecuvântat fii Tu, Doamne”), a fost introdusă în liturghia evreiască. Se întrebuinţau şi alte formule (de ex., în manuscrisele de la Marea Moartă) şi exista o oarecare libertate de a improviza noi laude şi binecuvântări. Tanaimii par să fi făcut o primă încercare de a sistematiza acest ansamblu (circa 90 e.n.), însă procesul s-a încheiat abia în epoca talmudică (după 220 e.n.).

Printre diferitele binecuvântări care au persistat de-a lungul timpurilor, figurează o formulă succintă care începe cu “Binecuvântat eşti, Doamne”, o altă formulă scurtă care reia aceste cuvinte în încheiere şi o a treia, mai lungă, care începe şi se termină tot cu aceste cuvinte. Conform unei norme prescrise de învăţaţi (Ber. 12a, 40b), orice binecuvântare obligatorie trebuie să cuprindă numele lui Dumnezeu (sub forma tetragramei YHVH, pronunţată Adonai) şi să proclame suveranitatea lui. Norma pare să se fi impus ca reacţie la cultul împăraţilor romani, introdus de Cezar la începutul erei curente. Practic, aceasta înseamnă că toate binecuvântările oficiale (deci nu şi cele cu caracter particular, facultativ) începeau prin cuvintele: Baruh ata Adonai eloheinu meleh ha-olam (“Binecuvântat fii Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, Regele universului”).

După Rabi Meir (Meri. 43b), idealul ar fi ca fiecare evreu să rostească zilnic o sută de binecuvântări, în afara celor care se spun în cadrul rugăciunii colective, cum ar fi cele optsprezece binecuvântări ale Amidei, Maimonide enumera trei categorii principale de binecuvântări (M.T., Berahot 1-3, în special 1, 4). Din prima categorie fac parte binecuvântările care se spun înainte şi după ce mănânci sau bei ceva şi înainte de a inhala parfumuri sau aroma unor mirodenii, în semn de recunoştinţă pentru plăcerea pe care o produc aceste activităţi. Aceste birhot ha-nehenin (“binecuvântări ale plăcerii”) se întemeiază pe o tradiţie biblică. Referindu-se la mulţumirile pronunţate înainte şi după mese (Deut. 8, 10; 1 Sam. 9, 13), Talmudul adaugă că “este interzis să guşti ceva până nu ai rostit o binecuvântare”, deoarece belşugul pământului aparţine lui Dumnezeu (Ps. 24, 1) şi a nu-i mulţumi pentru acest dar înseamnă a-l jefui pe Cel-de-Sus (Ber. 35a).

Din a doua categorie fac parte binecuvântările care se rostesc atunci când îndeplineşti o miţva (“poruncă”), în semn că recunoşti şi accepţi normele divine. La aceste birhot ha-miţvot (“binecuvântări ale poruncilor”), după formula introductivă mai sus citată (Baruh ata..), se adaugă cuvintele: aşer kidşanu be-miţvotav ve-ţivanu (“care ne-ai sfinţit prin poruncile tale şi ne-ai poruncit să...”), urmate de porunca respectivă (de ex. “să aprindem lumina Şabatului” sau “să ascultăm sunetul cornului de berbec”). Toate aceste binecuvântări se rostesc individual sau chiar colectiv, în timpul slujbei. Există însă şi porunci (cum ar fi actele de caritate) la îndeplinirea cărora nu este nevoie de binecuvântări.

A treia categorie o constituie birhot hodaa (“binecuvântările de recunoştinţă sau de mulţumire”), care se spun atunci când asişti la fenomene naturale sau la evenimente deosebite. Tot aici intră şi binecuvântările legate de diferitele anotimpuri, precum şi cele de natură familială sau liturgică. Ele

exprimă credinţa că orice întâmplare fericită sau nefericită din viaţa unui om vine de la Cel-de-Sus. Aşchenazii denumesc rostirea binecuvântărilor prin verbul idiş bentşen, în vreme ce sefarzii folosesc alţi termeni, în special benca. La majoritatea binecuvântărilor, răspunsul este Amen (vezi 1 Cron. 16, 36).

Evreul care-şi rosteşte conştiincios toate binecuvântările, — începând de dimineaţă, mai înainte de a face orice altceva, şi până noaptea când binecuvântarea este ultima acţiune a zilei —, se supune astfel unei discipline religioase unice, amintind permanent dependenţa lui de Dumnezeu şi obligaţiile lui faţă de El. La masă sau în zilele de sărbătoare sau în aer liber, el preschimbă astfel un gest de rutină într-o experienţă deosebită, mărturisindu-şi recunoştinţa sau supunerea faţă de binefăcătorul divin. Majoritatea regulilor referitoare la binecuvântări sunt cuprinse în tratatul Berahot din Mişna.

Binecuvântări speciale

1. Birhot ha-nehenin: “binecuvântările plăcerii”.

A. Binecuvântări asupra alimentelor şi băuturii: ha-moţi lehem min ha-areţ (“care scoţi pâinea din pământ”) se rosteşte asupra pâinii şi ca binecuvântare înainte de mese; bore mine mezonot (“care creezi diferitele feluri de hrană”), înainte de consumul alimentelor, altele decât pâinea, pregătite din cele cinci specii de cereale; bore peri ha-ghefen (“care creezi rodul viţei”), înainte de a bea vin sau suc de struguri; bore peri ha-eţ (“care creezi rodul pomului”), înainte de a mânca struguri sau orice alt fruct care creşte în pomi sau tufe; bore peri ha-adama (“care creezi rodul pământului”), înainte de a consuma legume sau fructe care cresc direct pe pământ; în sfârşit, şe ha-kol nihia bi-devaro (“al cărui cuvânt este la originea tuturor lucrurilor”), înainte de a bea sau a mânca orice alt lucru.

B. Binecuvântări după ce bei sau mănânci ceva: bir-kat ha-mazon (binecuvântările de după mese); beraha ahrona (“binecuvântare finală”), după o masă la care nu s-a mâncat pâine, dar care a cuprins alimente pregătite din cele cinci specii de cereale, vin, suc de struguri sau orice alt fruct din cele şapte specii; şi bore nefşot (“care creezi orice fiinţă vie”), după orice alt aliment sau băutură.

C. Binecuvântări asupra parfumurilor: în special, bore minim besamim (”care creezi diferitele mirodenii”), atunci când aspiri aroma unor mirodenii sau parfumuri; bore aţe besamim (“care creezi arborii plăcut mirositori”), când respiri parfumul unor arbori sau arbuşti sau aroma fructelor lor; bore isve besamim (“care creezi plantele plăcut mirositoare”), când aspiri mirosul ierbii, al plantelor şi al florilor; în sfârşit, ha-noten reah tov baperot (“care dai miros plăcut fructelor”), când respiri aroma unor fructe parfumate şi comestibile.

2. Birhot ha-miţvot: “binecuvântări la îndeplinirea poruncilor”. Toate aceste binecuvântări cuprind formula aşer kidşanu be-miţvotav... (“care ne-ai sfinţit prin poruncile tale...”) şi pot fi clasificate în două categorii:

A. De ordin general: când te speli pe mâini înainte să mănânci pâine (al netilat iadaim — “pentru spălarea mâinilor”); când pui o mezuza pe tocul uşii; când faci un grilaj sau o balustradă de protecţie la un acoperiş plat; când clăteşti în mikve (baia rituală) noi ustensile de bucătărie; când desparţi hala de făină sau când pui deoparte teruma şi maaser (zeciuiala) din recoltele obţinute în Israel; când pui talit (şalul de rugăciuni) şi ţfilin (filactere). Tot din această categorie fac parte şi binecuvântările rostite de tată şi de mohel cu prilejul circumciziei, ca şi aceea spusă de un părinte la răscumpărarea primului născut.

B. De sărbători: când aprinzi lumânările înainte de Şabat şi de sărbători ca şi în serile de Hanuca; când pui un eruv ca să poţi pregăti mâncarea pentru un Şabat care începe imediat după o sărbătoare; când alegi cele patru specii de plante pentru Sucot (sărbătoarea colibelor); când intri să mănânci sau să bei într-o suca; când te pregăteşti să suni din şofar (corn de berbec) de Roş Haşana; când te pregăteşti de căutarea aluatului dospit înainte de Pesah etc.

3. Birhot hodaa: “binecuvântări de recunoştinţă sau mulţumiri”.

A. Când asişti la un fenomen natural deosebit sau treci printr-o experienţă neobişnuită: oşe maase bereşit (“care pui în mişcare cele create”), la căderea trăsnetului, la vederea cometelor şi a stelelor căzătoare, la răsăritul soarelui, în faţa unor munţi înalţi ori a unor fluvii mari sau după un cutremur; şe-koho u-ghevurato male olam (“a cărui forţă şi putere umplu lumea”), când auzi tunetul sau asişti la furtuni însoţite de tunete, la tornade şi la uragane; când vezi un curcubeu, un ocean, nişte copaci frumoşi sau nişte animale frumoase, nişte animale bizare sau nişte oameni diformi (de ex., pitici sau uriaşi); primăvara, când vezi primii copaci înfloriţi; când vizitezi o sinagogă distrusă sau una restaurată sau locul unde s-a petrecut o eliberare miraculoasă (pentru tine sau pentru alţii); se-halak me-hohmato liiereav (“care ai împărtăşit înţelepciunea Ta celor ce se tem de Tine”), binecuvântare care se rosteşte când întâlneşti un erudit cunoscător al Torei; şe-natan me-hohmato le-basar va-dam (“care ai împărtăşit înţelepciunea Ta celor făcuţi din carne şi sânge”), când întâlneşti un erudit în ştiinţele profane; şi şe-natan mi-kevodo le-basar va-dam (“care ai împărtăşit slava Ta celor făcuţi din carne şi sânge”), când întâlneşti un rege sau un şef de stat.

B. Binecuvântări diverse: de exemplu, şeehianu (“care ne-ai ţinut în viaţă”), când te bucuri prima dată de un lucru, când ai o haină nouă, când împlineşti o miţva legată de un anume anotimp etc; ha-tov ve-ha metiv (“care eşti bun şi binefăcător”), când primeşti o veste deosebit de bună; baruh Daian ha-emet (“binecuvântat să fie judecătorul adevărului”), când moare cineva sau când

primeşti o veste deosebit de proastă; în sfârşit, aşer iaţar etem ba-din (“care ne-ai zămislit în dreptatea Ta”), când intri într-un cimitir în care n-ai mai fost de cel puţin 30 de zile.

C. Binecuvântări rituale şi liturgice: birhot ha-şahar (binecuvântările de dimineaţă; birkat horim (“binecuvântarea părinţilor”); birkat cohanim (“binecuvântarea preoţilor”); kiduşul (“sfinţirea”) de Şabat şi sărbători; havdala, care marchează sfârşitul Şabatului şi al sărbătorilor; binecuvântarea cu care începe Halel; birkat ha-hodes, rugăciune care vesteşte luna nouă; şi kiduş levana, când răsare luna nouă; şeva berahot (“cele şapte binecuvântări”), care se pronunţă sub baldachin (hupa) la oficierea unei căsătorii; binecuvântările Torei, când eşti chemat la citirea Legii; baruh şe-petarani, rostită de tatăl unui bar miţva; şi binecuvântarea gomei, care se spune la sinagogă de către cel care a scăpat dintr-o primejdie sau s-a vindecat de o boală gravă, precum şi de femeile care au născut de curând.

BINECUVÂNTĂRILE DE DUPĂ MESE

Ebr.: birkat ha-mazon

Ansamblu de binecuvântări şi rugăciuni care se rostesc după fiecare masă la care s-a mâncat pâine. Obiceiul îşi are originea într-un verset din Pentateuh: “Vei mânca şi te vei sătura şi vei binecuvânta pe Domnul, Dumnezeul tău, pentru ţara cea bună pe care ţi-a dat-o” (Deut. 8, 10). Pe acest fragment se întemeiază, în esenţă, formularea binecuvântărilor de după mese, după părerea înţelepţilor (Ber. 3, 4; 21a, 44a), care mai stabilesc şi că ele pot fi rostite în orice limbă (Sotah 7, 1). Dacă au consumat o cantitate minimă de hrană (”de mărimea unei măsline”), mesenii rămân la locurile lor pentru a recita binecuvântările. Pâinea se lasă, de regulă, pe masa, dar se îndepărtează cuţitele. Unii au păstrat anticul obicei de a-şi înmuia degetele în apă înainte de a începe binecuvântările (maim ahronim).

Când trei sau mai mulţi bărbaţi în vârstă de cel puţin 13 ani fiecare au luat masa în comun, unul dintre ei trebuie să rostească mai întâi Birkat ha-zimun, “îndemnul” de a spune binecuvântările (Ber. 7, 1-5; 49b-50a). Îndemnul şi răspunsul la acesta variază destul de mult de la un rit la altul, dar toate formulările cuprind lauda “Celui care ne-a împărtăşit din bunătatea Lui”. Când mesenii alcătuiesc un cvorum de zece bărbaţi (minian), cuvântul Elohenu (”Dumnezeul nostru”) este inclus în acest prolog. Dacă printre meseni se numără şi preoţi (cohanim), prezenţa lor este salutată verbal cu această ocazie. Unii aşchenazi rostesc invitaţia preliminară în idiş, desemnând recitarea binecuvântărilor prin termenul bentşen. Deşi Mişna nu ia în considerare femeile şi copiii minori (Ber. 7, 2), conform Talmudului, trei femei care au luat masa împreună pot rosti un zimun (Ber. 45b). La sefarzi, băieţii de cel puţin şase ani pot fi puşi la socoteală pentru rostirea binecuvântărilor cu condiţia să ştie cuvintele şi să le înţeleagă sensul. Iniţial, înţelepţii au stabilit că ”stăpânul casei frânge pâinea şi musafirul rosteşte binecuvântările... ca să mulţumească gazdei sale” (Ber. 46a). În prezent, cinstea de a conduce recitarea binecuvântărilor poate reveni oricăruia dintre meseni.

De Şabat, de sărbători sau cu alte prilejuri festive, aşchenazii obişnuiesc să prefaţeze binecuvântările prin rostirea Psalmului 126 (şir ha-maalot), la care adaugă uneori alte patru versete din Psalmi (145, 2; 115, 18; 118, 1; 106,2). Sefarzii şi evreii italieni înlocuiesc acest text cu Psalmul 67. Obiceiul de a cânta Psalmul 137 în zilele lucrătoare a căzut în desuetudine.

Binecuvântările sunt, în esenţă, în număr de patru: trei foarte vechi şi una datând din epoca mişnică, legate între ele prin rugăciuni referitoare la anotimpuri sau la diferite nevoi de ordin naţional sau personal. Prima binecuvântare, pe care tradiţia i-o atribuie lui Moise (Ber. 48b), are un caracter universal şi cuprinde lauda lui Dumnezeu, care dă hrană creaturilor sale. Cea de-a doua, atribuită lui Iosua, exprimă recunoştinţa poporului evreu pentru ieşirea din Egipt, pentru Legământul pe care Domnul l-a încheiat cu Israel şi pentru ţara pe care a dăruit-o poporului său. De Hanuca şi de Purim, se inserează aici şi rugăciunea Al ha-nisim. Prin cea de-a treia binecuvântare, atribuită colectiv lui David şi Solomon, Dumnezeu este implorat să ferească neamul lui Israel de nevoie şi de umilinţă şi sa vină în ajutorul poporului său, reconstruind Ierusalimul. De Şabat, această binecuvântare este însoţită de o rugăciune suplimentară, iar în ziua de lună nouă, în timpul sărbătorilor de pelerinaj şi de Anul Nou, se adaugă Iaale ve-iavo.

Potrivit tradiţiei, cea de-a patra şi ultima binecuvântare ar fi fost compusă de înţelepţii de la Iavne după 135 e.n. şi constă într-o recunoaştere a tuturor binefacerilor pentru care oamenii trebuie să-i mulţumească Atotputernicului. Ea este urmată de o serie de rugăminţi, care-l invocă, fiecare, pe "Dumnezeul Milei" sau "al Compasiunii" (Ha-Rahman). Aceste cereri variază ca număr: patru la evreii yemeniţi, nouă la aşchenazi, 18 la sefarzi şi 22 după ritualul italian, zis şi "roman". Majoritatea rugilor se referă la izbăvirea lui Israel "de sub jugul exilului" şi la prosperitatea căminului în care s-a desfăşurat masa. La acestea, se adaugă cereri speciale cu diferite ocazii. Dacă s-a oficiat deja slujba suplimentară din zilele de sărbătoare, binecuvântările se încheie cu Migdal ieşuot ("Turnul Izbăvirii", 2 Sam. 22, 51) şi Ose şalom, o rugăciune pentru pace, urmată de alte câteva versete; dacă nu, se înlocuieşte primul verset cu Magdil ieşuot ("Marea Izbăvire", Ps. 18, 51). Cu prilejul unor întâmplări fericite, se binecuvântează la sfârşit un pahar cu vin, care se bea de către comeseni. Unii sefarzi obişnuiesc să încheie binecuvântările printr-un imn în iudeospaniolă, numit Bendigamos ("Să binecuvântăm").

Într-un cămin îndoliat, se inserează anumite formule preliminare şi unele paragrafe suplimentare; la fel, la sfârşitul unui ospăţ de nuntă (vezi Căsătorie) sau al mesei festive cu ocazia unei circumcizii. Legea talmudică (Ber. 16a, 44a, etc.) prevede versiuni prescurtate ale binecuvântărilor de după mese pentru copii, soldaţi, oamenii care muncesc şi, în general, pentru toţi cei al căror timp este limitat. Se îngăduie, de asemenea, condensarea conţinutului într-o singură "binecuvântare finală" (braha ahrona), care constituie un rezumat al primelor trei paragrafe. În iudaismul reformat, textul tradiţional este înlocuit printr-o singură rugăciune care, în ţările anglofone, se rosteşte în engleză, ebraica fiind întrebuinţată doar pentru sfârşitul primei binecuvântări. Iudaismul conservator păstrează textul ebraic, adăugând mai multe rugi către "Dumnezeul Milei" (Ha-Rahman) pentru Statul Israel şi pentru evreii victime ale persecuţiei, precum şi în cinstea majoratului religios al unui adolescent (bar miţva, bat miţva). În comunităţile neortodoxe, femeile sunt îndeobşte luate în considerare pentru zimun.

Binecuvântările de după mese

(prima binecuvântare)

Binecuvântat eşti, Doamne, Dumnezeul nostru, Regele Universului, care hrăneşti în bunătatea Ta lumea întreagă cu bunăvoinţă, har şi îndurare; El dă pâine la toată făptura, căci Harul

Său este veşnic. Şi, prin marea Lui bunătate, hrana nicicând nu ne-a lipsit şi nu ne va lipsi. Prin numele Lui mare, El hrăneşte şi întreţine totul, împarte binefaceri tuturor şi pregăteşte hrană tuturor făpturilor pe care le-a creat. Binecuvântat eşti, Doamne, care-i îndestulezi pe toţi.

BINECUVÂNTĂRILE DINAINTE DE MESE

Binecuvântare asupra pâinii, instituită, conform tradiţiei, de membrii Marii Adunări. Numele său ebraic, Ha-moţi, provine din chiar textul ei: "Binecuvântat eşti Tu, Doamne, ... care scoţi [ha-moţi] pâinea din pământ." Formularea a fost stabilită de înţelepţi (Ber. 6, 1; 38a) pe baza unui verset din Psalmi (104, 14). Obiceiul se întemeiază pe principiul talmudic potrivit căruia "este o faptă oprită şi un sacrilegiu să te bucuri de lucrurile bune de pe lumea aceasta fără să rosteşti binecuvântări" (Ber. 35a). A nu binecuvânta hrana este totuna cu "a-l jefui pe Atotputernicul" (Tos. Ber. 4, 1). După îndeplinirea abluţiunilor prescrise, adică după spălarea şi uscarea mâinilor (maim rişonim), se spune Ha-moţi asupra unei pâini preparate din cinci specii de cereale specifice pământului lui Israel. Pentru zilele lucrătoare, se recomandă folosirea unei pâini întregi. De Şabat, binecuvântările se spun după kiduş, folosind două bucăţi speciale de pâine, numite halot (vezi Hala). Pentru zilele de sărbătoare, exceptând cazul în care coincid cu Şabatul, se foloseşte o singură hala. De Pesah, se binecuvântează o azimă (maţa). Urmează apoi, în cursul sederului, o a doua invocaţie prin care se aminteşte porunca divină de a se consuma pâine nedospită cu acest prilej.

Când mai multe persoane iau masa în comun, binecuvântarea se rosteşte de către stăpânul casei sau de către cel mai vârstnic dintre comeseni, care împarte apoi bucăţile de pâine celorlalţi. În comunităţile neortodoxe, această sarcină poate fi îndeplinită şi de o femeie. Cei care rostesc binecuvântările dinainte de masă sunt scutiţi de obligaţia de a rosti celelalte binecuvântări aferente hranei, cu excepţia celor referitoare la vin şi la fructe. Când pâinea consumată depăşeşte o cantitate minimă de mărimea unei măsline, mesenii trebuie să rostească şi binecuvântările de după masă. Se obişnuieşte, în afară de perioada Anului Nou, să se presare puţină sare pe pâine — obicei care creează o legătură între masa evreiască a epocii moderne şi jertfele aduse în vechime pe altarul Templului (Lev. 2, 13).

BINECUVÂNTĂRI ŞI BLESTEME

Cuvântul ebraic beraha avea iniţial înţelesul de "dar" sau "omagiu". Astfel se explică de ce Biblia pomeneşte frecvent de binecuvântări pe care oamenii le aduc lui Dumnezeu. Omul îşi îndreaptă spre Dumnezeu recunoştinţa, slava şi adoraţia, primind în schimb binecuvântarea divină care constă în bunăstare fizică şi spirituală. Binecuvântarea biblică implică credinţa în puterea cuvântului de a aduce binele (binecuvântare) şi răul (blestem). Cu toate acestea, la vechii israeliţi, binecuvântările şi blestemele aveau un statut oarecum aparte faţă de cel întâlnit la alte civilizaţii antice din Orientul Apropiat. În concepţia altor popoare, cuvântul are în sine puterea de a acţiona automat asupra realităţii, în vreme ce în Biblie numai voinţa lui Dumnezeu putea hotărî efectul fericit sau nefericit a unui cuvânt. Aşadar, binecuvântările şi blestemele sunt totdeauna rostite, explicit sau implicit, în numele lui Dumnezeu.

Prima binecuvântare consemnată în Biblie este cea pe care Dumnezeu o adresează vietăţilor apei şi văzduhului: "Creşteţi şi înmulţiţi-vă" (Gen 1, 22). O binecuvântare similară, deşi mai complexă, este apoi rostită asupra bărbatului şi femeii. Se cuvine de asemenea menţionat pasajul (Gen 23) în care

Dumnezeu binecuvântează ziua a şaptea şi o declară sfântă. Primul blestem din Biblic este cel proferat asupra şarpelui care o ispitise pe Eva să guste din fructul pomului oprit (Gen. 3.14).

Una din semnificaţiile binecuvântării divine după cum se constată din pasajele de mai sus ca şi din multe altele (Gen. 9, 1; 17, 16), este fecunditatea. Acest sens cuprinde şi fertilitatea pământului, precum şi ploile la vreme: ”Şi veţi vedea dacă nu vă voi deschide zăgazurile cerurilor şi dacă nu voi turna peste voi belşug de binecuvântare” (Mal. 3, 10). Binecuvântarea poate să cuprindă şi o dimensiune spirituală, după cum se constată din binecuvântarea divină asupra lui Abraham: “Toate familiile pământului vor fi binecuvântate în tine” (Gen. 12, 3).

Biblia redă frecvent binecuvântarea tatălui pe patul de moarte, asupra fiului sau nepotului său ori schimbul de binecuvântări între prieteni atunci când se întâlnesc sau se despart. Din prima categorie fac parte binecuvântarea lui Isaac asupra lui Iacob şi Esau (Gen. 27, 27-29.39-40) şi cea rostită de Iacob asupra nepoţilor lui (Gen. 48, 8 et infra; 49, 25-26). Moise, la rândul lui, binecuvântează de mai multe ori poporul (Ex. 29, 43; Deut. 33), iar preotul Eli binecuvântează în numele lui Dumnezeu pe Elkana şi pe nevasta lui, Hana (1 Sam. 2, 20). Pe de altă parte, la salutul unui prieten se răspundea de obicei ca în Rut 2, 4: “Domnul să te binecuvânteze!”

Preoţii, regii, profeţii şi conducătorii au, printre altele, şi funcţia de a binecuvânta poporul. În ultima zi a inaugurării Sanctuarului, Aaron ridică mâinile şi binecuvântează poporul (Lev. 9, 22). Biblia citează şi formula de binecuvântare pe care o rosteau preoţii (Num. 6, 22-26). Formula se recită şi astăzi, în sinagogile tradiţionale, de către credincioşii de origine sacerdotală, aşa-numiţii cohanimi. La inaugurarea Primului Templu, Regele Solomon a binecuvântat “toată adunarea lui Israel” (1 Regi 8, 14. 54-55). În vremea lui Samuel, poporul nu mânca din jertfă, până când nu o binecuvânta profetul (1 Sam. 9, 13).

În Orientul Apropiat, exista în antichitate obiceiul de a încheia codurile de legi printr-o serie de binecuvântări şi de blesteme, în numele uneia sau mai multor divinităţi. Binecuvântările se adresau celor care respectau legile, iar blestemele, acelora care le încălcau. Pentateuhul se conformează acestui obicei: legile enumerate în Levitic se încheie printr-o serie de binecuvântări şi blesteme (Lev. 26, 3-46). Aceeaşi secvenţă se regăseşte şi în Deuteronom 28. În ambele pasaje, blestemul este denumit toheha (“pedeapsă”).

Ca şi binecuvântările, blestemele sunt pronunţate, explicit sau nu, în numele lui Dumnezeu. Blestemul (kelala) putea să fie provocat de o faptă rea deja comisă, ca în cazul lui Cain, ucigaşul fratelui său, Abel (Gen. 4, 11-12). El poate fi nedefinit, cum este cel pronunţat de Iosua împotriva oricui ar încerca să reconstruiască Ierihonul (Ios. 6, 26; cf. Jud. 21, 18). Cel mai implacabil dintre blestemele biblice este cel rostit împotriva lui Amalec: “Şterge pomenirea lui Amalec de sub ceruri” (Ex. 17, 14; Deut. 25, 19; vezi mai jos). O ceremonie foarte impresionantă este descrisă în Deut. 27, 11-26: şase triburi urmau să şadă pe Muntele Garizim ca să rostească binecuvântările, iar celelalte şase urmau să stea pe Muntele Ebal, spre a asculta blestemele rostite de Leviţi şi a răspunde Amen. În afara acestor binecuvântări şi blesteme colective, există şi blesteme proferate împotriva unor persoane şi a familiilor lor, cum este blestemul lui Iosua asupra lui Acan (Ios. 7,25) sau blestemul pe care Dumnezeu, prin gura unui profet, îl rosteşte asupra casei lui Eli (1 Sam. 2, 31-34).

Blestemele erau luate foarte în serios, după cum o dovedeşte un episod din viaţa lui David. Regele fusese blestemat de Şimei, fiul lui Ghera, din casa lui Saul, care l-a acuzat de a fi vărsat sânge

nevinovat (2 Sam. 16, 5-8). Pe patul de moarte, David îi porunceşte urmaşului său, Solomon, "să-i pogori părul alb însângerat în locuinţa morţii" (1 Regi 2, 9). Se credea că un blestem rostit în numele lui Dumnezeu se împlineşte negreşit şi nu poate fi anulat decât printr-o binecuvântare. Balac, regele Moabului, îl aduce pe Balaam să blesteme poporul lui Israel, spunându-i: "Căci ştiu că pe cine binecuvântezi tu este binecuvântat şi pe cine blestemi tu este blestemat" (Num. 22, 6). Cuvintele lui Balaam erau atât de eficace, încât Dumnezeu însuşi intervine pentru a-l determina să-şi schimbe blestemele în binecuvântări. Un episod similar are loc când Iacob ezită să smulgă binecuvântarea tatălui său prin viclenie, temându-se că Isaac l-ar putea blestema pentru aceasta. Mama lui, Rebeca, îl liniştеşte, luând asupra ei un eventual blestem (Gen. 27, 13). Un alt caz de înlocuire a blestemului printr-o binecuvântare este întâmplarea cu Mica, un om evlavios din tribul lui Efraim. Crezând că i s-au furat o mie o sută de sicii de argint, mama lui îl blestemă pe făptaş. Când Mica recunoaşte că el luase banii, femeia se grăbeşte să zică: "Binecuvântat să fie fiul meu de Domnul!" (Jud. 17, 1-2), anulând astfel blestemul pe care-l rostise.

Puterea distructivă a blestemului care apasă asupra păcătosului este sugestiv descrisă în Zah. 5, 3-4 "Acesta este blestemul care este peste toată ţara [...] îl trimit [...] să intre în casa hoţului [...] să rămână în casa aceea şi s-o mistuie împreună cu lemnele şi pietrele ei." Astfel de pasaje lămuresc de ce Biblia prevede pedeapsa cu moartea pentru cel care rosteşte blesteme contra lui Dumnezeu, a regelui ori a conducătorului naţiunii sau contra rudelor apropiate (Ex. 22, 28 şi 21, 17; Lev. 20, 9; 24, 23; vezi Hulă).

Binecuvântările adresate lui Dumnezeu au fost catalogate (vezi Binecuvântări) în epoca talmudică, înainte de a împlini o poruncă (miţva), omul trebuie să rostească binecuvântarea corespunzătoare cazului respectiv. De asemenea, trebuie să-l binecuvânteze pe Dumnezeu când primeşte o veste, indiferent dacă e bună sau e rea (Ber. 9, 2). Concepţia biblică despre eficacitatea blestemelor şi binecuvântărilor, a persistat mult timp, fiind prezentă şi în paginile Talmudului: "Să nu desconsideri niciodată binecuvântările (sau blestemele) omului obişnuit" (Ber. 7a; Meg. 15a). Sau: "Blestemul înţeleptului se îndeplineşte negreşit chiar dacă este nejustificat" (Ber. 56a; Mac. 11a). Sau: "Mai bine blestemul lui Ahia Silonitul decât binecuvântarea lui Balaam cel necinstit!" (Taan. 20a).

Este interzis să blestemi, exceptând situaţiile când este la mijloc o motivaţie religioasă. Această oprelişte merge şi mai departe, afirmând că este "mai bine să fii blestemat decât să blestemi (pe altul)" (Sanh. 49a). Singurul blestem pe care evreii îl folosesc până în ziua de azi este imah şemo (vezihro), "să i se şteargă numele (şi amintirea)!". Expresia provine din Biblie (Ps. 109, 13, cf. Deut. 29, 20) şi se întrebuinţează mai ales în legătură cu prigonitori ca Haman sau Hitler.

BIRKAT HA-MAZON, vezi BINECUVÂNTĂRILE DE DUPĂ MESE

BIRKAT HA-MINIM

"Binecuvântarea împotriva ereticilor"

Rugăciune datând din epoca elenistică, a douăsprezecea binecuvântare a Amidei în zilele lucrătoare. Talmudul spune că această rugăciune ar fi fost compusă de Raban Gamaliel al II-lea împotriva saduceilor. De aceea, s-a crezut mult timp că binecuvântarea ar fi fost posterioară distrugerii Templului din 70 e.n. şi o adăugire tardivă la zilnicul Şmone Esre (Amida). În realitate, rugăciunea pare să fi fost redactată în vremea Macabeilor, împotriva evreilor elenizaţi care colaborau cu

asupritorul sirian (vezi Hanuca). Sub influenţa împrejurărilor istorice, textul a suferit unele modificări ulterioare. Astfel, după distrugerea celui de-al Doilea Templu, au apărut cazuri de informatori evrei, aflaţi în slujba autorităţilor romane (Şab. 33b). Ameninţat în însăşi existenţa sa, iudaismul a fost silit să condamne cu fermitate sectele care se iveau în sânul său (Meg. 17b). Pentru a izola şi neutraliza elementele periculoase, R. Şmuel ha-Katan a adaptat binecuvântarea contra ereticilor, adăugându-i actualele menţiuni împotriva nazarinenilor (iudeocreştinilor), apostaţilor, denunţătorilor şi a tuturor acelora care se făceau complici la persecuţiile romane (Tos. Ber. 3, 25). Toleraţi ca o sectă minoră, înainte de războiul împotriva romanilor (68-70 e.n.), iudeocreştinii au interpretat nenorocirile abătute atunci asupra poporului drept o pedeapsă divină, ridicându-şi-i împotrivă chiar şi pe rabinii cei mai moderaţi.

În forma sa retuşată, Birkat ha-minim este un blestem conceput în aşa fel încât ereticii (minim) nu-l pot rosti cu voce tare în sinagogă şi nici nu pot răspunde Amen, aprobându-l. Rugăciunea era aşadar un mijloc de a-i îndepărta de cultul public şi de a-i izola de poporul evreu. Iată cum sună această binecuvântare în versiunea ei cea mai autentică: “Pentru apostaţii care au respins Tora, să nu fie scăpare şi fie ca nazarinenii şi ereticii să piară numaidecât. Fie ca toţi duşmanii poporului Tău, casa lui Israel, să fie îndepărtaţi pe dată. Fie ca să nimiceşti, să zdrobeşti şi să smereşti împărăţia trufiei cât mai curând, în timpul zilelor noastre! Binecuvântat fii Tu, Doamne, care-i zdrobeşti pe duşmanii săi şi-l smereşti pe cel trufaş.”

O dată depăşită această primejdie, s-au operat noi modificări în formulare în funcţie de actualitatea religioasă şi de împrejurările istorice ale vremii. Cu toate acestea, evreii din Franţa şi Anglia au păstrat în ritualul lor vechea versiune a binecuvântării în tot cursul Evului Mediu, cel puţin până în sec. al XIII-lea (vezi Iacob ben Iuda din Londra, Eţ Haim, I, editat de Israel Brodie, p. 90). Formularea iniţială s-a conservat până în zilele noastre în cărţile de rugăciune yemenite şi, în mai mică măsură, în ritualul sefard. Acest blestem nu este în nici un caz îndreptat împotriva celor de altă religie. Creştinii s-au simţit totuşi vizaţi. Aşa se face că Avner din Burgos (Alfonso de Valladolid), un apostat din sec. al XIV-lea, l-a eliminat din textul Amidei. La rândul ei, cenzura creştină a impus unele modificări în formulare. Ca urmare a acestor presiuni, termenul de “apostaţi” (meşumadim) a fost înlocuit prin cel de “denunţători” (malşinim) şi, în loc de “eretici” (minim), s-a introdus cuvântul “răutate”. Adeseori, un termen mai slab ca “trufaşi” (zedim) înlocuieşte expresia “împărăţia trufiei” (malhut zadon), care desemna la origine Imperiul roman. În sfârşit, “duşmanii Tăi” înlocuieşte formula iniţială “duşmanii poporului Tău”. De la jumătatea sec. XIX-lea, reformaţii au început să omită această binecuvântare din cărţile lor rugăciuni sau să-i atenueze formularea.

BITUL HA-TAMID

“Anularea jertfei zilnice”

Obicei aşchenaz, datând din Evul Mediu, care constă în întreruperea slujbei pentru a face cunoscut adunării că un om s-a vindecat, după o boală grea. Se mai numeşte şi ikuv ha-tefila (“suspendarea rugăciunii”) sau ikuv ha-keria (“suspendarea citirii Torei”). Odinioară, credincioşii puteau uza de acest drept şi pentru a se plânge de un abuz judecătoresc sau de o vătămare morală comisă de cineva. Se puteau formula chiar şi plângeri împotriva conducătorilor comunităţii, în cazul unei nedreptăţi. De acest drept beneficiau în egală măsură bărbaţii şi femeile. Pledându-şi cauza în faţa adunării, victima putea spera să-şi atragă simpatia şi sprijinul credincioşilor. În epoca medievală, s-a făcut încercări de a restrânge această practică, dar văduvele şi orfanii au avut permanent posibilitatea de a recurge la

această procedură excepţională. În sec. al XIX-lea, obiceiul se practica în special în Rusia ţaristă unde, o lege a recrutării, emisă în 1827 de Ţarul Nicolae I, i-a determinat pe unii lideri comunitari să recurgă la haperi ("răpitori"), care răpeau copii evrei lipsiţi de apărare şi-i înrolau cu sila în armată pe termen de 25 de ani. În disperarea lor, mamele se foloseau de ikuv ha-tefila pentru a încerca să obţină eliberarea fiilor lor. Adeseori, rabini de frunte îi atacau pe conducătorii laici ai comunităţii, luând partea mamelor. Din păcate, folosit atât de frecvent, procedeul şi-a pierdut eficacitatea şi a dispărut în majoritatea comunităţilor, fiind conservat numai în cele foarte evlavioase.

BLESTEM, vezi BINECUVÂNTĂRI ŞI BLESTEME.

BLUMENKRANZ, BERNHARD

(1913-1989)

Istoric francez. Născut la Viena dintr-o familie de evrei polonezi, aderă foarte tânăr la mişcarea sionistă, căreia îi rămâne fidel până la sfârşitul vieţii. Se stabileşte în Franţa, înainte de război. În timpul războiului este închis în lagărul de la Gurs de unde evadează, refugiindu-se la Basel, în Elveţia, îşi pregăteşte aici doctoratul în teologie, care va conduce la prima lui lucrare, Die Judenpredigt Augustins (Basel, 1946; Paris, 1973), subintitulată "O contribuţie la istoria relaţiilor iudeo-creştine din primele secole". După război, se întoarce în Franţa, intră la Centrul Naţional de Cercetare Ştiinţifică (CNRS) şi-şi dă doctoratul de stat sub îndrumarea lui Henri-Irenee Marrou. Teza principală a lucrării va fi şi opera lui de căpetenie: Evreii şi creştinii în lumea occidentală, 430-1096 (Paris-Haga, 1960). Cariera sa se desfăşoară în principal la CNRS unde devine un îndrumător de cercetare de înaltă clasă. Tot aici va înfiinţa în 1971 un colectiv ştiinţific, botezat "Noua Gallia judaica", al cărui obiectiv iniţial va fi de a revizui Dicţionarul geografic al evreilor din Franţa medievală de H. Gross, apărut în 1897 sub titlul Gallia Judaica. Grupul îşi va extinde ulterior studiile asupra întregii istorii a evreilor din Franţa. Blumenkranz întemeiase deja mai înainte (1961) Comisia Franceză a Arhivelor Evreieşti (asociaţie înregistrată în 1963, în baza unei legi din 1901), cu scopul de a conserva arhivele comunităţilor evreieşti. Mai târziu, comisia avea să joace un rol foarte activ în revigorarea cercetărilor asupra iudaismului francez, în special prin caietele sale trimestriale, intitulate Arhive evreieşti, şi prin Colecţia Franco-Judaica — ambele conduse de Blumenkranz, care ocupa de asemenea o catedră la Secţia a VI-a a Şcolii practice de studii superioare (viitorul EHESS), apoi la Universitatea Paris-III (Noua Sorbonă).

Opera ştiinţifică a lui Blumenkranz se concentrează în principal pe trei domenii, toate trei circumscrise istoriei evreieşti. Prima parte a carierei lui este dedicată raporturilor dintre evrei şi creştini în Evul Mediu timpuriu. Pe lângă teza lui de la Basel, Blumenkranz publică numeroase studii şi lucrări, printre care se numără editarea unei controverse din sec. al X-lea (Revue du Moyen Age latin 10, 1954, 5-159), editarea operei Disputatio judei et christiani de Gilbert Crispin (Utrecht-Anvers, 1956) şi Autori creştini latini din Evul Mediu despre evrei şi iudaism (Paris-Haga, 1963); câteva dintre studiile lui în acest domeniu au apărut în culegerea Evrei şi creştini. Patristica şi Evul Mediu (Londra, 1977). Studiile lui istorice îl determină să consulte şi documentaţia iconografică. Astfel, iconografia devine un alt mare domeniu al preocupărilor sale, dovedindu-se un izvor documentar la fel de însemnat ca şi piesele de arhivă ori textele literare. Blumenkranz aduce mai multe contribuţii, deosebit de novatoare, în acest domeniu. Cea mai importantă dintre ele este Evreul medieval oglindit în arta creştină (Paris, 1966). În sfârşit, fără să lase deoparte primele două teme, Blumenkranz plonjează cu pasiune în cercetarea istoriei evreilor din Franţa, domeniu în care publică de asemenea

un mare număr de lucrări, cum ar fi Istoria evreilor din Franţa (Toulouse, 1972), volum colectiv, coordonat de el, Bibliografia evreilor din Franţa etc. Mai multe din articolele lui pe această temă sunt reunite în volumul Scrieri risipite (Paris, 1989), apărut puţin înaintea morţii lui. (Pentru o bibliografie a lucrărilor lui până în 1982, vezi Evreii din perspectiva istoriei. Scrieri diverse în onoarea lui B. Blumenkranz, editor G. Dahan, Paris, 1985, p. 9-19).

BOLNAVI, vezi VIZITAREA BOLNAVILOR.

BOROŞOV, BER, vezi WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS.

BRIT MILA, vezi CIRCUMCIZIE.

BUBER, MARTIN

(1878-1965)

Teolog, filozof, pedagog şi teoretician al sionismului. Născut în Austria, şi-a petrecut copilăria pe lângă bunicul lui Solomon Buber, învăţat renumit pentru cunoştinţele lui midraşice, care l-a iniţiat în studiul Bibliei şi al Talmudului şi i-a insuflat o dragoste nestinsă pentru iudaism.

Buber îmbrăţişează iniţial ideile lui Theodor Herzl, dar se distanţează ulterior de sionismul politic al acestuia, considerând că mişcarea sionistă trebuia să se întemeieze pe o renaştere culturală, împreună cu câţiva colegi, înfiinţează revista Der Jude, tribună de exprimare a ideilor lui sioniste. Acest sionism îmbracă un caracter aparte, acela al socialismului umanist, pe care Buber însuşi îl descrie drept “calea sfântă”. Sionismul lui Buber se preocupă de nevoile arabilor, preconizând că “în patria comună, se va constitui o republică în care cele două popoare vor putea să se dezvolte în libertate” (vezi O ţară şi două popoare).

La începuturile carierei lui literare, Buber traduce povestiri hasidice, iniţial într-o adaptare liberă personală, mai târziu, fidel, păstrând simplitatea şi claritatea naraţiunilor originale. Buber scrie de asemenea câteva cărţi despre mesajul religios al hasidismului. Printre cele mai cunoscute povestiri traduse de el, s-au numărat: Poveştile lui Rabi Nahman; Povestiri hasidice şi Legenda lui Baal-Şem. Prin intermediul lor, Buber le-a dezvăluit universul hasidic evreilor din Occident, care nutreau un oarecare dispreţ pentru hasidimi.

În 1925, publică primele volume dintr-o nouă traducere germană a Bibliei ebraice. După moartea lui Franz Rosenzweig, cu care începuse această lucrare, Buber continuă singur şi încheie această operă în 1961. Versiunea lui încearcă să redea caracterul original al Bibliei printr-o alegere judicioasă a termenilor şi într-un stil literar adecvat. Numit profesor de teologie la Universitatea din Frankfurt, funcţionează în acest post, până la venirea la putere a naziştilor, în 1933. În anii următori, se dedică predării iudaismului şi, în fruntea celebrei Lehrhaus din Frankfurt, contribuie, prin învăţăturile şi încurajările lui, la întărirea forţei spirituale a evreilor germani.

În 1938, nemaiputând preda în Germania, se stabileşte în Palestina. Aici este numit profesor de filozofie socială la Universitatea Ebraică din Ierusalim şi îşi desăvârşeşte opera pedagogică prin înfiinţarea unui institut de educare a adulţilor, pe care îl şi conduce pentru o vreme. În Israel, pe lângă bogata lui activitate culturală şi literară, continuă să se preocupe de treburile publice,

preconizând întemeierea unui stat binaţional, bazat pe convieţuirea şi conlucrarea dintre evrei şi arabi.

Filozofia socială şi religioasă a lui Buber se evidenţiază în special prin modul cum defineşte el relaţia omului cu aproapele său şi cu Dumnezeu drept o relaţie de dialog. În al său Ich und Du (Eu şi tu, 1937), filozoful identifică relaţiile eu-el şi eu-tu, ultima fiind descrisă ca o relaţie de dialog, bazată pe reciprocitate, deschidere, sinceritate şi compasiune. În ultimă instanţă, la temelia tuturor valorilor umane stau calităţile vieţii. Relaţia eu-tu îşi găseşte cea mai înaltă expresie când duce la o relaţie de revelaţie cu Dumnezeu, eternul Tu.

În concepţia lui Buber, Biblia este o mărturie a dialogului dintre Israel şi veşnicul Tu, iar legile iudaismului fac parte din răspunsul omului în acest dialog al revelaţiei. Consecinţa logică a acestei concepţii este necesitatea fiecărei generaţii de a-şi defini propriul răspuns în dialogul cu Dumnezeu. Legile adoptate de o generaţie sau alta nu sunt neapărat valabile pentru generaţiile ulterioare, deoarece fiecare om este dator să urmeze ceea ce crede el că este legea Domnului, în cazul lui personal. Această concepţie nehalahică a iudaismului a dus la apariţia unor divergenţe între filozof şi şcolile tradiţionale de reflecţie religioasă.

Scrierile lui, îndeosebi concepţiile expuse în Eu şi Tu, au exercitat o influenţă considerabilă asupra gânditorilor creştini moderni. Împreună cu Rosenzweig, Buber a fost unul dintre promotorii dialogului modern dintre evrei şi creştini, socotind că ambele credinţe erau adevărate în faţa lui Dumnezeu şi referindu-se la Isus ca la “fratele” lui.

BUCURIA TOREI, vezi SIMHAT TORA.

CABALA, vezi MISTICĂ EVREIASCĂ.

CABALA PRACTICĂ

Termen folosit pentru a denumi felurite activităţi legate de, sau înrudite cu, magia albă, fără legătură directă cu doctrina ezoterică a Cabalei speculative (vezi Mistica evreiască). Cu toate acestea, nu s-a stabilit niciodată o diferenţă clară între practicile mistice (combinaţii de litere, nume sfinte, kavana etc.) şi magia propriu-zisă. În scrierea Meghilat setarim (publicată în Hemda gnuza 1 şi mult timp greşit atribuită lui Maimonide), autorul anonim deosebea trei genuri de Cabală: rabinică, profetică şi practică. Aceasta din urmă este de domeniul teurgiei, al folosirii magice a numelor divine şi nu are nimic de-a face cu meditaţia. Cabaliştii spanioli făceau şi ei o distincţie între tradiţiile provenite de la “stăpânii doctrinei sefirot” (baale sefirot) şi cele transmise de baale şemot (“stăpânii numelor [divine]”). Cabala practică s-a format prin aglomerarea tuturor practicilor magice care s-au dezvoltat în sânul iudaismului începând din epoca talmudică târzie până în Evul Mediu. Dacă, pentru mistica teoretică, esenţa consta în contemplare şi în comuniunea cu Dumnezeu, cabala practică cuprindea manipularea numelor divine şi îngereşti, utilizarea amuletelor cu formule şi combinaţii magice de litere, protecţia cu ajutorul golemului, chiromanţia şi exorcismul, practicate de baal şem (vezi Dibuk, Demoni şi demonologie). Spre deosebire de acestea, vrăjitoria, necromanţia şi toate formele de magie neagră erau detestate de iudaism şi strict interzise de Legea iudaică. Alchimia şi astrologia au jucat totuşi un rol semnificativ în special în epoca medievală. Urme ale Cabalei practice se regăsesc în folclorul, obiceiurile şi superstiţiile evreieşti.

CADAVRU

Ebr.: met

Trupul unui mort. Îngrijirea defuncţilor este considerată drept cea mai altruistă dintre poruncile Torei. În concepţia rabinilor, respectul şi grija pentru morţi decurg din credinţa că omul a fost creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Chiar dacă viaţa s-a scurs din el, trupul omenesc trebuie respectat, deoarece a conţinut cândva suflarea divină. Prezenţa unui trup mort determină necurăţenia casei în care se află precum şi a celor care vin în contact cu el (tame met). La fel, devine necurat cel care calcă pe un mormânt. În vremea Templului, cei care deveneau necuraţi în acest fel erau purificaţi de preot, care-i stropea cu un amestec special, preparat din apă curată de izvor şi cenuşă de vacă roşie (Num. 19, 14-22). Deoarece ritualul nu mai poate fi efectuat în prezent, toată lumea este considerată tame met. Marii preoţi şi nazireii erau sub interdicţia absolută de a intra în contact cu un cadavru. Legile cu privire la acest subiect sunt consemnate în tratatul Oholot al Mişnei.

Din momentul morţii până la înmormântare, trupul defunctului nu poate fi lăsat singur şi familia trebuie să se îngrijească pentru ca un "paznic" (şomer) să şadă lângă mort şi să recite psalmi. Dacă persoana a murit acasă, trupul rămâne acolo până când Societatea Sfântă (hevra kadişa) vine să-l pregătească pentru înmormântare. Se închid ochii şi gura mortului iar trupul, cu o lumânare la cap şi cu picioarele îndreptate spre uşă, este acoperit cu un cearşaf. Cu puţine excepţii, înmormântarea are loc după obiceiul ortodox, în interval de 24 de ore de la deces. Incinerarea şi autopsia sunt, în principiu, interzise.

Când se apropie ora înmormântării, hevra kadişa face toaleta rituală a mortului (tahara). Orice persoană care atinge cadavrul trebuie să se spele pe mâini cât mai repede posibil. Apoi, membrii Societăţii Sfinte duc mortul învelit în giulgiu la locul de înmormântare. Persoanele care descind din casta preoţească (cohanim) trebuie să evite orice apropiere de cadavre. Hoiturile animalelor sunt, la rândul lor, generatoare de necurăţenie şi oricine intră în contact cu ele trebuie să se purifice. A asista la înmormântarea unei persoane care nu are pe nimeni, rude sau prieteni, ori a unui cadavru neidentificat este o faptă foarte lăudabilă (met mitzva).

CAIN ŞI ABEL

Fiii mai mari ai cuplului primordial, Adam şi Eva, născuţi după izgonirea din grădina Edenului. Cain era plugar, iar Abel, cioban. Ambii au adus jertfe, dar Dumnezeu a preferat ofranda lui Abel. Mânat de gelozie, Cain îşi ucide fratele, devenind primul ucigaş din istorie. Întrebat de Dumnezeu unde este fratele lui, Cain nu-şi mărturiseşte fapta, ci răspunde: "Nu ştiu. Sunt eu păzitorul fratelui meu?" Crima nu poate fi tăinuită: "Glasul sângelui fratelui tău strigă din pământ la Mine", spune Dumnezeu (Gen. 4, 9-10), dictându-i pedeapsa. Cain este alungat din societatea omenească, după ce este însemnat de Dumnezeu, nu atât ca ucigaş ("semnul lui Cain"), ci mai mult spre a-l apăra de a fi omorât la rândul lui. Deşi au condamnat păcatul lui Cain, rabinii au arătat că fiul mai mare al lui Adam şi al Evei se căise sincer de fapta lui, de aceea a şi fost lăsat în viaţă (Gen. R. 22). Povestea lui Cain şi Abel reflectă rivalitatea antică dintre ţăranul sedentar şi ciobanul nomad.

CALENDAR

Calendarul evreiesc începe cu Geneza. Prima încercare cunoscută de a realiza o cronologie a lumii a fost Seder Olam Raba. Lucrarea, atribuită tradiţional lui Rabi Iose ben Halafta (sec. al II-lea e.n.), a fost probabil elaborată la o dată mai târzie. Autorul calculează anii începând cu Creaţia, sistem larg

răspândit până în sec. al IX-lea, care ia în calcul cele şase zile ale Genezei şi vârstele personajelor biblice. Conform acestei cronologii, anul exact al Creaţiei ar fi anul 3761 înaintea erei actuale. În consecinţă, anul 1999-2000 al erei noastre corespunde anului 5760 din calendarul evreiesc. Oamenii de ştiinţă moderni resping aceste calcule, arătând că, potrivit datelor de care dispun, lumea există de câteva miliarde de ani.

Calendarul evreiesc corespunde anului lunar, alcătuit din douăsprezece luni de 29-30 de zile fiecare. Aşadar, anul are în jur de 354 de zile. Dar, cum sărbătorile biblice au la bază anotimpurile agricole ale anului solar de 365 de zile, este necesar să se acopere decalajul de unsprezece zile dintre anul solar şi cel lunar şi, pentru aceasta, în anumiţi ani, se adaugă o a treisprezecea lună. În vremea Templului, această lună suplimentară se adăuga periodic, după examinarea situaţiei agriculturii la capătul celor 12 luni. Ulterior, anii bisecţi s-au fixat automat de şapte ori într-un ciclu lunar de 19 ani, aceştia fiind anul al 3-lea, al 6-lea, al 8-lea, al 11-lea, al 14-lea, al 17-lea şi al 19-lea. Ultimul astfel de ciclu a început în anul 5749 (1989- 1990).

Înainte de introducerea calendarului permanent, identificarea şi stabilirea începutului de lună (roş hodeş), ziua de lună nouă, aveau o importanţă hotărâtoare pentru celebrarea sărbătorilor. În perioada Templului, pentru a evita ca diversele comunităţi să ţină sărbătorile la date diferite, Sanhedrinul din Ierusalim s-a impus ca singura autoritate în măsură să stabilească zilele de roş hodeş şi anii bisecţi. La origine, luna nouă începea îndată după ce mărturia oculară a primelor raze era validată de Sanhedrin. Pentru a informa comunităţile cele mai îndepărtate, se folosea un lanţ de focuri de semnalizare, prin care mesajul era transmis de la un deal la altul. Cu timpul, deoarece sectanţii au perturbat acest sistem, rabinii au început să trimită soli, în lunile cu sărbători, către comunităţile situate departe de centru. Cum comunităţile din diaspora puteau să aibă dubii asupra datei începutului de lună, rabinii au decis ca acestea să ţină fiecare sărbătoare câte două zile, în loc de una, pentru a fi sigure că nu omit s-o celebreze.

Stabilirea zilei de Roş Haşana, Anul Nou, ridica o problemă de importanţă capitală. Pentru ca Iom Kipur să nu cadă într-o vineri sau duminică şi să îngreuneze astfel respectarea Şabatului şi pentru a evita, din aceleaşi motive, ca Hoşana Raba să cadă de Şabat, rabinii au decretat că prima zi de Anul Nou nu poate să cadă duminica, miercurea sau vinerea. Uneori, Sanhedrinul întârzia în mod deliberat cu o zi-două anunţarea Anului Nou (1 Tişri). În anul 358, patriarhul Hilel al II-lea a introdus un calendar bazat pe calcule matematice şi astronomice, aşa încât mărturia oculară a devenit inutilă. Calendarul lui Hilel a suferit unele mici modificări până în sec. al X-lea şi s-a menţinut de atunci neschimbat până în zilele noastre. Cu toate acestea, atât înainte cât şi după introducerea calendarului oficial, unele secte ca samaritenii, saduceii şi comunitatea de la Marea Moartă, şi-au creat calendare proprii. Calendarul saduceilor punea probleme în legătură cu fixarea sărbătorii Şavuot, din cauza modului aparte în care această sectă număra cele şapte săptămâni de la Pesah la Şavuot.

Numele celor 12 luni ale calendarului evreiesc sunt de origine babiloniană. Cărţile biblice dinaintea exilului identifică lunile anului în ordine numerică, începând cu Nisan (vezi Roş Haşana).

Potrivit calendarului evreiesc, ziua începe la apusul soarelui şi se încheie la apusul următor. Talmudul justifică acest obicei pe baza Bibliei unde, la sfârşitul fiecărei zile a Creaţiei, se spune “a fost o seară şi a fost o dimineaţă”, întotdeauna în această ordine (de ex., Gen. 1, 5.8.13). Prin urmare, Şabatul începe vineri seara şi se termină când apar primele trei stele pe cer sâmbătă seara. Acelaşi calcul se

utilizează şi de sărbători, chiar dacă, după legea rabinică, este permis să începi o sărbătoare încă înainte de apusul soarelui, fiindcă nu strică niciodată “sa adaugi puţin sacru profanului”.

În general, o dată ebraică se dă precizând întâi luna, apoi ziua, apoi anul: de exemplu, Av 4, 5715. De multe ori, miile se omit când anul se scrie cu caractere ebraice. Învăţaţii rabinici indică uneori data, specificând ziua săptămânii şi numele pericopei din săptămâna respectivă.

În epoca modernă, au avut loc în ţările occidentale mai multe tentative de a reforma calendarul ebraic. Scopul era de a organiza calendarul în aşa fel încât toate lunile să aibă acelaşi număr de zile, pentru ca sărbătorile să cadă mereu în aceeaşi zi a săptămânii şi anul să fie divizibil în jumătăţi sau în sferturi egale. Principala obiecţie a fost că s-ar întrerupe astfel regularitatea Şabatului la fiecare sase zile lucrătoare; dacă s-ar fi introdus această reformă, Şabatul ar fi căzut mereu în altă zi. Ultima mare încercare de a reorganiza calendarul a avut loc în 1931 la Geneva, sub auspiciile Societăţii Naţiunilor. Împotriva reformei s-a ridicat atunci marele rabin britanic J.H. Hertz.

Calendarul evreiesc

Numele lunii	Număr de zile	Date speciale	
Nisan	30	15	Pesah, prima zi
Yiar	29	5	Ziua independenţei Statului Israel
		18	Lag ba-Omer
Sivan	30	6	Şavuot (prima zi, în diaspora)
Tamuz	29	17	Post
Av	30	9	Post
Elul	29		
Tişri	30	1	Roş Haşana (Anul Nou), prima zi
		10	Iom Kipur
		15	Sucot, prima zi
Heşvan	29 sau		
(Mar-heş sau van)	30	25	Hanuca, prima zi
Tevet	29	10	Post
Şvat	30	15	Anul Nou al Pomilor
Adar	29 (30 în anii		
	bisecţi)	14	Purim

Adar II (în anii bisecţi)	29	În anii bisecţi, Purim se ţine în al doilea Adar.

Vezi şi articolele pentru fiecare lună în parte.

CAMĂTĂ

Împrumut cu dobândă. Legea biblică se află la originea legislaţiilor privind această practică. Exodul precizează (22, 24) că nu trebuie impusă o dobândă la împrumutul acordat "celui sărman care este cu tine" şi se extinde (Lev. 25, 35-37) la interzicerea cametei pentru un împrumut acordat străinului sau pentru un împrumut de hrană. Totuşi, Deuteronomul autorizează, în alte parte, împrumutul cu dobândă pentru străini. Această lege se explică lesne în cadrul unei societăţi agrare, în care împrumutul îl ajuta pe fermier până la recoltele anului următor şi era considerat ca o datorie de bună vecinătate; străinul era adesea un negustor itinerant. Interdicţia de a percepe dobândă pare a se aplica, în Exod şi Levitic, numai săracilor şi deci dobânda era autorizată în celelalte cazuri, în timp ce formularea deutoromonica pare a privi tranzacţiile pur comerciale. Literatura biblică de 'înţelepciune avertizează împotriva împrumutului cu dobândă, pe care îl descrie ca pe un păcat moral. Profeţii (Ezec. 22, 12) îl aşează alături de delicte atât de grave ca vărsarea de sânge. Termenul biblic care desemnează dobânda este neşeh (Ex. 22, 24; Deut. 23, 20), dar în Levitic se utilizează şi termeni ca tarbit sau marbit (25,36-37). Comentatorii au încercat să facă o deosebire între aceşti doi termeni, dar Rava susţine că nu este nici o deosebire (B.M. 60b) şi că deci este vorba de o infracţiune, indiferent de termenul folosit. Sensul cuvântului neşeh, muşcătură, ar putea da de înţeles că este vorba de dobânda pe care trebuie s-o dea debitorul, în timp ce marbit sau tarbit (care semnifică sporire) ar desemna dobânda pe care o încasează creditorul. Această interzicere a împrumutului cu dobândă nu se referă la sensul modern al cametei, care implică uneori o dobândă excesivă, ci la orice câştig, cât de mic, de pe urma unui împrumut. Talmudul extinde aplicarea acestei legi biblice. Astfel, nu numai creditorul care pretinde dobânda, dar şi debitorul, precum şi scribul care a redactat poliţa şi martorii care o semnează se fac vinovaţi de încălcarea acestei legi. În plus, Talmudul enumeră o întreagă categorie de acte, denumite avak ribbit, "pulberea dobânzii", care sunt şi ele interzise şi care cuprind actele prin care creditorul ar putea să profite de împrumutul său. Dezvoltarea comerţului în epoca talmudică face aceste legi inaplicabile şi au fost formulate diferite mijloace pentru a le ocoli. Unul dintre ele constă dintr-un acord, la termenul căruia creditorul se asociază la întreprinderea debitorului său, împărţind beneficiile şi punându-se astfel la adăpost de pierderi. În Evul Mediu a fost stabilit acordul legal, heter iska, care permitea stabilirea unui asemenea parteneriat. Se relatează că Raşi a autorizat faptul de a trimite un prieten pentru a recupera o dobândă, cu toate că transferul dobânzii nu era autorizat decât între împrumutător şi cel care s-a împrumutat. Cu timpul, practica heterului a devenit curentă şi împrumutul fără dobândă a rămas de domeniul caritătii şi al prieteniei.

În 1179, Biserica romană a decretat că, întrucât împrumutul cu câştig era interzis de Scriptură, toţi creştinii care s-ar amesteca în aşa ceva ar fi pasibili de excomunicare. Această lege neputând fi aplicată evreilor, acordarea de împrumuturi băneşti a devenit una din meseriile lor recunoscute, cu atât mai mult cu cât restricţii severe le interziceau practicarea majorităţii profesiilor în ţările

europene. Din punctul de vedere al legilor private, camăta era autorizată, iar tosafot întăreau şi reafirmau prescripţiile talmudice care precizau că nu era permisă utilizarea cametei decât dacă nu se putea recurge la alte mijloace de subzistenţă. “Dacă împrumutăm cu dobândă la neevrei, asta se întâmplă pentru că jugul pe care ni-l impun regele şi miniştrii săi este fără sfârşit şi noi nu luăm decât minimul necesar pentru a ne hrăni; noi suntem condamnaţi să trăim printre neamuri şi nu ne putem câştiga traiul în alt fel decât prin împrumutul cu dobândă, astfel încât acesta nu mai este prohibit” (Tosafot la B.M. 70b; taşih).

CANAAN

Ebr.: Kenaan

Denumirea curentă pentru pământul lui Israel, din vremea patriarhilor până în perioada celui de-al Doilea Templu. Menţionat în documentele acadiene şi în scrisorile de la Tel el-Amarna (Egipt, sec. al XIV-lea î.e.n.), numele de Canaan este atribuit în Biblie unui nepot al lui Noe, fiul lui Ham, blestemat să fie “robul robilor fraţilor lui” (Gen. 9, 25). Ţara şi locuitorii ei (ebr.: Kenaanim) sunt frecvent menţionaţi în Pentateuh şi, de asemenea, în cărţile Iosua şi Judecători. Făgăduiala lui Dumnezeu de a da această ţară lui Abraham şi urmaşilor lui este, şi ea, deseori repetată în tot cuprinsul Bibliei (Gen. 17, 8; Num. 34, 2 et infra; Ps. 105, 11; etc). Din punct de vedere geografic, Canaanul nu este precis delimitat. În general, se consideră că teritoriul său de circa 9600 kilometri pătraţi se întindea pe malul de vest al Iordanului, “de la Dan la Beerşeva”, dar diferite surse includ aici şi alte teritorii, cum ar fi Siria, malul de est al Iordanului şi porţiuni din Liban. Începând din jurul anului 2000 î.e.n., Canaanul era locuit în principal de triburi semitice de vest (amoriţi, cananeeni şi iebusiţi). Deşi ulterior regiunea este supusă invaziilor indoeuropene (hitiţii şi “popoarele mării” sau filistenii), populaţia indigenă continuă să fie desemnată sub numele de “cananeeni” sau “amoriţi”, care de altfel sunt sinonime (1 Sam. 7, 14). Civilizaţia acestor triburi era relativ avansată, vorbeau o limbă apropiată de ebraica biblică şi, în ajunul cuceririi israelite sub conducerea lui Iosua, se închinau faraonului egiptean. Israeliţii învinge în calea lor 31 de mici suverani cananeeni, ale căror triburi vor fi asimilate de învingători. Cu toate acestea, israeliţii vor trebui să lupte încă multe secole împotriva idolatriei cananeene şi a practicilor păgâne răspândite în regiune.

CANTILAŢIE

Arta psalmodierii liturgice a Biliei. Conform normelor liturgice evreieşti, anumite părţi din Biblie se citesc în mod solemn în cadrul slujbelor publice. Porţiuni din Pentateuh se citesc la slujbele de dimineaţă lunea, joia şi sâmbăta, în zilele de lună nouă şi de sărbători (vezi Tora, Citirea -ei). Pasaje din Profeţi se recită de Şabat şi de sărbători (vezi Haftora). Alte cărţi biblice se citesc cu anumite ocazii deosebite: Cântarea Cântărilor, Rut şi Eclesiastul (Kohelet) se citesc cu prilejul celor trei sărbători de pelerinaj; de Purim, se citeşte Cartea Esterei şi de 9 Av (Tişa be-Av), Plângerile.

Lectura publică a Pentateuhului şi a celorlalte suluri se execută în mod normal de către un profesionist sau semiprofesionist, denumit haal keria sau baal core. (La yemeniţi, membrii comunităţii citesc ei înşişi Pentateuhul.) Exceptând unele sinagogi reformate, lectura este întotdeauna psalmodiată. Arta psalmodierii este foarte veche, putând data din vremea celui de-al Doilea Templu. Cu toate acestea, temele melodice utilizate de diferitele comunităţi evreieşti s-au dezvoltat abia mai târziu, poate în Evul Mediu, şi de atunci au continuat mereu să se dezvolte şi să se schimbe.

Cantilaţia Bibliei se conformează în mod normal unor semne numite teamim, care au apărut o dată cu semnele vocalice în Babilon şi în Ereţ Israel, în epoca talmudică şi posttalmudică. Transmisă mai întâi oral, cantilaţia biblică a fost ulterior codificată cu ajutorul mai multor sisteme de notare, cel mai închegat şi mai important dintre ele fiind cel elaborat de şcoala masoretică de la Tiberiada în sec. IX-X e.n. (vezi Masora). Rabinii din Tiberiada au atribuit accentelor (teamim) trei funcţii: 1) să indice accentuarea corectă a cuvintelor; 2) să despartă versetele Bibliei, în aşa fel încât să asigure o interpretare acceptabilă a textului; 3) să specifice modelele melodice ce trebuie să fie utilizate pentru fiecare secţiune a prozei biblice. Având în vedere această din urmă funcţie, semnele se mai numesc şi neghinot ("melodii"). Manuscrisele adunate de aceşti învăţaţi, — cele mai celebre sunt Coroana din Alep (cca. 920 e.n.), aflată astăzi la Ierusalim, şi manuscrisul de la Sankt Petersburg, datând din jurul anului 1010 —, au fost recunoscute drept versiunile autorizate ale Bibliei ebraice.

Accentele nu sunt reprezentate decât în manuscrisele masoretice şi în ediţiile tipărite ale Bibliei. Manuscrisele utilizate în liturghia sinagogală nu conţin niciodată accente. Majoritatea comunităţilor obişnuiesc să citească pasajele din Profeţi dintr-o ediţie tipărită, dar Pentateuhul şi cele Cinci suluri se citesc din manuscrise (vezi Tora, Sefer). În acest caz, cel care citeşte trebuie să ştie semnele pe dinafară ca să poată reda o cantilaţie corectă. Practic, în zilele noastre, cei care citesc recurg la un şiretlic, utilizând o carte intitulată Tikun la-corim, care cuprinde textul original, secţiune cu secţiune, aşa cum apare în manuscris, şi, în paralel, versiunea masoretică tipărită, cu punctuaţia şi accentele respective. Pe vremuri se utiliza un sufleor (someh) care îi arăta cititorului accentele printr-un sistem de semnale cu mâinile, numit chirografie. S-ar putea ca numele unor accente să provină de la semnele chirografice care le însoţeau. Chirografia se foloseşte şi astăzi în unele comunităţi evreieşti. Unele dintre ele au conservat vechile semne, în vreme ce altele au inventat semne noi.

Accentele masoretice din Tiberiada se împart în două sisteme grafice: primul este utilizat în Psalmi, Proverbe şi partea de mijloc a Cărţii lui Iov; cel de-al doilea, în celelalte 21 de cărţi. Al doilea sistem, singurul în vigoare pentru citirea publică şi ceremonială a Bibliei, este alcătuit din 29 de semne, unele notate deasupra, celelalte dedesubtul consoanelor. Semnele se împart în disjunctive, numite şi "regi", care marchează sfârşitul versetelor şi separă frazele şi părţile de frază între ele, şi conjunctive sau "slujitori", care leagă cuvintele în interiorul diviziunilor sau subdiviziunilor de versete. Disjunctivele, ierarhizate în funcţie de gradul de închidere pe care-l determină, erau plasate în text în funcţie de considerente sintactice, exegetice şi muzicale.

Accentele sunt unanim recunoscute în lumea evreiască, dar interpretarea lor muzicală diferă de la o comunitate la alta. Principalele tradiţii de cantilaţie sunt în număr de opt: 1) Sudul Peninsulei Arabice: Yemen şi Hadramaut. Tradiţia de cantilaţie conservată aici este poate cea mai veche din toate. Teoretic, toate accentele sunt recunoscute, dar unele nu se utilizează în practică. Stilul de psalmodiere lasă să se întrevadă că această tradiţie ţine de un sistem de cantilaţie mai vechi, cum ar fi cel care s-a păstrat într-o notaţie babiloniană din sec. al VII-lea , dacă nu şi mai dinainte. 2) Orientul Mijlociu: Iran, Buhara, Kurdistan, Georgia şi nordul Irakului. Este tot o tradiţie veche, cu siguranţă inspirată în parte din vechiul sistem de notaţie babilonian, dar diferită din punct de vedere muzical de tradiţia yemenită. 3) Orientul Apropiat: Turcia, Siria, centrul Irakului, Liban şi Egipt. Cunoscută sub numele de "tradiţia sefardă orientală", această formă de psalmodiere se regăseşte în unele comunităţi greceşti şi balcanice şi este stilul dominant printre comunităţile neaşchenaze din Israel. La lectura Pentateuhului, cititorii încearcă să confere o semnificaţie muzicală fiecărui semn, dar omit unele dintre ele atunci când citesc din Profeţi sau din alte cărţi. Motivele muzicale atestă influenţa

modurilor din makamul arab. 4) Africa de Nord: Libia, Tunisia, Algeria şi Maroc. Sistemul uzitat în aceste regiuni, în special în comunităţile îndepărtate de litoralul mediteraneean, relevă influenţa modurilor pentatonice africane. 5) Italia. Vechea tradiţie italiană se păstrează încă la Roma, precum şi la Ierusalim, în sânul comunităţii provenite din Roma. Unii reprezentanţi ai acestei tradiţii continuă să utilizeze chirografia. 6) Sefarzii şi comunităţile portugheze din Europa. Este vorba de sefarzii supranumiţi "occidentali", care au conservat principalele caracteristici originale ale cantilaţiei sefarde. 7) Aşchenazii din Europa apuseană: ţările de limbă germană, Franţa, Anglia şi unele comunităţi din Olanda. Tradiţia care s-a dezvoltat aici în epoca medievală a fost pentru prima dată consemnată în scris, în manualele europene de psalmodiere din sec. al XIX-lea. 8) Aşchenazii din Europa răsăriteană. Această tradiţie, care provine din cea a aşchenazilor occidentali, a devenit stilul dominant în comunităţile din Israel şi din ţările anglofone. Versiunea lituaniană a acestei tradiţii este poate cel mai detaliat sistem muzical din lume.

Majoritatea acestor tradiţii comportă diferite "subtradiţii" în cadrul aceleiaşi tradiţii, există deosebiri muzicale considerabile de la o ţară la alta şi chiar în interiorul aceleiaşi ţări. Trebuie arătat că fiecare tradiţie în parte cuprinde modele melodice diferite pentru diversele diviziuni ale Bibliei şi diversele ocazii liturgice. De exemplu, tradiţia aschenazilor est-europeni cuprinde şase sisteme muzicale, corespunzătoare diferitelor teme şi momente de lectură: lectura normală a Pentateuhului; o versiune a Pentateuhului adaptată diferitelor sărbători; cărţile profetice; Cartea Esterei; Cântarea cântărilor; Rut, Eclesiastul şi Plângerile.

Numele accentelor masoretice în tradiţiile aşchenază, sefardă şi yemenită

	Aşchenazi	Sefarzi	Yemeniţi
A. Disjunctive de prima categorie			
1.	Sofpasuk (Siluk)	Sofpasuk	Sofpasuk
2.	Etnahta	Atnah	Atnaha
B. Disjunctive de categoria a doua			
3.	Segol	Segolta	Segulta
4.	Şalşelet	Şalşelet	Şalşelet
5.	Zakef caton	Zakef caton	Zakef caton
6.	Zakef gadol	Zakef gadol	Zakef gadol
7.	Revii	Ravia	Rebia

C. Disjunctive de categoria a treia

8. Tipha	Tarha	Tifha
9. Pasta	Cadma	Fişta
10. Pasta (conf. supra)	Tre cadmin	Tren fiştin
11. Ietiv	Ietiv	Ietiv
12. Zarka	Zarka	Zirka
13. Munah legarme	Şofar holeh Pasek	Şofar holeh Pesik

D. Disjunctive de categoria a patra

14. Tevir	Tevir	Tobir
15. Greş	Gris	Ate
16. Azla	Gris	Ate
17. Gherşaim	Sene grişin	Tren tirsin
18. Telişa-ghedola	Talsa	Tilşa-iamin
19. Pazer	Pazer gadol	Pazer
20. Karne fara	Karne fara	Karnne fara

E. Disjunctiv auxiliar

21. Pesi	Pasek	Pesik

F. Conjunctive cu putere disjunctivă limitată

22. Telişa ketana	Tarsa	Tilşa semol
23. Merha hefula	Tre taame	Tre taame

G. Conjunctive

24. Merha	Maarih	Maaraha
25. Munah	Şofar holeh	Şofar holeh

26. Mahpah	Şofar mehupah	Şofar hafuh
27. Kadma	Kadma	Azel
28. Darga	Darga	Dirga
29. lareah ben iomo	lareah ben iomo	lareah ben iomo

CANTORI ŞI MUZICĂ SINAGOGALĂ

În accepţiunea sa modernă termenul ebraic hazan înseamnă "cantor", adică oficiantul care conduce serviciul de rugăciune la sinagogă, de obicei, în schimbul unei remuneraţii. Spre deosebire de şaliah ţibur sau baal tefila, care este neprofesionist, cantorii din sinagogile aşchenaze erau îndeobşte special pregătiţi pentru îndeplinirea funcţiei lor muzicale, vocale şi liturgice, astfel încât să cânte bine şi chiar, într-o oarecare măsură, să improvizeze. Cantorul sefard, dimpotrivă, reproduce foarte fidel cântecele şi melodiile tradiţionale, calităţile lui vocale având o importanţă secundară.

La origine, în sensul său talmudic (Sota 7, 7-8), hazanul era un funcţionar comunitar cu numeroase atribuţii: supraveghea studiile copiilor, conducea întâlnirile de rugăciune etc, atribuţii care, în prezent, revin ceauşului (şamaş). În epoca talmudică, conducerea slujbei de rugăciune nu era o atribuţie specială, deoarece toţi evreii trebuia să poată face oficiu de şaliah ţibur. Abia în epoca gheonimilor, a apărut nevoia de instituţionalizare a hazanului în funcţia de conducător al rugăciunii, din diferite motive ca: dorinţa de înfrumuseţare şi formalizare a slujbei, diminuarea cunoştinţelor de ebraică în rândurile comunităţilor şi completarea slujbei cu numeroase poeme liturgice (piyutim), care necesitau un aranjament muzical aparte. Unii dintre primii hazanimi se ocupau şi cu transpunerea muzicală a poeziei ebraice.

Profesionalizarea hazanului a dus la exigenţe sporite din partea comunităţilor, ca şi din partea rabinilor, exigenţe care nu erau neapărat aceleaşi. În vreme ce comunităţile doreau un hazan cu solide cunoştinţe muzicale şi cu o bună tehnică vocală, rabinii voiau ca hazanul să fie un om matur, cu un caracter ales şi o moralitate ireproşabilă, supus, plăcut comunităţii, înzestrat cu un glas frumos şi silitor la studiul Torei. Un comentariu din Şulhan aruh spune că este de preferat un tânăr cu o voce mai slabă, dar care să înţeleagă rugăciunile, decât un om matur, cu voce frumoasă şi dorit de comunitate, dar care nu are habar de înţelesul rugăciunilor. Mai târziu, rabinii au protestat, — fără succes de altfel —, împotriva obiceiului larg răspândit al cantorilor de a repeta cuvintele.

Stilul şi dezvoltarea muzicii sinagogale în Europa au fost puternic influenţate de starea socială a diferitelor comunităţi evreieşti. În Europa Occidentală, emanciparea parţială a comunităţii a determinat expunerea cantorilor şi a publicului evreiesc în ansamblu la influenţele muzicale şi culturale ale epocii. Drept urmare, de la începutul sec. al XIX-lea, cei mai mulţi cantori au început să-şi însuşească o educaţie muzicală regulată, ceea ce a permis transpunerea melodiilor tradiţionale în sistemul de notaţie comun şi scrierea unor aranjamente corale (vezi Coruri şi muzică de cor). Mai mult, cantori şi compozitori talentaţi ca Solomon Sulzer, Samuel Naumburg, Hirsch Weintraub, Abraham Baer şi Louis Lewandowski au scris melodii şi piese corale noi în concordanţă cu modurile tradiţionale. S-a născut astfel un mare volum de muzică cantorală (hazanut), caracterizată printr-o linie melodică simplă şi clară, neornamentată, foarte potrivită pentru slujbele riguroase care se desfăşurau în vastele spaţii sinagogale specifice Europei de Apus.

Muzica sinagogală din Europa de Est a evoluat în mod diferit. Evreii de aici trăiau, încă din Evul Mediu, în mici orăşele, unde erau foarte puţin expuşi influenţelor culturale din lumea neevreiască. În consecinţă, cantorii din această zonă aveau puţine noţiuni de notaţie muzicală şi, de regulă, învăţau, compuneau şi predau muzica oral. Tinerii cu calităţi vocale promiţătoare studiau cu cantorii în exerciţiu şi debutau de obicei în calitate de corişti (meşorerim). Cu timpul, li se încredinţau arii de solişti, apoi unii dintre ei se autoproclamau hazanimi. Deoarece comunităţile evreieşti din Europa Răsăriteană erau, în esenţă, religioase şi închise în sine, hazanul nu se limita doar la serviciul de cantor la sinagogă, ci era în acelaşi timp autoritatea muzicală a comunităţii. Priceput în practica religioasă şi în studiul iudaismului, el era primul în măsură să răspundă cerinţelor muzicale ale comunităţilor de acest tip; în plus, hazanut era considerată doar un amestec de muzică şi rugăciune. În consecinţă, cantorii cei mai apreciaţi erau cei cu vocile cele mai lucrate (aproape întotdeauna tenori), care cântau melodii noi, erau în stare de improvizaţii interesante şi erau înzestraţi cu un registru spectaculos. Cum multe sate şi oraşe mici nu puteau să-şi permită să întreţină un cantor bun, au apărut cu timpul două instituţii noi: cantorul itinerant (a hazan oif şabes) şi concertul cantoral. Hazanul itinerant mergea din târg în târg şi conducea slujbele de Şabat contra unei onorariu de obicei indirect. În felul acesta, el îşi câştiga existenţa şi populaţia locală beneficia de o muzică de calitate, executată într-o atmosferă religioasă. Cei mai buni cantori dădeau adevărate concerte cu intrare, sistem care se practică încă în Occident şi în Israel. În acest caz, rugăciunea serveşte doar ca pretext pentru etalarea virtuozităţii hazanului.

În Europa de Est, arta cantorală se caracterizează prin importanţa acordată partiturilor solistice, prin alegerea unor registre complexe, uneori spectaculoase, utilizate adeseori pentru improvizaţii, prin melodii cantabile, inspirate de multe ori de muzica hasidică sau populară, şi prin aranjamente corale foarte simple. În a doua jumătate a sec. al XVIII-lea şi în secolul următor, mulţi cantori au fost compozitori talentaţi, dar din cauza necunoaşterii notelor muzicale, operele lor nu s-au putut păstra în scris, cu excepţia unor pasaje transcrise de discipoli. Ele s-au transmis totuşi oral şi se mai cântă şi astăzi. Printre cantorii cei mai vestiţi ai epocii s-au numărat Dovidl Brod, Beţalel Şulsinger (sau "Beţalel Odeser"), Iosif Altşul ("Ioşe Slonimer"), Ioel Levinsohn ("Balabesilul din Vilna"), Ieruham Blindman ("Ieruham ha-Kuten") şi Nisan Spivak ("Nisi Belţer"). Acesta din urmă a fost un compozitor prolific şi multe din piesele lui se bucură şi astăzi de succes.

Perioada de la 1890 până pe la 1920 a rămas cunoscută ca "epoca de aur a muzicii cantorale". Marea popularitate a acestui gen de muzică s-a datorat în parte apariţiei unor hazanimi cu voci într-adevăr excepţionale şi totodată marilor posibilităţi de răspândire pe care le ofereau înregistrările fonografice, ca şi emigrării masive în America a evreilor din Europa Răsăriteană, crescuţi în ştetl, pentru care concertele cantorale constituiau o legătură cu lumea veche. Cei mai celebri cantori ai vremii au fost Gherşon Sirota, Mordehai Herschman, Zavel Cuartin şi Iosif (Iosele) Rosenblatt, zis şi "regele cantorilor". Sirota şi Herschman aveau toate calităţile unor tenori de operă. Rosenblatt avea un registru extraordinar, o voce din gât şi o coloratură excepţională. Aproape toate cântecele lui erau compuse chiar de el. Cele mai multe recitaluri ale sale, ca şi ale lui Herschman şi ale altora, au fost înregistrate. În epoca interbelică, muzica cantorală a cunoscut un declin accentuat, renăscând însă, după al doilea război mondial, în America, în Europa Occidentală, în Africa de Sud şi în Israel. În Statele Unite, mişcările conservatoare şi reformată au redus la minimum rolul hazanului şi au simplificat muzica sinagogală. Unele congregaţii reformate pur şi simplu au renunţat la hazan, iar altele au păstrat doar cantorii cu voce profundă de bas. Comunităţile ortodoxe au conservat tradiţia

Europei Răsăritene, apelând la cantori ca fraţii Kuseviţky, Berele Şagy, Leib Glanz şi Peter Pinşik, ca şi la solişti de operă ca Richard Tucker şi Jan Peerce, care atrăgeau un public numeros.

În ultima vreme, în ciuda înfiinţării unor şcoli cantorale în Statele Unite şi în Israel, cântul sinagogal specific Europei de Est este ameninţat cu dispariţia, în unele sinagogi neortodoxe, rolul istoric al cantorului se limitează la acela de funcţionar sinagogal care răspunde în primul rând de conducerea slujbei şi mai puţin de pregătirea muzicală a tineretului sau de dirijarea corului. În comunităţile ortodoxe, cu excepţia unui mic număr de sinagogi unde tradiţia cantorală este încă activă, rugăciunile de Şabat sunt cântate de un şaliah ţibur, iar cele de sărbători de un cantor profesionist sau de un baal tefila. Concertele cantorale se bucură încă de o mare popularitate, dar vârsta medie a publicului este în general ridicată.

CARAISM

Lit.: “scripturalism “

Sectă disidentă a iudaismului, caraismul se deosebeşte fundamental de iudaismul rabinic prin faptul că respinge legea orală reprezentată de Talmud. Această respingere a dus la apariţia unor practici rituale aparte, prin care caraiţii se disting de restul evreilor.

După majoritatea istoricilor, schisma caraită datează de la revolta lui Anan ben David din sec. al VIII-lea e.n. Caraiţii înşişi, împreună cu câţiva cercetători, susţin că pot fi detectate elemente protocaraite încă din vremea celui de-al Doilea Templu la unele grupări ca secta de la Qumran, iudaismul din Alexandria, precum şi alţi evrei care nu erau nici farisei nici saducei. Conform relatării rabinice tradiţionale, Anan, supărat că fratele lui mai tânăr fusese numit exilarh în locul lui, a întemeiat un exilarhat rival, drept care califul l-a aruncat în temniţă. A scăpat totuşi de pedeapsa capitală, declarându-se conducătorul unei religii deosebite, mai aproape de islam decât de iudaismul rabinic. Aşadar, revolta lui împotriva autorităţilor rabinice ar avea la origine un amestec de vanitate rănită şi simplă prudenţă. Chiar dacă nu toată lumea este de acord cu unele detalii ale poveştii, apărută câteva veacuri după întâmplarea respectivă, cei mai mulţi specialişti sunt de părere că Anan a jucat un rol important în ceea ce se cheamă astăzi caraism (termen introdus în sec. al IX-lea de Beniamin al-Nahawendi).

Caraismul a apărut în Babilonia (Irak), dar şi-a atins perioada de maximă înflorire în Palestina secolelor X-XI. Comunitatea caraită de aici a fost întemeiată de Daniel al-Kumisi care a făcut apel la caraiţii din diaspora, cerând fiecărei comunităţi să trimită în Ereţ Israel câte cinci reprezentanţi cu mijloacele de trai necesare. Printre personalităţile de seamă din epoca de glorie a caraismului, s-au numărat Sahl ben Maţliah, Salmon ben Ieruhim, Iafet ibn Eli şi fiul lui, Levi, Iosif al-Basir şi Ieşua ben Iehuda. Comunităţi caraite vestite au existat mai târziu în Egipt, Bizanţ, Crimeea şi Lituania.

La ora actuală, calendarul carait, bazat iniţial pe observarea fazelor lunii şi pe evenimentele agricole, este foarte puţin decalat — rareori cu mai mult de o zi — faţă de calendarul rabinic. Există unele deosebiri în celebrarea sărbătorilor: nu se ţine nici o a doua zi de sărbătoare, nici măcar de Roş Haşana; Şavuot cade întotdeauna duminica; nu se sărbătoreşte Hanuca; zilele de post diferă; Purim se serbează pe 1 Adar; nu se sună din şofar de Roş Haşana şi nu există obiceiul celor patru specii de Sucot. Caraiţii respectă legea tăierii rituale a animalelor şi nu mănâncă din speciile interzise de Biblie; permit, în schimb, amestecul de carne şi lactate, cu condiţia să fie de la specii diferite: de exemplu,

carne de oaie cu lapte de vacă. Sinagogile caraite nu au scaune şi credincioşii se descalţă la intrare. De asemenea, caraiţii nu pun tfilin şi obişnuiesc să îngenuncheze în timpul slujbei, în care ordinea momentelor diferă complet faţă de cea rabinică. La origine, caraiţii nu permiteau să se aprindă lumânări sau vreun foc înainte de Şabat, practică pe care astăzi o admit, dar fără binecuvântările respective. Totodată, nu se permite reîncălzirea alimentelor iar raporturile sexuale sunt interzise de Şabat şi de sărbători.

Una din principalele controverse dintre iudaismul rabinic şi cel carait se referă la căsătorii. Cum legislaţiile celor două grupuri diferă în privinţa căsătoriei şi a divorţului, fiecare grup îi bănuieşte pe ceilalţi că ar putea fi mamzerim (vezi Nelegitimitate) şi deci inapţi să ia în căsătorie pe vreunul dintre ai săi. Rabinatele sefarde se situează îndeobşte pe poziţii halahice mai liberale, îngăduind căsătoriile mixte în unele împrejurări. Principala obiecţie a caraiţilor împotriva căsătoriilor mixte are la bază teama de a nu fi cumva asimilaţi de iudaismului rabinic.

La ora actuală, există circa 20.000 de caraiţi în Israel, vreo câteva mii în Rusia, cu care legăturile au fost practic întrerupte, 1.500 în Statele Unite (în special, la Bay Area, în California), o sută de familii în Istanbul şi câţiva la Cairo care au grijă de sinagogă şi de patrimoniul carait al oraşului. Actualul conducător spiritual al caraiţilor este Haim Halevi din Aşdod, marele rabin al caraiţilor din Israel.

Cele 10 principii ale caraismului

1. Creaţia lumii
2. Existenţa unui Creator universal
3. Unicitatea şi necorporalitatea Creatorului
4. Superioritatea profeţiei mozaice
5. Perfecţiunea Torei
6. Obligaţia de a înţelege ebraica
7. Misiunea profeţilor nemozaici
8. Învierea morţilor
9. Providenţa divină
10. Ivirea lui Mesia.

(extras din Aderet Eliahu de Elia Başiatci [m. 1490])

CARNE ŞI LAPTE, vezi ALIMENTARE, LEGI.

CARO, IOSIF BEN EFRAIM

(1488-1575)

Cel mai mare codificator al legii evreieşti din sec. al XVI-lea, autorul lui Şulhan aruh. Născut în Portugalia, ajunge de copil în Turcia, unde va deveni un talmudist de frunte. Stabilit iniţial la Edirne (Adrianopole), părăseşte Turcia în 1536, instalându-se la Safed unde se numără printre primii patru discipoli învestiţi de Rabi Iacob Berab. Este numit conducător al tribunalului rabinic din Safed şi al unei importante academii talmudice (ieşiva) unde îl are ca elev pe Moise Cordovero.

Şulhan aruh ("Masa orânduită") este opera cea mai vestită a lui Caro, dar opera vieţii lui, la care a lucrat peste 30 de ani (1522-1554), este Bet Iosif ("Casa lui Iosif). Învestirea şi sentimentul de a fi călăuzit de o inspiraţie divină (vezi mai jos) i-au insuflat credinţa că era purtătorul unei misiunii istorice, stimulându-l să se angajeze într-o sistematizare a legii orale. Redactată sub forma unui comentariu la Arba Turim a lui Iacob ben Aşer, cartea lui Caro este o lucrare independentă, care pune în evidenţă sursa talmudică a fiecărei legi, trece în revistă diversele etape ale dezvoltării ei şi opiniile formulate asupra ei de către învăţaţi, pentru a ajunge, în final, la o concluzie proprie.

Caro a conceput iniţial Şulhan aruh ca un rezumat la Bet Iosif pentru uzul studenţilor. Apărută în 1564 - 1565, cartea este structurată în patru părţi, împărţite în capitole (simanim) şi paragrafe, denumite seifim ("ramuri"), după modelul din Turim. Principala lacună a lucrării este lipsa oricărei referinţe la tradiţia aşchenază, care diferă adeseori de cea sefardă, a lui Caro. Această lipsă a fost completată de eminentul halahist polonez, Moise Isserles, a cărui Mapa ("Faţa de masă") a fost redactată ca un supliment şi un sistem de adaptare a cărţii lui Caro la celelalte ramuri ale tradiţiei evreieşti. Pentru evreii ortodocşi, sentinţele din Şulhan aruh constituie şi astăzi singura autoritate în materie.

Celelalte opere ale lui Caro se constituie, în general, ca adăugiri la Bet Iosif. Cele mai cunoscute sunt Bedec ha-bait, o culegere de responsa, Avcat Roşel şi Kesef mişne, un alt comentariu considerat fundamental, de data aceasta la Mişne Tora lui Maimonide. Cabalist de prestigiu, Caro se credea călăuzit de un învăţător divin (maghid), "întruchipare a Mişnei", care i-ar fi dezvăluit tainele lumii şi l-ar fi instruit pe vremea când era copil în Turcia. Un jurnal mistic al lui Caro, redactat mai târziu, a fost publicat sub titlul de Maghid meşarim.

CASTITATE

Abstinenţă de la orice comportament sexual ilicit, spre deosebire de virginitate care reprezintă abstinenţa de la orice raport sexual. Biblia îi avertizează pe israeliţi să nu-şi spurce trupul ori pământul, căci "prin aceste lucruri s-au spurcat neamurile pe care le voi izgoni dinaintea voastră" (Lev. 18,24). Toate raporturile sexuale ilicite ca adulterul, incestul, sodomia, zoofilia (denumite generic "obiceiuri din ţara Egiptului") sunt "urâciuni" în ochii Domnului. Păzindu-se de asemenea purtări, israeliţii vor atinge sfinţenia. "Nici o oprelişte din Tora nu-i mai greu de respectat decât aceea a uniunilor interzise şi a relaţiilor sexuale ilicite", scrie Maimonide (M.T., Isure bia, 22, 18). Iosif a fost numit "cel drept" pentru că nu s-a lăsat sedus de nevasta lui Putifar (Gen. 39, 9). Adulterul, întocmai ca omorul şi idolatria, este unul din păcatele capitale pe care nu trebuie să le săvârşeşti nici chiar cu preţul vieţii: mai bine moartea decât să păcătuieşti astfel.

Căsătoria este relaţia ideală dintre bărbat şi femeie. Dar chiar şi într-o căsnicie, soţii trebuie să rămână caşti în timpul perioadei de impuritate a femeii (nida) care cuprinde ciclul menstrual şi se prelungeşte puţin şi după încetarea sa. O femeie nemăritată care nu s-a scăldat conform ritului de la ultima menstruaţie este de asemenea considerată nida. Relaţiile sexuale cu o astfel de femeie sunt interzise, după cum interzise sunt şi cu propria nevastă în timpul menstrelor. În orice caz, se face o

diferenţă între femeia măritată, căreia nu-i este îngăduit să aibă raporturi cu altcineva decât soţul ei, şi femeia nemăritată. Înţelepţii au fost conştienţi de ispitele la care sunt supuşi bărbatul şi femeia şi le-au atribuit relei porniri a omului, ieţer ha-ra. Pentru combaterea acestei porniri, ei au recomandat bărbaţilor căsătoria timpurie (Kid. 29b), studiul Torei (Kid. 30b) şi evitarea conversaţiilor cu femeile (Avot 1, 5).

Castitatea vizează relaţiile sexuale ilicite, nu sexualitatea ca atare. Raporturile sexuale îngăduite sunt bune în sine şi reprezintă o miţva, o pulsiune naturală care ţine de alcătuirea biologică a individului. Aşadar, raporturile sexuale nu trebuie înfrânate, cum se obişnuieşte în alte culturi, ci numai canalizate în direcţia potrivită. Soţul şi soţia nu au dreptul să se sustragă de la raporturile conjugale pe motiv de supărare sau de ascetism, căci aceasta constituie motive de divorţ. Pudoarea şi discreţia trebuie să caracterizeze relaţiile conjugale care pot accede la sfinţenie prin intermediul castităţii.

CAŞER

“Adecvat”

Termen ebraic care desemnează alimentele considerate “adecvate” sau potrivite pentru consum, conform legilor alimentare (caşrut) biblice şi rabinice (vezi Alimentare, Legi). Cuvântul caşer nu apare în Pentateuh, unde animalele autorizate ca hrană pentru israeliţi sunt denumite tahor (“pur”), în contrast cu cele interzise de legea mozaică, numite tame (“necurat, impur”), şekeţ (“urâciune”) sau toeva (“obiect de scârbă”; vezi Lev. 11; Deut. 143-20). Folosirea termenului caşer, în înţelesul său actual, îşi are originea în Talmud.

În ultimii ani, după cuvântul caşer, se adaugă adeseori expresii ca li-mehaderin sau mehaderin min ha-mehaderin (“superior”), însemnând că alimentul respectiv a fost supus unui control minuţios, conform celor mai stricte norme ortodoxe. În mod similar, halac (literal, “neted”) sau glat caşer sunt termeni specializaţi pentru produsele pe bază de carne, pentru a desemna cel mai înalt grad de conformitate cu legile alimentare. În acest scop se examinează anumite organe interne şi, dacă acestea prezintă cel mai mic defect, se aruncă tot animalul, chiar dacă o autoritate rabinică decide că defectul în cauză nu este de natură să cauzeze necurăţenia rituală (trefa).

În zilele noastre, mii de produse alimentare, fabricate industrial, îndeosebi în Israel, în Franţa şi în Statele Unite, poartă certificate de caşrut, atestând că au fost controlate de rabini. În acest scop, se aplică de obicei o ştampilă uşor de recunoscut ori, alteori, se specifică integral numele rabinului, al autorităţii sau al organizaţiei care a efectuat controlul (vezi Hehşer). Numeroase companii aeriene, hoteluri şi restaurante din lumea întreagă oferă permanent meniuri caşer. În Israel ca şi în marile comunităţi din diaspora, există grupuri ultraortodoxe care nu au încredere în certificatul de caşrut al marelui rabinat sau al autorităţilor centrale, preferând să verifice şi să emită propria lor atestare, ceea ce dă naştere deseori la conflicte.

Termenul coşer se foloseşte frecvent, mai ales în Statele Unite, pentru a desemna specialităţi culinare evreieşti din Europa centrală sau răsăriteană (de exemplu, “castraveciori coşer” etc.). În asemena cazuri, expresia kosher-style (“stil coşer”) nu se referă la conformitatea rituală faţă de legea evreiască. În sensul său de bază, termenul caşer poate fi folosit pentru a arăta că o persoană este aptă să oficieze ritualuri religioase evreieşti sau să ia parte la ele. De asemenea, caşer se aplică şi obiectelor rituale pentru a arăta că au fost fabricate şi păstrate conform normelor.

CAŞRUT, vezi ALIMENTARE, LEGI.

CĂINŢĂ

Ebr.: teşuva

Căinţa este o noţiune importantă în iudaism, un prealabil necesar iertării divine şi unul dintre cele mai mari daruri date omului de Dumnezeu. Cuvântul teşuva derivă de la rădăcina ebraică şuv, care înseamnă "întoarcere" şi anume întoarcerea la Dumnezeu. Atunci când Biblia spune "Te vei întoarce la Domnul, Dumnezeul tău" (Deut. 4, 30) înţelepţii interpretează acest pasaj ca o aluzie la căinţă. Această noţiune de "întoarcere" semnalează de asemenea că adevărata cale este cea divină, iar îndepărtarea de ea nu poate fi decât nefastă.

Profeţii propovăduiesc permanent necesitatea întoarcerii la Dumnezeu şi abaterii de la rău; astfel, Isaia declară: "Am împrăştiat ca un nor fărădelegile tale şi păcatele tale ca o ceaţă. Întoarce-te la Mine, căci eu te-am răscumpărat" (44, 22); la fel, Maleahi: " întoarceţi-vă la Mine şi Mă voi întoarce şi Eu la voi, zice Domnul oştirilor" (3, 7). Căci, explică Ezechiel: "Spune-le: Pe cât de adevărat este că Eu sunt viu, tot atât este de adevărat că Eu nu doresc moartea păcătosului, ci ca să se întoarcă de la calea lui şi să trăiască" (33, 11).

Înţelepţii deosebesc două feluri de căinţă: una născută din teama de pedeapsă, alta inspirată de o dragoste profundă de Dumnezeu. Cel dintâi tip de căinţă preschimbă toate păcatele comise în mod intenţionat în greşeli săvârşite din nebăgare de seamă sau din neştiinţă, ceea ce micşorează gravitatea delictului. Căinţa inspirată de iubirea de Dumnezeu merge mai departe: ea transformă toate păcatele comise în mod intenţionat în fapte bune. Nu este deci surprinzător că Talmudul spune: "Locul celor ce s-au căit nu poate fi atins nici chiar de cel mai drept dintre drepţi" (Ber. 34b). Rabinii exaltă semnificaţia căinţei: ea a fost creată încă înaintea lumii însăşi (Pes. 54a); se înalţă până la tronul divin (Ioma 86a); prelungeşte zilele omului şi duce la Izbăvire (Ioma 86b). Dumnezeu îi porunceşte lui Israel să se căiască şi să nu se simtă umilit, căci nu este nici o ruşine ca fiul să se întoarcă la tatăl său care îl iubeşte (Deut. R. 2, 24). În zilele de post bătrânii declarau (Taan. 2, 1): "Nu se spune despre oamenii din Ninive: «Şi Dumnezeu a văzut haina lor de sac şi postul lor», ci se spune: «Şi Dumnezeu a văzut ce făceau ei şi că se întorceau de la calea lor cea rea» (Iona 3, 10)."

Conform tradiţiei, ori de câte ori o catastrofă loveşte comunitatea evreiască, poporul trebuie să-şi facă un examen de conştiinţă, să se căiască şi, adeseori, să postească. Astfel, dacă bântuie o secetă, se poate proclama o zi de post pentru a îndemna oamenii la căinţă. De altfel, rostul zilelor de post din calendarul ebraic este de a-i îndemna pe oameni să reflecteze la faptele lor şi să se căiască, iar nu pur şi simplu să se abţină de la mâncare şi de la băutură într-un interval anume.

Zece zile ale anului sunt rezervate în mod special pentru ca omul să se căiască aşa cum se cuvine; acestea sunt cele zece zile "înfricoşătoare" de la Roş Haşana la Iom Kipur, culminând cu sfârşitul slujbei de Neila, ultima slujbă de Kipur. Potrivit tradiţiei, în aceste zece zile, Dumnezeu face căinţa deosebit de uşoară. Căinţa este şi tema celei de a cincea binecuvântări a Amidei din zilele lucrătoare ("Iartă-ne, Tatăl nostru, căci am păcătuit..."), a rugăciunii Tahnun şi îndeosebi a rugăciunilor de iertare (slihot), care se rostesc la slujba de dimineaţă în toate zilele de post, ca şi înainte şi în timpul celor zece zile de căinţă. Rugăciunile de marile sărbători sunt categorice: "Căinţa, rugăciunea şi milostenia abat severitatea deciziei [luate de Dumnezeu faţă de destinul fiecărui om pentru anul care

vine]". Şabatul care cade în timpul celor zece zile de căinţă, se numeşte Şabat Şuva sau, în limbaj popular, Şabat Teşuva ("Şabatul căinţei") şi rabinii obişnuiesc să predice în această zi despre necesitatea penitenţei.

Evreii evlavioşi consacră de asemenea căinţei ajunul lunii noi, numit de aceea Iom Kipur Katan ("Micul Iom Kipur"). Se spune că, dacă vezi un înţelept păcătuind, poţi fi sigur că nu va trece ziua şi se va căi. Într-adevăr, unii evrei pioşi îşi analizează în fiecare seară faptele de peste zi şi se căiesc îndată de greşelile lor. Când înţelepţii îndeamnă omul să "se căiască în ajunul morţii", aceasta vrea să spună că trebuie să ne căim zilnic, deoarece putem muri în orice clipă.

Rabinii au definit mai multe trepte ale căinţei: mai întâi, pentru orice păcat săvârşit împotriva aproapelui tău, trebuie să regreţi păcatul şi să repari, pe cât se poate, prejudiciile aduse. Astfel, daca s-a furat, bunul furat trebuie înapoiat. Dacă delictul nu este de ordin material, vinovatul trebuie să facă tot ce-i stă în putere pentru a-l îmbuna pe cel lezat şi a se reconcilia cu el. Pentru orice delict, fie că este vorba de un păcat faţă de aproapele ori faţă de Dumnezeu, trebuie ca greşeala să fie recunoscută şi mărturisită în faţa lui Dumnezeu (nu în faţa unui om, oricine ar fi acesta) şi trebuie făcut act de ispăşire. În sfârşit, trebuie luată hotărârea de a nu repeta acel păcat. Păcatele la adresa lui Dumnezeu nu pot fi iertate decât de Dumnezeu însuşi.

Noţiunea de căinţă ocupă un loc privilegiat în textele teologice evreieşti (vezi Teologie) ca şi în cele etice. Saadia Gaon dezbate această noţiune în partea a cincea din Emunot ve-deot, Bahia ibn Pakuda îi consacră a şaptea "poartă" din Datoriile inimii, iar Maimonide, ultimul capitol din Sefer hamada, intitulat Hilhot teşuva. Tustrei sunt de acord în a considera că elementul esenţial al căinţei îl constituie remuşcările şi regretul pentru păcatul săvârşit, că mărturisirea păcatului aduce iertarea divină şi că el nu trebuie să se repete. Maimonide pune accentul pe confesiunea verbală, vidui (M.T., Teşuva 1, 1). După Bahia, condiţiile prealabile ale căinţei sunt: să recunoşti natura păcatului săvârşit, să înţelegi că pedeapsa e inevitabilă şi că doar căinţa permite evitarea ei, să reflectezi asupra iertării lui Dumnezeu şi să renunţi la păcat. Există diferite niveluri de căinţă, cel mai elevat fiind, după Saadia, cel al căinţei imediat după păcat; este apoi căinţa care survine după un dezastru şi, în sfârşit, cea care precede moartea. Printre lucrările medievale importante pe acest subiect, se numără Igheret ha-teşuva ("Epistola despre căinţă", Constantinopol, 1548) şi Şaare teşuva ("Porţile căinţei", Fano, 1583) de Iona Gerondi (cca. 1200-1263) şi Menorat ha-maor ("Candelabrul luminii", Constantinopol, 1514) de Isaac Aboab.

După Evul Mediu, ideea căinţei, întărită de liturghia penitenţială şi de riturile marilor sărbători, a continuat să joace un rol important în viaţa evreilor, în plus, angoasele în urma persecuţiilor i-au incitat şi mai mult să ceară iertare lui Dumnezeu pentru păcatele cărora le atribuiau suferinţele lor. Mişcările mesianice, suscitate adeseori de nenorocirile îndurate de comunităţi, reafirmă fervoarea spirituală şi accentul pus pe "întoarcerea" la Dumnezeu. Mişcările pietiste, ca aceea a grupului haside Aşchenaz, ridică ascetismul penitenţial la un înalt grad de spiritualitate.

În contrast cu această tradiţie care urmărea salvarea sufletului individual, speculaţiile mistice ale cabaliştilor asociază căinţa cu drama cosmică a Izbăvirii colective. În doctrina lui Isaac Luria, căinţa constituie o etapă esenţială a procesului numit tikun. Căindu-se, individul poate să participe la înălţarea Prezenţei divine încătuşate şi poate să grăbească venirea erei mesianice, desăvârşind astfel creaţia. Hasidismul, care apare în sec. al XVIII-lea, reduce gravitatea păcatului, punând accentul pe încrederea în Dumnezeu şi în iertarea divină. Răspunzând acestei sfidări a tradiţiei, mişcarea Musar,

ieşită din rândurile mitnagdimilor, reafirmă importanţa păcatului şi deci a unei teşuva permanente. În luna Elul, care precede marile sărbători şi care trebuie consacrată examenului de conştiinţă, unii dintre conducătorii mişcării îşi aplicau singuri pedepse în scopul de a atinge căinţa deplină.

Perioada contemporană, profund marcată de abandonarea formelor tradiţionale ale practicii religioase şi ale credinţei în Dumnezeu, dezvoltă o accepţiune a căinţei, care se orientează în două direcţii. Cea dintâi, întemeiată pe interpretarea ancestrală, concepe căinţa ca pe un element indispensabil atât credinciosului cât şi necredinciosului. Cea de-a doua reinterpretează căinţa ca drumul întoarcerii la Dumnezeu pentru cei ce au abandonat căile iudaismului. Poziţia laică îşi găseşte expresia în lucrarea lui Abraham Kook, Orot ha-teşuva (1970), care susţine că individul este prea slab pentru a lupta împotriva păcatului şi a se uni cu Dumnezeu, aşa cum cere teşuva. Kook reia astfel ideea cabalistică potrivit căreia căinţa are dimensiuni cosmice, pentru a ajunge, în final, la noţiunea întoarcerii colective la divin prin intermediul sionismului mesianic. Căinţa unui singur om ajută la readucerea universului către Dumnezeu şi la restabilirea armoniei lumii, în aşa fel încât întoarcerea lui Israel pe pământul său este percepută de Kook ca o formă de căinţă naţională, ca o etapă spre unitatea regăsită a procesului creaţiei.

A doua direcţie i se datorează lui Franz Rosenzweig, a cărui viaţă este ea însăşi o pildă elocventă în acest sens. El încarnează versiunea modernă a lui baal teşuva (“pocăitul”): în 1913, fiind pe punctul de a se converti la creştinism, Rosenzweig se răzgândeşte iar scrierile sale, ca şi viaţa sa, sunt mărturia luptei intelectuale a individului care se întoarce la iudaism. El deprinde treptat respectarea poruncilor (miţvot) şi se străduieşte să le dea un sens care să permită transmiterea lor şi altor evrei asimilaţi. Concepţia lui despre căinţă este cea a omului aflat în faţa lui Dumnezeu; ea atestă tensiunea dialectică dintre aşteptarea omenească a chemării şi dragostea divină care este la originea acestei chemări. Chemat într-un sfârşit, omul înfiripează un dialog cu Dumnezeu, dialog care presupune respectarea poruncilor. Cât despre poruncile pe care nu le respecta, Rosenzweig spunea că nu este “încă” în măsură să le îndeplinească, dar speră să o poată face în viitor.

În gândirea lui Martin Buber, căinţa este în mod esenţial îndreptată către Dumnezeu Pentru a menţine dialogul cu El, răspunsul buberian absolut este chemarea omului; căinţa, întoarcerea la Dumnezeu, este deci reînnoirea răspunsului deplin. Influenţa gândirii hasidice este perceptibilă în abordarea lui Buber, atât în concepţia lui asupra divinului cât şi în ideea că întoarcerea la Dumnezeu implică relaţii care merg dincolo de formele convenţionale ale religiozităţii şi se întind până la actele şi situaţiile cele mai lumeşti.

Maxime despre căinţă

Este interzis să-i aminteşti unui pocăit de păcatele lui, chiar şi în glumă.

Porţile rugăciunii se întâmplă să fie închise, dar porţile căinţei sunt întotdeauna deschise.

Chiar dacă un om a fost nelegiuit toată viaţa dar se căieşte la sfârşitul zilelor, el va fi iertat.

Dacă spune cineva: “Am să păcătuiesc, pe urmă am să mă căiesc, apoi am să păcătuiesc din nou şi am să mă căiesc din nou”, aceluia nu-i va mai fi dat să se căiască.

Fiecare gând al unui pocăit este glasul lui Dumnezeu

Litvakul (evreu din Lituania) este atât de şiret încât se căieşte încă înainte de a păcătui.

Înţelepciunea a fost întrebată: “Care este pedeapsa păcătosului?” Înţelepciunea a răspuns: “Nenorocirea îi urmăreşte pe păcătoşi” (Prov. 13, 21). A fost întrebată Profeţia: “Care este pedeapsa păcătosului?” Profeţia a răspuns: “Sufletul păcătos va muri” (Ezec. 18, 4). A fost întrebat Dumnezeu: “Care este pedeapsa păcătosului?” El a răspuns: “Să se căiască şi-şi va găsi iertarea” (T. I. Mak. 2, 7, 31 d).

CĂMIN EVREIESC

Modul de viaţă evreiesc, aşa cum îl prescriu cele 613 porunci, trebuie respectat şi pus în aplicare în fiecare zi şi în toate împrejurările. Cele două principale medii ale dezvoltării sale sunt sinagoga şi căminul familial. Pentru amândouă, învăţaţii din vechime foloseau termenul mikdaş meat (“mic sanctuar”), preluat din Ezechiel (11, 16), iar dintre ele, casa era prin excelenţă locul unde se conservau o serie de rituri ale Templului de la Ierusalim, unde lumânările de Şabat aminteau de menora Templului şi unde masa de cină era echivalentul altarului.

Simbolurile iudaismului — mezuza de pe tocul uşii, cutia milei pentru săraci etc. — erau prezenţe caracteristice în căminul evreiesc. Obiectele rituale specifice diferitelor sărbători, — lumânările de Şabat, cupa de kiduş, cutiile de mirodenii pentru havdala, sfeşnicul cu opt braţe de Hanuca —, aveau de asemenea o mare importanţă în cămin. Nu lipseau decât în mod cu totul excepţional cărţile ebraice de rugăciune şi de studiu. În familiile cele mai simple, existau cel puţin o Biblie şi o carte de rugăciuni. Evreii mai învăţaţi aveau acasă Mişna şi Talmudul, alături de diverse coduri şi comentarii.

Mesele familiale începeau şi sfârşeau cu binecuvântări. Hrana era pregătită conform legilor alimentare. Ustensilele folosite pentru carne erau diferite de cele pentru lactate şi uneori bucătăriile erau dotate cu două chiuvete pentru spălarea separată a celor două rânduri de vase. Exista şi un set aparte de vase şi tacâmuri care se folosea numai de Pesah, sărbătoare întotdeauna precedată de o curăţenie generală.

Dormitorul conjugal era încărcat cu o aură de sfinţenie, căci aici se concepeau şi se năşteau copiii, întru împlinirea poruncii biblice: “Creşteţi şi înmulţiţi-vă” (Gen. 1, 28). În limitele spaţiului disponibil, camera părinţilor era separată de cea a copiilor. Raporturile sexuale dintre soţi erau reglementate de legile purităţii familiale.

Circuitul anului iudaic era marcat de numeroase serbări familiale. În serile de Şabat, stăpâna casei aprindea lumânările şi familia se reunea în jurul mesei bine garnisite, un adevărat ospăţ, vorbind despre Tora şi cântând zmirot. Multe sărbători erau însoţite de un ritual domestic aparte, în special cina de Pesah, sederul, la care se aduna toată familia, dar şi mesele luate în suca, coliba construită în curte de Sucot, aprinderea lumânărilor în cele opt seri de Hanuca, în care se jucau jocuri şi se serveau mâncăruri specifice, şi serbările de Purim când se făcea schimb de cadouri şi se luau mese copioase. De Şabat şi de sărbători, fiecare familie făcea eforturi deosebite ca să-şi arate ospitalitatea faţă de călătorii evrei aflaţi în trecere în oraş, faţă de studenţii de la ieşiva ori faţă de o familie mai săracă. Bucuria sărbătorii era mai deplină pentru cine avea oaspeţi la masă.

Riturile de trecere erau de asemenea prilej de sărbătoare în familie. Naşterea unui copil, mai ales când era vorba de un băiat, era marcată de numeroase adunări festive: reuniunea de şalom zahar, în prima vineri seară după naştere; circumcizia în a opta zi; răscumpărarea primului născut după treizeci de zile; bar miţva (mai târziu, şi bat miţva pentru fete) erau tot atâtea ocazii de petrecere între rude şi prieteni. După nunţi, petrecerile se ţineau lanţ seară de seară, timp de o săptămână, ocazie pentru cei prezenţi de a recita cele şapte binecuvântări (şeva berahot). Decesul unui membru al familiei îndolia căminul evreiesc pentru o săptămână, timp în care prietenii şi rudele veneau să-i consoleze pe cei îndureraţi şi un minian de rugăciune se reunea în fiecare dimineaţă şi seară.

Căminul era totodată — şi poate mai presus de toate — locul în care părinţii transmiteau copiilor valorile specific evreieşti prin educaţie şi exemplu personal.

O dată cu vremurile moderne şi aculturaţia, familiile evreieşti, cu excepţia celor strict ortodoxe, au abandonat multe din obiceiurile specifice căminului tradiţional. Cel mai bine s-au conservat riturile privitoare la copii, care pot fi interpretate în termeni umanitari, universal valabili. Sărbătorile echivalente celor creştine, celebrate de populaţia majoritară, au dobândit din ce în ce mai multă importanţă în Occident. Dimpotrivă, tot mai puţine familii respectă Şabatul, legile alimentare şi rugăciunile zilnice. Bibliotecile personale cuprind tot mai puţine texte iudaice şi studiul Torei nu mai este acel stâlp al unităţii familiale care era înainte. Mai mult decât casa, sinagoga, centrul comunitar şi alte instituţii sunt astăzi principalele focare de identitate evreiască. În rest, căminul evreiesc reflectă, vrând-nevrând, dificultăţile curente în ansamblul societăţii; persoanele izolate sau un părinte care-şi creşte singur copilul consideră din ce în ce mai des că păstrarea identităţii evreieşti pune prea multe probleme sau nu prezintă interes. Preocupate de acest curent, organizaţiile comunitare evreieşti îşi dedică personalul specializat şi o mare parte din buget celor care au nevoie de sprijin în această direcţie. Căminul evreiesc continuă să fie considerat drept cel mai sigur bastion împotriva asimilării şi locul de predilecţie al conservării familiei şi identităţii evreieşti. Problema se pune cu deosebită acuitate atunci când sunt la mijloc şi copii. Chiar atunci când copiii primesc o educaţie evreiască, aceasta riscă să-şi piardă orice semnificaţie dacă acasă tinerii se confruntă cu norme şi obiceiuri diferite de — sau chiar în contradicţie cu — ceea ce învaţă la şcoală.

CĂSĂTORIE

I. Conceptul

Deja din momentul Creaţiei, căsătoria făcea parte din planul divin, aşa cum arată istoria lui Adam şi a Evei. Căsătoria este considerată o poruncă divină, o legătură sacră şi mijlocul prin care fiecare individ se poate realiza deplin. Iudaismul legitimează căsătoria ca instituţie socială, îi acordă statut ontologic, o situează într-un cadru de referinţă cosmic şi nu pune niciodată la îndoială că aceasta este starea naturală şi de dorit pentru orice adult. Căsătoria monogamă dintre un bărbat şi o femeie este similară căsătoriei dintre Dumnezeu şi poporul său (Osea 2, 21-22; Cântarea Cântărilor) şi căsătoriei dintre Şabat şi poporul evreu (vezi Leha dodi). Contractând căsătorii, bărbaţii şi femeile participă la cosmosul divin. Potrivit Zoharului, sufletul care coboară din cer este alcătuit din două părţi, una masculină şi alta feminină, care se separă şi merg să locuiască în trupuri diferite; dacă se dovedesc merituoase, ele vor fi din nou reunite prin căsătorie. Căsătoria este norma şi modul de viaţă ideal. Marele preot nu putea celebra riturile de Iom Kipur dacă nu era căsătorit. În epoca talmudică, un înţelept era rareori necăsătorit (vezi Celibat). Conform Talmudului, printre îndatoririle unui bărbat

faţă de fiul său se numără şi aceea de a-i găsi o soţie.

Căsătoria este mai mult decât un contract între un bărbat şi o femeie. Este o taină, o instituţie a cărei semnificaţie cosmică este legitimată de motive religioase. Căsătoria este numită kiduşin ("sfinţire") iar iudaismul îi conferă sfinţenie căsătoriei, dându-i o recunoaştere divină.

Conceptul de kiduşin înseamnă că femeia nu mai poate fi dată în căsătorie altei persoane (Kid. 2b); el presupune exclusivitatea şi conduce astfel la intimitate. Căsătoria este ridicată de la nivelul unui contract privat la acela al moralităţii. Principalul obiectiv al unei căsătorii este construirea unui cămin, a unei unităţi independente (Gen. 2, 18-24), a unei familii şi, prin însuşi acest fapt, participă la perpetuarea neamului omenesc (Gen. 1, 28). Conform legii biblice, tânărul căsătorit era scutit de armată timp de un an: "Când un bărbat s-a însurat cu o femeie tânără, să nu plece la oaste, ci să fie liber pentru casa lui timp de un an ca să bucure femeia cu care s-a luat" (Deut. 24, 5). Biblia îngăduia bărbatului să-şi ia încă o nevastă, dar bigamia a fost interzisă în comunităţile aşchenaze ca urmare a unui decret din anul 1000 al lui Rabenu Gherşom Meor ha-Gola. În prezent, acest decret este în vigoare în aproape toate comunităţile evreieşti, atât sefarde cât şi aşchenaze. O femeie căsătorită nu avea niciodată dreptul de a-şi lua încă un soţ (vezi Monogamie şi poligamie).

Biblia ne dă puţine informaţii despre ceremonia de căsătorie. Cu toate acestea, negocierile legate de încheierea unei căsătorii sunt descrise prin diferite exemple. Căsătoriile fiilor şi fiicelor erau aranjate de tatăl lor. Astfel, Abraham trimite un slujitor de încredere să-i caute o soţie pentru Isaac (Gen. 24, 35-53) iar Iuda pune la cale căsătoria primului său născut (Gen. 38, 6). O dată propunerea de căsătorie acceptată de tatăl fetei sau, în absenţa sa, de fratele ei mai mare, părţile se puneau de acord asupra cuantumului şi a naturii sumei (mohar) pe care trebuia sa o plătească viitorul soţ (vezi Zestre). În vremurile vechi, soţul îşi "cumpăra" soţia sau soţiile, care deveneau proprietatea sa. Legea evreiască pune limpede în evidenţă concepţia potrivit căreia soţul este acela care ia în căsătorie o femeie şi nu invers. În epoca celui de-al Doilea Templu, exista însă o oarecare libertate de opţiune personală, căci de două ori pe an (la 15 Av şi de Iom Kipur) tinerii necăsătoriţi îşi puteau alege viitoarele soţii dintre fetele care dansau în vii. Talmudul stipulează: "Este interzis unui bărbat să-şi logodească fiica minoră. El trebuie să aştepte ca ea să devină majoră şi să spună: "Iată bărbatul pe care l-am ales" (Kid. 41a).

Ceremonia de căsătorie propriu-zisă era ea însăşi, la origine, un contract civil între soţi, deşi cărţile târzii ale Bibliei îl numesc "legământ" (Mal. 2, 4; Prov. 2, 17). Căsătoria era precedată de o perioadă de logodnă (1 Sam. 18, 17-19). Ceremonia, indiferent de natura ei, era prilej de bucurie: se cântau cântece de dragoste în cinstea mirilor (Cânt. 4, 1-7), urmate de un mare banchet (Gen. 29, 27; Jud. 14, 10) care dura în mod normal şapte zile (Gen. 29, 7; Jud. 14, 4).

În epoca talmudică, rămânând în prelungirea tradiţiei biblice, căsătoria evoluează în mod semnificativ. O noutate importantă se referă la mohar. Deoarece tatăl miresei putea să-l folosească în întregime după bunul său plac, cum a fost cazul cu Rahela şi cu Lea (Gen. 31, 33), o femeie putea să rămână complet lipsită de drepturi în caz de divorţ sau de deces al soţului. Iată de ce practica moharului a evoluat şi s-a transformat, după mai multe stadii intermediare, în ketuba.

O altă evoluţie importantă în epoca talmudică a fost schimbarea naturii căsătoriei care, din procedură civilă privată, cum fusese până atunci, devine o ceremonie religioasă publică necesitând

prezenţa unui cvorum (minian) şi recitarea unui număr bine stabilit de binecuvântări, ceea ce însă nu a modificat baza legală a căsătoriei.

II. Aptitudini pentru căsătorie

O persoană trebuie să fie din punct de vedere fizic, mental şi ca vârstă aptă pentru căsătorie. Criteriul determinant este capacitatea acesteia de a încheia un contract şi de a-şi exprima voinţa. Această condiţie îi excludea pe surzi, muţi, minori, handicapaţi sau bolnavi mintal. Surzii şi muţii puteau totuşi să se căsătorească dacă îşi demonstrau competenţa de a lua o asemenea decizie.

Pentru a permite unei văduve fără copii de să încheie o nouă căsătorie cu altcineva decât fratele soţului, aşa cum prescrie Biblia, se proceda, potrivit legii evreieşti, la o ceremonie denumită haliţa (vezi Levirat).

O mare importanţă era atribuită, în mod tradiţional, virginităţii miresei care simboliza puritatea morală a căsătoriei; unei fecioare i se acorda prin ketuba dublul a ceea ce ar fi obţinut o nevirgină. Cât priveşte vârsta, cum un băiat de treisprezece ani şi o fată de doisprezece ani şi jumătate sunt consideraţi adulţi, căsătoria lor era perfect valabilă. Practica biblică a părinţilor de a-şi mărita fetele minore a continuat o vreme şi în epoca talmudică, până când amora Rav a interzis-o. Mişna declară că vârsta potrivită ar fi de optsprezece ani pentru un bărbat, dar căsătoriile precoce nu erau rare. În zilele noastre, comunităţile hasidice îşi căsătoresc copiii la optsprezece ani; în comunităţile occidentale, factorii sociologici au împins vârsta nupţialităţii mult mai târziu. Până nu demult, se mai găseau încă fete foarte tinere date în căsătorie în comunităţile evreieşti nord-africane sau kurde. În Israel, vârsta legală minimă este de optsprezece ani pentru bărbaţi şi şaptesprezece ani pentru femei. Cât priveşte relaţiile oprite de lege, vezi Căsătorii interzise.

III. Zile sau perioade când nu se pot celebra căsătorii

Nu se pot face căsătorii de Şabat sau de sărbători, inclusiv semi-sărbătorile (hol ha-moed) de Pesah şi de Sucot. O excepţie o constituie sărbătoarea de Hanuca. Interdicţia are la bază ordonanţa rabinică de a nu se amesteca două bucurii. Prin tradiţie, căsătoriile nu au, pe cât posibil, loc nici în ajunul unei sărbători, dar sunt îngăduite în ajun de Şabat, vineri dimineaţa sau la începutul după amiezii, în timpul Omerului, de la Pesah la Şavuot, nu se celebrează căsătorii, în afara zilelor de lună nouă, de Lag ba-Omer (18 Iyar) şi de 3-5 Sivan. La sefarzi, ele sunt autorizate începând cu Lag ba-Omer. Căsătoriile sunt de asemenea interzise în cele trei săptămâni care precedă Tişa be-Av. În mod tradiţional, se evită celebrarea unei căsătorii în cele zece zile de penitenţă dintre Roş Haşana şi Iom Kipur. O zi populară pentru căsătorii este marţea, care este socotită o zi norocoasă, deoarece, în vremea Genezei, Dumnezeu a spus de două ori în acea zi că lucrurile atunci create erau bune (Gen. 1, 10.12).

IV. Desfăşurarea căsătoriei

În vremea Bibliei şi a Talmudului, căsătoria era un proces în două etape, începând cu logodna, kiduşin (sau erusin) şi sfârşind cu nisuin (căsătoria).

1. Logodna

Termenul românesc corespunde, la evrei, cu două etape diferite: 1) şiduhin: angajamentul luat de un cuplu de a se căsători la o dată ulterioară şi aranjamentele de ordin financiar sau altele, pe care familiile se angajează să le întreprindă. 2) kiduşin (sau erusin): ceremonia prin care se stabileşte o relaţie maritală înainte şi separat de ceremonia căsătoriei, singura care permite consumarea căsătoriei prin coabitare. Este ceremonia care conferă partenerilor statutul de cuplu şi prima etapă a procedurii de căsătorie în epocile biblică şi talmudică; ea putea avea loc cu cel mult douăsprezece luni înaintea căsătoriei propriu-zise.

Şiduhin: Găsim în Gen. 34 un exemplu de negocieri preliminare în vederea căsătoriei, în care suma de bani pe care tatăl mirelui trebuie s-o dea viitorului cuscru poartă numele de mohar. În epoca talmudică, termenul a căzut în desuetudine, negocierile dintre părinţii respectivi exprimându-se prin formulele: “Cât dai fiului tău?” “Cât dai fiicei tale?” (Kid. 9b). Tot atunci a devenit caduc şi cuvântul şiduhin, vocabulă aramaică însemnând “linişte” (termenul ebraic curent pentru logodnă este erusin, care are de fapt alt sens legal, vezi mai jos). Termenii acordului erau înscrişi într-un document numit şetar pesikta, iar suma dată fiului se numea nedunia (“zestre”), termen utilizat ulterior, în limbaj curent, pentru suma oferită fetei.

Începând din Evul Mediu târziu, până în zilele noastre, acordul prenupţial comportă două etape: mai întâi un acord verbal (pe care aşchenazii îl numesc în idiş vort, “cuvânt”); o ceremonie, kinian, semnificând acceptarea obligaţiei de a se căsători, se celebrează, în general, în cursul mesei organizate pentru vort. Actul de acceptare se efectuează apucând un obiect, în general colţul unei batiste pe care oficiantul îl ţine în mână. Într-o a doua etapă, angajamentul astfel luat este înscris într-un document numit tenaim (“termeni” ai acordului). În afară de condiţiile financiare, tenaim stipulează data şi locul ceremoniei nupţiale. Încălcarea acestor “termeni” este un lucru foarte puţin recomandabil . Ceremonia de tenaim se consideră îndeplinită atunci când mamele viitorilor soţi sparg o farfurie sau un vas indicând astfel că “la fel cum un ciob nu poate fi reparat, tot astfel este mai bine să mergi până la căsătorie şi s-o dizolvi apoi printr-un divorţ decât să rupi o înţelegere prenupţială”. Spargerea farfuriei are acelaşi sens ca spargerea unui pahar sub hupa (vezi mai jos). Această ceremonie de logodnă se celebrează adesea printr-o masă după care logodnicii fac schimb de daruri numite sivlonot.

Kiduşin sau erusin: Biblia desemnează ceremonia nupţială anterioară căsătoriei şi coabitării soţiilor prin termenul de erusin (vezi Deut. 20, 7), termen folosit, sub aspectele sale juridice, şi de Talmud. Totuşi, înţelepţii care au codificat desfăşurarea ceremoniei au denumit-o kiduşin sau “sfinţire”, vrând să spună că femeia devine astfel interzisă oricărui alt bărbat decât soţul ei, tot aşa cum este interzis să utilizezi în scopuri profane un obiect închinat Templului (hekdeş; Kid. 2b). Referindu-se la acest stadiu al procesului matrimonial, Mişna declară: “O femeie se dobândeşte (în căsătorie) în trei moduri: prin bani, printr-un act juridic sau prin raporturi sexuale.” Încă din epoca talmudică, înţelepţii îi judecau cu asprime pe bărbaţii care contractau o căsătorie doar ca un mijloc de a avea raporturi sexuale. În decursul secolelor, s-a încetăţenit obiceiul de a se pune pe degetul soţiei un inel simplu. Această etapă a ceremoniei începea cu următoarele cuvinte ale viitorului soţ: “Tu îmi eşti închinată (mekudeşet) prin acest inel, potrivit legii lui Moise şi a lui Israel”. Urmau binecuvântarea asupra vinului şi încă o binecuvântare: “Binecuvântat fii Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, Regele Universului care ne-ai sfinţit prin poruncile tale şi ne-ai poruncit castitatea şi ne-ai îngăduit să ne unim prin legăturile căsătoriei. Binecuvântat fii Tu, Doamne, care sfinţeşti pe Israel prin baldachinul nupţial şi prin căsătorie”. După ceremonie, soţia continuă să locuiască la tatăl ei până la nisuin.

2. Nisuin

Această a doua etapă a procesului matrimonial, după care soţia merge să locuiască la soţul ei, era însoţită de recitarea a şapte binecuvântări (şeva berahot).

Un element important al acestei etape este prezenţa a doi martori care trebuie să asiste şi să urmărească desfăşurarea ceremoniei şi fără de care procedura căsătoriei nu ar fi valabilă. În Evul Mediu, din cauza situaţiei precare a multor comunităţi supuse frecvent expulzării, evreii aşchenazi şi-au luat obiceiul să întârzie ceremonia logodnei care a ajuns astfel să se desfăşoare imediat înaintea ceremoniei propriu-zise de căsătorie (nisuin). Acest obicei este urmat în prezent şi de evreii sefarzi. Totuşi, ceremonia tradiţională de tenaim este celebrată şi acum în mod curent în mediile hasidice. Începând din sec. al XIII-lea, căsătoriile erau deseori aranjate de către un peţitor plătit pentru serviciile sale (vezi Şadhăn).

V. Ceremonia de căsătorie în prezent

Chiar şi în comunităţile evreieşti ortodoxe unde ceremoniile sunt uniforme, obiceiurile legate de acest eveniment pot să varieze. Iată descrierea unei asemenea ceremonii: Mirele semnează ketuba. Dacă ceremonia are loc înainte de căderea serii, se celebrează slujba de după amiază iar mirele, care posteşte, recită confesiunea de Kipur. Mirele este condus la mireasă căreia îi acoperă faţa cu un voal. Cuplul este apoi condus până sub baldachinul nupţial (hupa); tinerii soţi sunt însoţiţi fiecare de părinţii săi sau, conform unui alt obicei, taţii merg cu mirele şi mamele, cu mireasa. Uneori, persoanele care însoţesc cuplul ţin în mână lumânări aprinse. O dată ce mirii sunt sub baldachin, rabinul recită binecuvântarea asupra vinului şi binecuvântarea de erusin. Mirele şi mireasa beau din aceeaşi cupă. Mirele recită apoi formula consacrată (vezi mai sus: “Tu îmi eşti închinată...”) şi pune inelul pe arătătorul mâinii drepte a miresei.

În acest moment, pentru a marca faptul că sunt de fapt două ceremonii, fiecare cu propriile sale binecuvântări, se citeşte ketuba şi abia apoi se trece mai departe, la nisuin. Se recită apoi cele şapte binecuvântări asupra unei alte cupe de vin. În încheierea ceremoniei, mirele sparge un pahar (gest interpretat în diverse moduri, inclusiv ca o evocare a distrugerii Templului). În prezent, mirele zdrobeşte paharul cu piciorul; în Evul Mediu, acesta era aruncat într-un perete iar în Germania, exista un colţ în curtea sinagogii (traustein) special rezervat în acest scop. După ceremonie, soţii erau conduşi într-o cameră pentru ihud, “izolare”, care simbolizează consumarea căsătoriei. La sfârşitul banchetului de nuntă, se recită din nou cele şapte binecuvântări.

La evreii conservatori şi reformaţi, nunta se desfăşoară potrivit schemei tradiţionale, cu câteva variante. Se omite însă adesea (ca şi în cazul ceremoniilor ortodoxe moderne din afara Israelului) obiceiul ca mirele să pună un voal pe chipul miresei înaintea ceremoniei sau ca părinţii să-i însoţească pe miri până la baldachin cu lumânări în mâini. Izolarea în yihud nu mai e respectată.

Conservatorii şi reformaţii au introdus dubla uzanţă a inelului, mireasa punând şi ea un inel pe degetul mirelui, cu sau fără binecuvântare ori versete biblice. În plus, ceremonia reformată cuprinde adeseori poeme, texte sau cântece alese de rabin şi de tânăra pereche. Ceremonialul legat de alaiul nupţial variază după obiceiul locului.

Ca şi în epoca biblică în care căsătoriile erau prilej de petreceri şi veselie, Talmudul consideră că este o poruncă divină să-i înveseleşti pe miri, participând la cântece şi dansuri. Şi tot Talmudul povesteşte

că înţelepţii participau şi ei la festivităţi, unde veneau cu lumânări aprinse şi cu ramuri de mirt, dansau şi luau parte la bucuriile prilejuite de eveniment.

Cu timpul, fiecare comunitate şi-a dezvoltat propria sa manieră de a-şi exprima bucuria, prin muzică şi cântăreţi şi chiar prin orchestre specializate în căsătorii (klezmer, în idiş), prin cântece, acrobaţii şi "dansul miţvei", în cursul căruia mirele dansează succesiv cu câţiva invitaţi aleşi, fiecare din ei ţinând de colţul unei batiste iar mirele de celălalt. Un personaj obişnuit al banchetelor de nuntă era, mai ales la evreii aşchenazi, bufonul (badhan sau marşalik).

VI. Pregătiri şi obiceiuri

Mireasa trebuie, potrivit tradiţiei, să se cufunde într-o baie rituală (mikve) înainte de căsătorie, în general în seara precedentă ceremoniei sau într-un moment cât mai apropiat de aceasta. Data căsătoriei este fixată cu grijă, ca să nu cadă în perioada menstruaţiei, nici în săptămâna imediat următoare (vezi Nida). În câteva comunităţi sefarde şi orientale, vizita la mikve este o ceremonie publică.

Majoritatea comunităţilor sefarde organizează o serbare pentru viitoarea mireasă care-şi vopseşte mâinile cu hena (o vopsea vegetală) roşie şi le întâmpină astfel pe femeile din familie şi pe prietenele ei care vin s-o viziteze în ajunul nunţii. În ţările musulmane, o ceremonie importantă este împodobirea miresei, ceremonie comparată cu îmbrăcarea unei regine pentru încoronare. În Yemen, de exemplu, femei specializate în această artă îmbrăcau mireasa cu straie foarte colorate şi, cântând, o împodobeau cu bijuterii şi o vopseau cu hena pentru a îndepărta deochiul.

În comunităţile aşchenaze, mirele este chemat la citirea Torei (oifrufn) în Şabatul care precede căsătoria şi este bombardat cu bomboane după recitarea binecuvântărilor. În comunităţile sefarde şi orientale, tânărul soţ este chemat la lectura Torei în Şabatul care urmează căsătoriei, numit Şabat hatan, "Şabatul mirelui".

Majoritatea obiceiurilor practicate au ca scop să protejeze cuplul de spiritele rele şi să invoce binecuvântarea divină pentru ca mariajul să fie fecund. Multe obiceiuri sunt comune mediului în care trăieşte comunitatea şi comportă de aceea un caracter universal. În lumea aşchenază, obiceiul cel mai răspândit, în afară de spargerea paharului, constă în faptul că femeile conduc mireasa sub baldachin purtând lumânări aprinse şi făcând şapte hakafot (ocoluri) în jurul baldachinului şi a mirelui. Logodnicii trebuie să se abţină de a se vedea un anumit interval înaintea ceremoniei, care poate varia de la o săptămână la o zi, după uzanţe. Logodnicul are prioritate faţă de ceilalţi în ce priveşte urcarea la Tora şi, în unele comunităţi, mai ales aşchenaze, uzanţa cere ca mireasa să se ducă la cimitir înaintea căsătoriei dacă este orfană. În general, viitorii soţi postesc în ziua căsătoriei, exceptând cazul când postul este interzis în ziua respectivă (dacă e lună nouă, de exemplu).

Potrivit unui obicei răspândit în răsăritul Europei şi în comunităţile orientale, soţii încearcă să se calce reciproc pe picioare; se spune că cel care reuşeşte primul va predomina în cuplu. În numeroase comunităţi, atât aşcheneze cât şi sefarde, se aruncă orez, fructe uscate, bomboane asupra mirelui, în diverse momente ale celebrărilor nupţiale, mai ales atunci când mirele e chemat la Tora.

Intrarea soţiei în cămin este de asemeni celebrată în diferite moduri. În Libia şi la Djerba, mirele trebuie să arunce un urcior cu apă de pe acoperiş iar soţia trebuie să păşească peste apă şi cioburi înainte de a pătrunde în casă. La Ierusalim, sefarzii au obiceiul să frângă o plăcintă — numită ruska —

special preparată pentru această ocazie, pe capetele mirilor. În Afganistan, se taie o pasăre cu această ocazie. La Djerba, mireasa sparge ouă de uşorul uşii viitoarei sale case iar în Daghestan şi Georgia, acesta este uns cu unt şi miere. La Salonic, mirele stă în capul scării şi, când mireasa intră în casă, îi aruncă la picioare dulciuri şi monede. În Georgia, el dă drumul unei păsări albe de pe acoperiş, de unde aruncă orez, grâu şi struguri în capul soţiei.

În Libia, în timpul ceremoniei nupţiale, mirele sparge un pahar cu vin, care se răspândeşte pe pământ, semn al abundenţei. În Georgia, mirele pune inelul de căsătorie în paharul cu vin, după ce a băut din el, apoi îl întinde soţiei care scoate inelul şi bea la rândul ei. În Kurdistan, mireasa poartă în braţe un băieţaş în timp ce invitaţii strigă: “Primul tău copil să fie tot un băiat.” În Maroc, se serveşte întotdeauna peşte la mesele nupţiale, ca simbol al fertilităţii. La Salonic, soţul cumpără un peşte viu şi îl pune într-un vas de aramă; în a opta zi de la căsătorie, tânăra soţie sare de trei ori peste vas în timp ce invitaţii îi urează să fie tot aşa de fecundă ca peştele. În Persia, mirele plantează în curtea sa trei tulpini pe care, a şasea zi după căsătorie, le smulge din rădăcini şi le aruncă în spatele lui pentru a alunga duhurile rele. În toate comunităţile, în sâmbăta de după căsătorie, mirelui i se face cinstea de a fi chemat la Tora. În anumite comunităţi din Kurdistan, la sinagogă se recită piyutim speciali iar mirele este aşezat la loc de cinste, sub un baldachin, în Libia, se scoate un al doilea sul al Torei şi se citeşte o secţiune suplimentară. În Tunisia, această secţiune este de obicei în arabă. Tot aici, în Şabatul dinaintea căsătoriei, viitorul soţ este invitat acasă la logodnica sa unde trebuie să găsească un pui fript ascuns. În a cincea zi după căsătorie, soţul şi soţia se întrec să taie un peşte mare, ca să-l servească, dar mirele este întotdeauna defavorizat, căci i se dă un cuţit tocit.

În Afganistan şi în Yemen, ceremonia nupţială se ţine uneori în noaptea precedentă zilei anunţate. Dimineaţa, se repetă celebrarea, scopul fiind de a îndepărta duhurile rele. În cursul nunţii, unul dintre invitaţi taie cu foarfecele o bucată de hârtie sau o ţesătură, pentru ca legătura maritală să fie solidă. Obiceiul de a examina cearceaful miresei după prima noapte pentru a verifica prezenţa sângelui virginal era foarte răspândit şi este încă practicat în câteva comunităţi orientale; mama soţiei păstrează cearceaful pentru a dovedi onoarea familiei în caz că mai târziu ar trebui să o probeze.

Ceremonia căsătoriei se putea desfăşura oriunde, dar din Evul Mediu s-a preferat cel mai adesea sinagoga sau curtea sinagogii. Mulţi ţineau să se căsătorească sub cerul liber, în amintirea făgăduielii lui Dumnezeu de a-i dărui lui Abraham urmaşi la fel de numeroşi ca stelele cerului. Cu timpul însă, a devenit curent ca nunta să aibă loc într-o sală mare.

Festivităţile continuau toată săptămâna şi, în unele comunităţi, chiar mai mult. Astăzi, numeroase cupluri proaspăt căsătorite participă în această primă săptămână la mese speciale, la sfârşitul cărora se recită cele şapte binecuvântări.

Potrivit legii evreieşti, nu este nevoie de nici o autoritate religioasă pentru a oficia căsătoria, dar, începând din sec. al XV-lea, căsătoriile sunt în general celebrate de rabini. O dată cu emanciparea, rabinul a fost recunoscut în numeroase ţări şi ca ofiţer de stare civilă, ceea ce conferă legitimitate civilă căsătoriei oficiate de el.

Cele şapte binecuvântări ale căsătoriei

1. Binecuvântat fii, Doamne, Regele universului, care ai creat rodul viţei.

2. Binecuvântat fii, Doamne, Regele universului, care ai zidit toate spre slava ta.

3. Binecuvântat fii, Doamne, Regele universului, care l-ai plăsmuit pe om.

4. Binecuvântat fii, Doamne, Regele universului, care l-ai creat pe om după chipul tău, după chipul asemănător esenţei tale, şi i-ai hărăzit o altă fiinţă spre a perpetua genul uman. Binecuvântat fii Tu, Doamne, care l-ai făcut pe om.

5. Bucură-te şi veseleşte-te, femeie stearpă, văzând cum se adună la sânul tău copiii în bucurie. Binecuvântat fii Tu, Doamne, care înveseleşti Sionul prin copiii săi.

6. Înveseleşte-i, Doamne, pe soţii care se iubesc, precum ai înveselit odinioară pe creatura ta în grădina Edenului, la originea lumii. Binecuvântat fii, Doamne, care înveseleşti mirele şi mireasa.

7. Binecuvântat fii, Doamne, Dumnezeul nostru, care ai creat veselia şi bucuria, mirele tânăr şi tânăra mireasă, cântul, plăcerea şi desfătarea, frăţia, pacea şi afecţiunea, fie ca să se poată auzi curând, în oraşele Iudeii şi pe străzile Ierusalimului, glasul veseliei şi glasul bucuriei, glasul tânărului soţ şi glasul tinerei soţii, glasul răsunător de sub baldachinul nupţial şi acela al tinerilor răsunând la ospăţul lor. Binecuvântat fii, Doamne, care înveseleşti tânărul mire şi tânăra mireasă.

Maxime despre căsătorie

Bărbatul fără nevastă nu este om întreg.

Păcatele bărbatului îi sunt iertate în ziua căsătoriei sale.

Căsătoria are prioritate faţă de studiul Torei.

Cine-şi petrece zilele fără nevastă n-are nici bucurie, nici fericire, nici nimic bun în viaţă.

Dumnezeu însuşi pune la cale căsătoriile.

Patruzeci de zile înainte ca un copil să fie conceput, se hotărăşte în cer: fiica acestuia se va căsători cu fiul aceluia.

Când un bătrân se însoară cu o femeie tânără, bărbatul întinereşte iar femeia îmbătrâneşte.

Un bărbat nu se numeşte bărbat până nu se uneşte cu o femeie.

Mirele nu poate să pătrundă în camera nupţială fără permisiunea soţiei.

CĂSĂTORIE CIVILA

Potrivit legii evreieşti, căsătoria trebuie celebrată “conform legilor lui Moise şi ale lui Israel”. Atunci când partenerii se căsătoresc doar civil, se pune întrebarea dacă sunt efectiv căsătoriţi din punct de vedere religios. Dacă da, atunci cei doi au nevoie de un ghet (act de divorţ halahic) pentru a se recăsători; dacă nu, atunci nu e nevoie de ghet. Problema izvorăşte din regula dreptului evreiesc, potrivit căreia nimeni nu doreşte să aibă raporturi sexuale extraconjugale, şi din faptul că bărbatul şi

femeia care trăiesc împreună sunt consideraţi căsătoriţi, deoarece raportul sexual este unul din cele trei moduri de a contracta o căsătorie legală, conform legii evreieşti. Chestiunea era deosebit de importantă în Evul Mediu, când maranii din Spania au fost constrânşi să se căsătorească după ritul catolic şi nu după cel evreiesc.

De-a lungul secolelor, marile autorităţi rabinice au emis opinii diferite pe această temă. Unii rabini au respins postulatul după care primul raport sexual avea drept scop contractarea unei căsătorii după legile evreieşti. Însuşi faptul că o pereche optează doar pentru o procedură civilă şi nu pentru un act religios arată că perechea nu este preocupată de conformitatea halahică a căsătoriei. Aşa încât nici despre un divorţ religios nu poate fi vorba, dacă perechea se desparte. Acest punct de vedere tinde totuşi să facă o deosebire între cei ce trăiesc în societăţi unde căsătoria religioasă este uşor accesibilă şi unde căsătoria civilă indică deci ipso facto o dorinţă de a nu contracta o căsătorie religioasă şi, pe de altă parte, ţările în care din cauza riscurilor unei căsătorii religioase, o căsătorie civilă nu dovedeşte intenţia ocolirii legii evreieşti. Un alt punct de vedere, deşi admite că, în principiu, ceremonia civilă nu are valoarea căsătoriei evreieşti, admite totuşi că un cuplu care vrea să se despartă ar avea dreptul la un ghet. Acest ghet nu dovedeşte că s-a încheiat o căsătorie evreiască, ci se defineşte doar ca le-humra - o protecţie, un act salvator. Astfel, dacă soţul nu este prezent pentru a da ghetul, tribunalul evreiesc va permite totuşi femeii să se recăsătorească. Funcţia acestui ghet este însă disuasivă.

Statul Israel nu dispune de nici un mecanism de căsătorie civilă, deşi recunoaşte astfel de căsătorii atunci când sunt contractate în altă parte. Unii au încercat să modifice această situaţie, recurgând la ceremonii contractuale private în locul căsătoriilor sancţionate de rabinat.

CĂSĂTORIE, CONTRACT DE, vezi KETUBA.

CĂSĂTORIE LEVIRATICĂ, vezi LEVIRAT.

CĂSĂTORIE MIXTĂ

Căsătorie dintre un evreu şi un neevreu, condamnată întotdeauna de comunitatea evreiască. În ce priveşte căsătoria dintre un israelit şi un membru din cele şapte triburi cananeene indigene, Pentateuhul precizează: “Să nu te încuscreşti cu popoarele acestea, pe fiica ta să n-o dai după fiul lui iar pe fiica lor să n-o iei pentru fiul tău, căci vor abate de la Mine pe fiii tăi ca să slujească altor dumnezei” (Deut. 7, 3-4). O astfel de atitudine se justifica prin teama faţă de atracţia exercitată de idolatrie. Obiectivul era menţinerea coeziunii comunităţii în cel mai înalt grad. Cu toate acestea, în pofida interdicţiei bine precizate, există numeroase exemple biblice de căsătorii cu păgânii, începând chiar cu acela al lui Moise. Era vorba deseori de alianţe politice, ca în cazul regilor care îşi alegeau soţiile din mijlocul popoarelor vecine. Unul din exemplele cele mai cunoscute este căsătoria lui Ahab cu Isabela, o prinţesă feniciană adeptă a cultului lui Baal, a cărei influenţă a favorizat răspândirea acestor practici religioase în regatul din Nord (1 Regi 27,31).

Perioada întoarcerii din exilul babilonian (sec. VI-V î.e.n.) oferă un exemplu deosebit de izbitor al frecvenţei căsătoriilor mixte la toate nivelurile societăţii, ceea ce va provoca o reacţie dintre cele mai extreme, raportată în cartea lui Ezra (9-10). Denunţând faptul că israeliţii care s-au întors s-au căsătorit cu păgâne, Ezra a convins poporul să accepte ca toate femeile acestea să fie alungate împreună cu copiii lor. Din această epocă, căsătoria cu un neevreu nu are nici o valabilitate halahică.

Rabinul nu o poate celebra iar când aceasta este ruptă, nu poate elibera un ghet (certificat de divorţ). Potrivit legii evreieşti, dacă mama este evreică, copiii născuţi dintr-o asemenea căsătorie sunt evrei şi, în acest caz, nimic nu îi deosebeşte, din punctul de vedere al Halahei, de ceilalţi evrei; în schimb, dacă doar tatăl este evreu, copiii nu sunt evrei.

Contractarea unei căsătorii exogame a creat probleme de principiu şi unele dificultăţi majore de-a lungul istoriei evreieşti. Acest tip de căsătorie reflectă, de fapt, în diverse moduri, o lipsă de angajare în religie şi în comunitate sau o manieră de a reacţiona la persecuţii ori chiar oportunism politic.

În era modernă, el devine un răspuns la epoca Luminilor şi la recunoaşterea egalităţii în drepturi pentru evrei şi corespunde adesea unei fugi în afara comunităţii. Este de asemeni o consecinţă a diluării identităţii etnice ca şi a accesului multor evrei la un nivel cultural superior.

Până nu demult, legătura exogamă era condamnată în sânul comunităţii evreieşti iar părinţii purtau doliu dacă fiul sau fiica lor contracta o căsătorie mixtă. Emanciparea şi dezvoltarea mişcărilor neortodoxe în cursul ultimilor o sută cincizeci de ani au marcat sfârşitul controlului rabinic asupra majorităţii comunităţilor evreieşti şi au pus accentul pe libertatea alegerii individuale. Unul dintre principalele domenii ale vieţii evreieşti care a fost influenţat de această evoluţie a fost tocmai acela al căsătoriilor mixte. În zilele noastre, frecvenţa unor asemenea căsătorii în răsăritul şi apusul Europei ca şi în Statele Unite, frecvenţă la care se adaugă recunoaşterea socială a acestor căsătorii mixte, de acum înainte tolerate, constituie subiecte de îngrijorare pentru responsabilii spirituali şi reprezintă tema a nenumărate studii şi texte savante. Răspunsurile şi opiniile sunt diferite. Majoritatea rabinilor nu celebrează asemenea căsătorii; în Statele Unite, un procentaj semnificativ de rabini reformaţi acceptă să o facă daca sunt convinşi că partenerul neevreu este într-adevăr interesat de o eventuală convertire; ei o fac de asemeni în scopul de a nu-l înstrăina definitiv pe partenerul evreu. Rabinii novatori recurg la o ceremonie de tip laic. Programul mişcării reformate americane se adresează familiilor mixte pentru a le aduce în sânul comunităţii. În numeroase comunităţi neortodoxe din lume, cei doi parteneri ai unei căsătorii mixte sunt activi la sinagogă şi în comunitatea evreiască iar copiii lor frecventează şcoli evreieşti. Totuşi, unele comunităţi nu îi recunosc ca membri deplini. În Franţa, problema acceptării căsătoriilor mixte nu încetează să provoace conflicte în sânul autorităţii consistoriale. Unii rabini au optat pentru poziţii mai flexibile faţă de convertiri, dar celebrările lor nupţiale nu sunt totdeauna recunoscute.

Numeroşi conducători ai iudaismului reformat acceptă în prezent descendenţa patriliniară, recunoscând ca evreu copilul născut dintr-o căsătorie mixtă, indiferent care dintre părinţi este evreu, cu condiţia ca urmaşul în cauză să primească o educaţie evreiască şi, ajuns la vârsta adultă, să continue să se identifice cu comunitatea evreiască. Această atitudine este în contradicţie cu poziţia halahică tradiţională, după care evrei sunt doar copiii unor mame evreice.

Termenul “căsătorie mixtă” nu se aplică căsătoriei dintre un evreu din naştere şi un evreu convertit, aceasta constituind o căsătorie evreiască în sensul deplin al termenului.

CĂSĂTORII INTERZISE

O căsătorie este interzisă atunci când nu poate fi contractată potrivit legii biblice sau rabinice.

Se pot distinge două categorii de căsătorii interzise:

1. Căsătorii interzise permanent.

2. Căsătorii interzise temporar.

1. Interdicţii permanente

Ele privesc căsătoriile dintre membrii aceleaşi familii, detaliile fiind date în capitolele 18 şi 20 din Levitic: interdicţia de a te căsători cu propria mamă, cu o mama vitregă, o soră, o nepoată, o mătuşă, o noră, o cumnată, o fiică şi o nepoată prin alianţă sau o soră a soţiei în timpul vieţii acesteia. Biblia nu propune explicaţii la interdicţia acestor căsătorii, ci se mărgineşte să le califice drept "blamabile", "depravate" şi "indecente". Maimonide a explicat că interdicţia avea ca scop să păstreze castitatea şi moralitatea în sânul familiei" (Călăuza, III, 49).

În plus, o femeie divorţată care s-a recăsătorit şi care redevine liberă prin divorţ sau după moartea soţului al doilea, nu se poate recăsători cu primul soţ.

O femeie care a comis voluntar un adulter nu poate rămâne cu soţul ei, dar nici cu bărbatul cu care a comis adulterul, chiar şi după ce divorţează de cel dintâi (Sota 27b). Dacă a fost violată, poate rămâne cu soţul ei în caz că acesta nu e preot (cohen).

Pentru evitarea oricărei bănuieli de complicitate, femeia nu are dreptul să se căsătorească cu acela care a reprezentat-o la divorţ sau care a asistat la moartea soţului ei (Ş.Ar., E.H. 12, 1).

Un preot nu are dreptul să ia în căsătorie o femeie divorţată (Lev. 21, 14), nici chiar pe propria sa soţie dacă au divorţat anterior; el nu are dreptul să se căsătorească cu o văduvă, nici cu o prostituată (Lev. 2, 7; Călăuza III, 49).

Un mamzer (născut dintr-o relaţie adulteră sau incestuoasă; vezi Nelegitimitate) nu are dreptul să se căsătorească cu un evreu sau cu o evreică. Maimonide spune că această interdicţie are rostul de a provoca "oroarea de căsătoriile ilicite, bărbaţii şi femeile fiind astfel conştienţi că, prin fapta lor, îi cauzează progeniturii lor o nedreptate ireparabilă" (Călăuza III, 49).

Căsătoriile mixte sunt interzise. Biblia le interzicea israeliţilor să se căsătorească cu cananeene de teama idolatriei şi a asimilării: "Să nu te încuscreşti cu popoarele acestea, pe fiica ta să n-o dai după fiul lui iar pe fiica lor să n-o iei pentru fiul tău, căci vor abate de la Mine pe fiii tăi ca să slujească altor dumnezei" (Deut. 7, 3-4). Această interdicţie a fost ulterior extinsă la toţi neevreii. Este totuşi admisă căsătoria cu un partener neevreu (vezi Căsătorie mixtă) atunci când acesta se converteşte la iudaism înainte de căsătorie.

Un bărbat nu are dreptul să-şi ia încă o nevastă atâta vreme cât este însurat cu alta. Poligamia a fost interzisă printr-un decret al lui Rabenu Gher-şom Meor ha-Gola din anul 1000. Chiar dacă al doilea mariaj este valid, părţile vor fi obligate să divorţeze. Această interdicţie care se adresa iniţial evreilor aşchenazi a fost acceptată de numeroase comunităţi evreieşti neaşchenaze.

2. Interdicţii temporare

Unele căsătorii nu sunt interzise decât pentru o perioadă dată, după care sunt autorizate.

O văduvă sau o divorţată, nu se poate recăsători decât după nouăzeci de zile de la moartea soţului sau de la primirea actului de divorţ (ghet). Scopul acestei legi este acela de a evita confuzia privind paternitatea copiilor.

Un individ nu se poate căsători în timpul celor treizeci de zile de doliu prescrise de legea evreiască iar un văduv trebuie să aştepte trecerea a trei sărbători. Dacă însă văduvul nu are copii sau dacă are copii mici care necesită îngrijiri materne, nu mai trebuie să aştepte acest termen pentru a se recăsători (Ş.Ar., I.D. 392, 2).

Este interzisă căsătoria cu o femeie însărcinată sau cu o mamă care îşi alăptează copilul până ce acesta ajunge la vârsta de douăzeci şi patru de luni, care era durata curentă de alăptare (Iev. 42a).

Dacă doi soţi succesivi ai unei femei nu au murit accidental, ea nu mai are dreptul să se căsătorească a treia oară, căci soarta precedenţilor riscă să-i poarte ghinion celui de-al treilea. În epoca post-talmudică, această interdicţie nu a mai fost considerată foarte strictă.

O femeie măritată nu-şi poate lua încă un soţ. Pentru ca un divorţ să fie valid, soţul trebuie să dea un ghet soţiei sale, aşa cum este stipulat în Biblie (Deut. 24, 1). Dacă el refuză să-i dea actul de divorţ sau dispare şi nu mai poate fi găsit, cum se întâmplă uneori în timp de război, femeia se găseşte într-o situaţie dureroasă: fără certificatul de divorţ (ghet) sau fără dovada definitivă a morţii soţului, ea are statutul de aguna, rămânând legată de soţul ei şi neavând libertatea de a se remărita.

De-a lungul secolelor, rabinii au reuşit să rezolve în mod satisfăcător multe cazuri de agunot în care soţii dispăruseră. În cazul soţilor care refuză să acorde documentul de divorţ (ghet), rabinii exercită mari presiuni asupra lor (în Israel se poate ajunge până la întemniţare), dar nu întotdeauna acţiunea este încununată de succes.

CÂNTAREA CÂNTĂRILOR

Ebr.: Şir ha-Şirim

Cartea face parte din cea de-a treia secţiune a canonului biblic evreiesc (Hagiografele) şi este unul din cele Cinci suluri (Hameş Meghilot) care se citesc în sinagogă în anumite zile speciale. Toate comunităţile recită Cântarea Cântărilor în Şabatul care cade în săptămâna de Pesah. În comunităţile de rit sefard, cartea se citeşte de obicei în prima seară de Pesah, după seder, precum şi în fiecare vineri, după lăsarea serii, în întâmpinarea "Reginei Şabat". După cum demonstrează chiar titlul cărţii, Şir ha-Şirim a reprezentat întotdeauna, în tradiţia evreiască, poemul liric prin excelenţă.

Cartea, alcătuită din 117 versete distribuite în opt capitole, a făcut obiectul unui număr nesfârşit de comentarii şi de studii. Talmudul redă amănunţit îndelungatele dezbateri care au precedat introducerea sa în canonul biblic. Învăţaţii Talmudului s-au confruntat aici cu o dublă problemă: pe de-o parte, conţinutul cărţii părea fundamental profan, iar pe de altă parte, numele lui Dumnezeu nu era pomenit niciodată. S-a optat, în final, pentru acceptarea ei, în urma lecturii datorate lui Rabi Akiva care a interpretat-o drept o alegorie a iubirii spirituale dintre Dumnezeu şi poporul lui Israel (Ed. 3, 5; M.T. 5, 3). Această alegorie a dragostei dintre Israel şi Logodnicul divin este una din principalele teme ale Cabalei.

Textul însuşi, ca şi tradiţia rabinică, atribuie Cântarea regelui Solomon. În epoca modernă, mulţi savanţi au contestat această paternitate, invocând argumente lingvistice, cum ar fi prezenţa termenilor persani şi aramaici care situează apariţia poemului spre sfârşitul perioadei persane sau începutul celei greceşti. Potrivit Talmudului babilonian, textul ar fi fost transcris de regele Ezechia şi de membrii Marii Adunări (B.B. 15a).

Cei mai mulţi specialişti consideră Cântarea drept o antologie de poeme de dragoste. Versetele lor exprimă, printr-o serie de dialoguri şi monologuri de mare forţă evocatoare, dorinţa fierbinte pe care o simt unul pentru altul doi îndrăgostiţi şi bucuria întâlnirii lor în final. Totodată, poemele fac dese referiri la flora, fauna şi peisajele din Ereţ Israel.

S-au avansat multe variante de împărţire a textului, printre care şi cea redată aici care consideră Cântarea drept o suită de tablouri.

Cântarea Cântărilor

1, 1 - 1, 8	Cantilena Logodnicei
1, 9 - 2, 7	Dialog de dragoste
2, 8 - 3, 5	Amintirile Logodnicei
3, 6 - 3, 11	Ceremonia nunţii
4, 1 - 5, 1	Cânturile tinereţii
5, 2 - 6, 3	În căutarea Logodnicului pierdut
6, 4 - 7, 10	Evocarea frumuseţii Logodnicei
7, 11- 7, 14	Via iubirilor
8, 1 - 8, 4	Frate şi soră
8, 5 - 8, 14	Cânturi şi fragmente diverse

CÂNTAREA CÂNTĂRILOR RABA

Ebr.: Şir ha-Şirim Raba

Midraş sau comentariu hagadic la Cântarea Cântărilor, intitulat şi Midraş Hazita după primul cuvânt al primului verset (Prov. 22, 29). Midraşul, care face referire la o serie de interpretări omiletice, este un comentariu liniar, uneori de-a dreptul literal, al Cântării.

În toate ediţiile, comentariul apare alcătuit din opt secţiuni (paraşiot), corespunzătoare celor opt capitole ale textului biblic. Principalele surse menţionate sunt Talmudurile — cel din Babilon şi cel din Ierusalim — precum şi midraşurile Geneza Raba, Levitic Raba şi Pesikta de-Rav Kahana. Pe lângă acestea, mai există şi numeroase comentarii omiletice, redactate de diferiţi tanaimi şi amoraimi şi neincluse în sursele de mai sus.

Fidel hermeneuticii tanaitice, comentariul prezintă Cântarea drept o expresie alegorică a dialogului dintre Dumnezeu — Iubitul, şi comunitatea lui Israel — Iubita. Midraşul propune încă de la început (1, 1) acest mod de abordare: “Rabi Iohanan ne învaţă: Pretutindeni unde sulul (Cântării Cântărilor) spune «regele Solomon» este vorba de regele Solomon; peste tot unde apare cuvântul «rege» fără alt determinant, de Dumnezeu este vorba.”

Midraşul este scris în ebraica mişnică, cu câteva adaosuri de termeni şi expresii din aramaica galileeană. Fiind redactat în Palestina, textul cuprinde şi o serie de cuvinte greceşti. Cercetătorii situează, în general, data redactării sale în sec. al VI-lea e.n.

CÂNTAREA LUI MOISE

Imn de victorie şi de slavă pe care Moise şi israeliţii l-au intonat pe malul răsăritean al Mării Roşii în seara eliberării lor miraculoase şi a nimicirii oştilor lui Faraon, care-i urmăriseră până în apele mării (Ex. 14, 30-15, 19). Şirat ha-iam (“Cântarea mării”), cum o numeşte textul biblic, se recită zilnic la încheierea secţiunii Pesuke de-zimra din slujba de dimineaţă. În sulurile Torei, versetele cântării (Ex. 15, 1-19) se deosebesc cu uşurinţă prin aşezarea şi grafia lor deosebite. În Templul din Ierusalim, leviţii psalmodiau aceste versete dialogat.

De Şabat Şira (astfel numit fiindcă pericopa săptămânii respective (Be-şalah) cuprinde tocmai această cântare; vezi Şabat special), precum şi în a şaptea zi de Pesah, credincioşii sefarzi, nord-africani şi aşchenazi se ridică în picioare la auzul melodiei tradiţionale care, în comunităţile respective, este rezervată în exclusivitate acestui pasaj. În Israel, mai nou, în a şaptea zi de Pesah, credincioşii recită Şira pe plajele Mediteranei şi la Eilat, pe ţărmul Mării Roşii.

Evreii practicanţi recită cântarea în fiecare zi, conform îndemnului Torei: “să-ţi aduci aminte în toate zilele vieţii tale de ziua când ai ieşit din ţara Egiptului” (Deut. 16.3).

CÂNTAREA UNITĂŢII (LUI DUMNEZEU)

Ebr.: Şir ha-ihud

Poem în şapte părţi care slăveşte unitatea divină. Mulţi aşchenazi citesc câte o secţiune anume în fiecare zi a săptămânii la sfârşitul slujbei de dimineaţă. Alte comunităţi recită numai de Şabat partea corespunzătoare zilei respective, iar altele au eliminat acest poem din liturghie. Elia, gaonul din Vilnius şi alte autorităţi rabinice s-au opus recitării sale pe motiv că este deplasat să exagerezi cu laudele aduse lui Dumnezeu de vreme ce limbajul omenesc este oricum incapabil să cuprindă esenţa Gloriei divine. Identitatea autorului este controversată. Conform tradiţiei, poemul ar fi opera lui Rabi Samuel ben Kalonymus, tatăl vestitului Iuda he-Hasid, care a trăit în Germania în sec. al XII-lea.

CÂRMUITORI, RUGĂCIUNE PENTRU

Rugăciune care se rosteşte în multe comunităţi, de Şabat şi de sărbători şi care cheamă binecuvântarea divină asupra şefului statului, monarh sau preşedinte, şi asupra guvernului ţării. Sefarzii o recită şi în ajun de Iom Kipur, la sfârşitul slujbei Kol Nidre. Obiceiul îşi are originea în pasajul biblic care îndeamnă omul să se teamă “de Domnul şi de împărat” (Prov. 24, 21) şi să se supună autorităţii lor legitime: “Urmăriţi binele cetăţii, în care v-am adus în robie, şi rugaţi-vă Domnului pentru ea, pentru că fericirea voastră atârnă de fericirea ei” (Ier. 29, 7). Un text biblic mai tardiv

relatează că Darius, regele perşilor, a încuviinţat să se aducă jertfe şi să se facă rugăciuni pentru binele monarhiei în Templul de la Ierusalim (Ezra 6, 10). În vremea celui de-al Doilea Templu, rugăciunile pentru împăratul Romei sunt deja parte integrantă din ritual. Rabi Hanina, locţiitor al marelui preot, îndeamnă la rândul său: "Roagă-te pentru sănătatea celor ce sunt în fruntea statului, căci, de n-ar fi teama de cârmuitori, oamenii s-ar mânca unul pe altul" (Avot 3, 2). După distrugerea Templului, rabinii reiterează acest îndemn, recomandând supunerea faţă de "puterea statornicită" (Zev. 102a).

Cea mai veche rugăciune pentru sănătatea regelui, care ni s-a transmis, a fost compusă în Renania în sec. al XI-lea, dar se ştie că au existat altele şi mai înainte în Spania medievală. Părăsind Peninsula Iberică, sefarzii au luat cu ei în noile lor patrii adoptive o versiune a acestei rugăciuni intitulată Ha-noten teşua ("Tu care dai regilor biruinţa", Ps. 144, 10), care a cunoscut curând o largă răspândire. Textul, alcătuit în principal din citate şi ecouri biblice, circulă într-o versiune sensibil modificată şi în Commonwealth-ul britanic. În Statele Unite, conţinutul rugăciunii variază: ortodocşii au păstrat vechiul Ha-noten teşua şi, în plus, se roagă ca Domnul "să-i apere şi să-i binecuvânteze pe preşedinte şi vicepreşedinte şi pe toţi funcţionarii ţării"; curentele liberale au renunţat cu totul la acest text, în timp ce conservatorii spun o rugăciune de Louis Ginzberg pentru Statele Unite, "pentru guvernul ţării, pentru şeful statului şi pentru consilieri".

În Israel, după reîntemeierea statului în 1948, Ha-noten teşua a fost înlocuită cu o nouă rugăciune pentru binele statului (tefila li-şelom ha-medina). Rugăciunea, care începe cu formula Avinu şe-ba-şamaim, cuprinde o serie de versete din Pentateuh (Deut. 30, 3-5) şi numeroase reminiscenţe biblice, redobândirea independenţei fiind zugrăvită ca "întâia licărire a izbăvirii noastre". Textul cuprinde totodată rugi pentru mântuirea evreilor din Diaspora şi pentru adunarea şi întoarcerea exilaţilor. În sinagogile israeliene, rugăciunea este deseori însoţită de o binecuvântare specială (Mi şe-berah) pentru soldaţii forţelor armate israeliene. În multe comunităţi din diaspora, după rugăciunea pentru cârmuitori, credincioşii recită şi o versiune prescurtată a acestei rugăciuni pentru binele Statului Israel.

Rugăciunea pentru suveran şi guvern

(fragment)

Cel care dă biruinţă regilor şi suveranitate principilor, a cărui împărăţie nu are sfârşit, care l-a izbăvit pe David, slujitorul Lui, de sabia nimicirii, care trage cale peste mări şi deschide drum prin apele învolburate, fie ca El să-l binecuvânteze, să-l ţină, să-l păzească, să-l ajute, să-l înalţe, să-l mărească şi să-l încununeze pe suveranul nostru [...], slăvit fie de-a pururi.

Rugăciune pentru izbăvirea Statului Israel

(fragment)

Tatăl nostru care eşti în ceruri, Stânca şi Mântuitorul lui Israel, binecuvântează Statul Israel, întâia licărire a mântuirii noastre. Adăposteşte-l sub aripile îndurării Tale şi întinde sanctuarul păcii Tale asupra lui. Dăruieşte lumina Ta şi adevărul Tău cârmuitorilor, dregătorilor şi sfetnicilor lui şi insuflă-le sfaturi bune.

Întăreşte-i pe apărătorii ţării noastre sfinte: izbăveşte-i şi încununează străduniile lor cu biruinţă. Pogoară pace peste pământul lui Israel şi bucurie veşnică peste locuitorii săi.

CELIBAT

Conform tradiţiei evreieşti, căsătoria este o poruncă, iar celibatul, o nenorocire. Primul îndemn pozitiv al Bibliei, model de comportament pentru evrei, este: “Creşteţi şi înmulţiţi-vă" (Gen. 1, 28). Procreaţia este o datorie sfântă şi refuzul căsătoriei a fost întotdeauna dezaprobat. De fapt, mulţi experţi îl consideră de-a dreptul un păcat. Din punct de vedere halahic, porunca de a se înmulţi se adresează exclusiv bărbaţilor, aşa încât celibatul feminin pune mai puţine probleme. Nazireii biblici (Num. 6, 1-21) făceau legământ să se înfrâneze de la multe, dar nu şi de la relaţiile sexuale. Există totuşi o excepţie în Biblie, cea a profetului Ieremia care ar fi ales calea celibatului spre a nu aduce pe lume copii care să împărtăşească soarta tragică a poporului. După Iosefus, celibatul era practicat de către secta esenienilor. Învăţătura de bază în acest domeniu este cuprinsă în proverbul care spune că “omul fără nevastă trăieşte fără bucurie, fără binecuvântare, fără învăţătură, fără apărare, fără pace; de fapt, la drept vorbind, nici nu e om" (Iev. 63b).

Rămas văduv, învăţatul talmudic Ben Azai nu s-a mai însurat niciodată, dar şi el şi confraţii lui au recunoscut că era vorba, în cazul lui, de o excepţie (Iev. 63b). Nu se cunoaşte nici un exemplu de rabin medieval care să nu fi fost căsătorit, iar comunităţile evreieşti nu încredinţau nici o funcţie celibatarilor. Dimpotrivă, iudaismul a încurajat căsătoriile timpurii, văzând în ele un mijloc de a combate ispitele sexuale.

CENZURĂ

În urma unei controverse care a avut loc la Paris în 1240, toate manuscrisele Talmudului au fost adunate la un loc spre a fi arse. După controversa de la Barcelona din 1263, Iacob I de Aragon a dat poruncă evreilor să elimine din manuscrisele lor orice pasaj care putea părea ostil creştinilor. Astfel de atacuri împotriva cărţilor evreieşti, în special împotriva Talmudului, s-au repetat frecvent de-a lungul veacurilor. Cenzura s-a năpustit asupra operelor clasice evreieşti de îndată ce acestea au început să vadă lumina tiparului. În Italia, Talmudul a fost ars ca urmare a unei bule papale din 1554 care îngăduia totuşi alte cărţi evreieişti cu condiţia să nu conţină ofense la adresa creştinismului. În general, cenzorii suprimau orice pasaj considerat a fi defăimător pentru creştini. Drept urmare, unele cărţi apăreau cu rânduri sau fragmente întregi acoperite cu cerneală sau chiar cu pagini rupte de cenzură. Funcţia de cenzor era adeseori îndeplinită de evrei apostaţi, deoarece, printre neevrei, puţini înţelegeau Talmudul sau Midraşul îndeajuns spre a putea îndeplini această funcţie. Totuşi, de multe ori, evreii convertiţi erau şi ei la fel de ignoranţi. De exemplu, Johann Pfefferkorn din Koeln (1469-1512), care fusese însărcinat să cenzureze toate textele evreieşti cu excepţia Bibliei şi care recomanda arderea tuturor exemplarelor Talmudului, era de felul lui un simplu măcelar iar cunoştinţele lui cu privire la iudaism erau foarte limitate. De regulă, cenzura tăia orice referire la subiecte precum creştinismul, Isus şi Roma, aceasta din urmă fiind percepută ca o reprezentare

metaforică a Bisericii. Se putea întâmpla ca o carte întreagă să fie interzisă. De exemplu, în sec. al XVI-lea,Talmudul de la Basel a apărut fără tratatul Avoda zara, căzut sub foarfecele cenzurii.

Cu timpul, pentru a preîntâmpina obiecţiile creştinilor, rabinii au introdus o precenzură, suprimând ei înşişi pasajele care puteau părea deranjante pentru creştini.

Când statul a înlocuit Biserica la cârma societăţii, multe ţări creştine şi-au instituit un sistem laic de cenzură, cel mai de tristă faimă fiind acela al Rusiei ţariste care a persistat până la sfârşitul sec. al XIX-lea. Germania nazistă a început prin a pune pe foc toate cărţile de autori evrei; lista cărţilor interzise stabilită de nazişti în 1933 cuprindea 12.400 de titluri.

Rugăciunile nu au scăpat nici ele de cenzură. Alenu, de exemplu, a fost amputată chiar de evreii aşchenazi, sub presiunea atacurilor creştine împotriva unor fragmente considerate ofensatoare. După unii experţi, Hagada de Pesah reflectă această cenzură preventivă, suprimând fraza: “Un arameu căuta Să-l omoare pe tatăl meu", pe motiv că “arameu" (ebr. Arami) putea suna ca o aluzie la “romani" (Romi).

Pe lângă exemplele citate, trebuie menţionată cenzura internă a comunităţilor evreieşti, reprezentată de obligaţia bine ticluită a haskamei. Potrivit acesteia, spre a putea fi tipărită, orice scriere evreiască trebuia cercetată în prealabil de un mare rabin care să ateste că manuscrisul nu conţine nici o abatere de la preceptele moralei şi religiei.

CER, vezi VIAŢĂ VEŞNICĂ; ESHATOLOGIE.

CHIVOT

Ebr.: aron ha-kodeş

Structură închisă, de sine stătătoare sau încastrată în peretele sinagogii, care adăposteşte sefer Tora, sulul manuscris al Torei (Pentateuhul). În ebraică, această structură se numeşte aron ha-kodeş (chivotul sfânt) sau hehal (sanctuar). În epoca Mişnei, era numită simplu teva (“cufăr”; Taan. 2, 1). Legea evreiască porunceşte să se acorde o cinste deosebită sulurilor sfinte ale Torei, păstrându-le separat într-un loc frumos şi respectat (Iore Dea 282). Chivotul însuşi constituie al doilea element ca sfinţenie din sinagogă; dacă băncile se pot vinde pentru a cumpăra un chivot, nu se poate vinde un chivot nici măcar pentru a construi o sinagogă (Meg. 26a).

Există indicii literare şi arheologice potrivit cărora în sinagogile de la începutul perioadei talmudice chivotul era portabil; uneori era tras pe rotile în sinagogă şi aşezat într-o nişă prevăzută în acest scop (ca la Dura Europos). Această caracteristică impune ideea că manuscrisele Torei din sinagogă joacă un rol analog celor două table ale Legii din Sanctuar şi din Templul lui Solomon, care erau păstrate într-un chivot portabil (Ex. 25, 16). Biblia relatează că, atunci când Moise a terminat manuscrisul original al Torei, acesta a fost păstrat în interiorul chivotului, alături de tablele de piatră, pe care erau înscrise cele 10 porunci (Deut. 31, 26; comentariul lui Raşi ad loc). De aici provine obiceiul reprezentării celor două table ale Legii deasupra chivotului. La început, sulurile erau probabil puse în chivot în poziţie orizontală. Din Evul Mediu încoace, sulurile, împodobite cu pietre preţioase şi învelite cu mantale brodate, se pun de obicei în poziţie verticală. Chivotul are în general, în faţă sau în interior o perdea brodată (parohet). O flacără veşnică (ner tamid) este plasată în faţă sau în apropierea chivotului. Marile sinagogi sefarde au mai multe chivoturi, în general două sau trei.

Când chivotul a început să fie încastrat în peretele sinagogii, el a dobândit caracterul de "poartă sfântă" care dă acces la sanctuarul Torei. Din secolul al XVI-lea, chivotul a căpătat o formă elaborată şi artistică. Ornamentaţia sa se conformează stilului arhitectonic dominant din perioada respectivă. Astfel, există un chivot gotic (1505), provenind de la Modena, la Muzeul Cluny din Paris, şi unul în stil Renaissance (1550), de la Urbino, la Muzeul Evreiesc din New York. Un chivot foarte minuţios lucrat de la Sinagoga Vittorio Veneto (1701), aflat în prezent la Muzeul Israelului din Ierusalim, a fost descris ca "asemănător unui portal de templu grec clasic, cu decoraţie barocă şi cu un adaos de iconografie evreiască".

Alte piese interesante în stil baroc se găsesc în ghetoul din Veneţia. Cât despre chivoturile orientale din sec. al XIX-lea, ele erau adeseori încununate de reprezentări ale Templului în formă de cupolă. Un exemplu de splendidă iconografie, cu motive de păsări, animale şi flori, poate fi admirat pe uşile delicat lucrate ale unui chivot polonez din sec. al XVIII-lea (Muzeul Sir Isaac şi Lady Wolfson, Ierusalim). Piesa poartă şi o inscripţie ebraică: "îndrăzneţ ca leopardul, uşor precum vulturul, agil precum cerbul şi puternic ca leul" (Avot 5,20). Tablele Legii, susţinute de-o parte şi de alta de lei, au devenit un element curent în decoraţia chivoturilor din multe sinagogi contemporane.

Spaţiul dintre chivot şi bima (platforma lectorului), aflată în centrul sinagogii sau lângă peretele opus, a pus probleme arhitecţilor încă din Evul Mediu. Începând de la mijlocul sec. al XIX-lea, proiectanţii sinagogilor reformate au combinat sistematic cele două elemente. Cel chemat la Tora stătea de acum pe o estradă în faţa chivotului care, astfel, se afla în centrul atenţiei pe toată durata slujbei în ţările apusene, chivotul este plasat pe peretele de răsărit al sinagogii, astfel încât credincioşii să se roage cu faţa înspre locul Templului de la Ierusalim (1 Regi 8, 48). La Ierusalim, sinagogile sunt orientate către Muntele Templului (vezi Mizrah).

Din momentul în care se scoate un sul al Torei pentru lectură, chivotul devine centrul unei ceremonii emoţionante. Împodobit cu coroana sa, cu pectoralul şi celelalte accesorii din argint, în sunetele imnurilor, sulul este purtat în procesiune până la pupitru, în timp ce toată adunarea stă în picioare. Când se deschid uşile chivotului (vezi Petiha), la anumite rugăciuni, credincioşii se ridică în semn de respect şi rămân în picioare tot timpul cât chivotul stă deschis.

CHIVOT, vezi LEGĂMÂNT, CHIVOTUL -LUI.

CICLU TRIANUAL

Citirea Torei în sinagogă, asigurând lectura integrală a Pentateuhului într-un interval de trei ani. Ciclul trianual era în vigoare în Palestina, în vreme ce în Babilon lectura se întindea pe un singur an, începând şi isprăvindu-se în luna Tişri. În vechime, prima etapă cuprindea citirea de Şabat a unor scurte fragmente din fiecare seder ("parte"). Într-o a doua etapă, se citeau minimum 21 de versete în fiecare Şabat. Lectura dura astfel trei ani până la trei ani jumătate, în funcţie de numărul Şabaturilor din fiecare an.

Ciclul trianual este pomenit în câteva vechi midraşuri palestiniene, în special în Levitic Raba, ca şi în primele piyutim (poeme liturgice) palestiniene, ale căror teme urmăresc ciclurile de lectură practicate în Ereţ Israel. În cele din urmă, evreii din diaspora au adoptat ciclul anual babilonian, totuşi cel trianual a supravieţuit şi el în unele comunităţi. Călătorul Beniamin din Tudela (cca. 1165) îl

semnalează într-o sinagogă din Cairo, frecventată de evrei proveniţi din Ereţ Israel. Maimonide menţionează şi el acest ciclu trianual, precizând că nu era prea răspândit.

În sec. al XIX-lea, mişcarea reformată germană a pledat pentru revenirea la ciclul trianual, dar propunerea a rămas fără ecou. Sinagogile reformate citesc, în schimb, săptămânal o treime din paraşa corespunzătoare din Tora. Această practică este aplicată, în diferite variante, în sinagogile reformate, precum şi în unele sinagogi conservatoare din Statele Unite.

CIMITIR

Teren destinat înmormântării morţilor. În epoca biblică, fiecare familie îşi avea locul ei de înmormântare. Mişna (Sanh. 6, 5) spune că ucigaşii executaţi nu erau îngropaţi alături de strămoşii lor, ci în cimitire separate (B.B. 2, 9). O altă regulă prevede ca mormintele să fie amplasate în afara oraşului. Cimitirul, ca instituţie, pare să se fi dezvoltat în epoca talmudică. La Roma, existau catacombe pentru îngroparea evreilor.

În ebraică, cimitir se spune bet kevarot (“casa mormintelor”) sau bet olam (“casa veşniciei”) sau, eufemistic, bet haim (“casa vieţii”). Pământul cimitirului este considerat îndeobşte sfânt, locul este inaugurat printr-o ceremonie de sfinţire şi este rezervat evreilor. Cimitirului i se acordă tot atâta cinstire ca unei sinagogi. Pe de altă parte însă, el este o sursă de necurăţenie rituală (tuma). Preoţii (cohanim) şi persoanele de obârşie sacerdotală nu au voie să intre în cimitir decât pentru a asista la înmormântarea unei rude apropiate al cărei doliu îl poartă. Cei care au intrat într-un cimitir trebuie să se purifice. În prezent, curăţirea se face în mod simbolic, prin spălarea mâinilor la ieşire. Cimitirul are deci un statut paradoxal, fiind în acelaşi timp un loc de sfinţenie şi o sursă de impuritate rituală.

Sarcina de a înfiinţa un cimitir evreiesc îi revine comunităţii şi este una din primele probleme pe care o comunitate proaspăt înfiinţată trebuie să le rezolve. Cimitirele evreieşti au fost în general cumpărate şi întreţinute din fondurile comunităţii şi tot comunitatea numea un comitet pentru administrarea lor. Mai recent, cimitirele s-au cumpărat de către comunităţi, sinagogi sau societăţi de înmormântare. S-au creat şi cimitire evreieşti particulare, destinate evreilor care nu puteau obţine loc la cimitirele gratuite.

Conform unui obicei ancestral, cimitirele trebuie să fie lipsite de orice podoabă de verdeaţă. Obiceiul s-a păstrat în vechile cimitire comunitare din Israel, cum sunt cele de la Safed, Tiberiada şi Hebron. În zilele noastre, înfrumuseţarea cimitirelor evreieşti cu plante şi copaci a devenit ceva obişnuit.

În mod tradiţional, la intrare era amplasată o clădire care servea drept capelă (ohel) şi, uneori, ca loc de pregătire a corpului pentru înmormântare (vezi Puritate rituală). Cimitirul este întotdeauna înconjurat cu un gard sau cu un zid.

Mormintele sunt aliniate pe rânduri. Legea evreiască prevede că între două morminte alăturate trebuie lăsată o distanţă de şase palme. În cazuri speciale, distanţa poate fi redusă la şase degete. La nevoie, corpurile pot fi suprapuse cu condiţia să se lase un strat de pământ de şase palme între ele. În unele cimitire, rândurile femeilor sunt separate de cele ale bărbaţilor. În altele, membrii unor comunităţi diferite sunt îngropaţi separat unii de alţii, de exemplu, aşchenazii de sefarzi. Uneori, locurile se ocupă în ordinea cronologică a deceselor; alteori, morţii sunt îngropaţi în mormântul familial; în fine, în unele cimitire ambele practici sunt valabile. În comunităţile tradiţionale, anumite rânduri erau rezervate rabinilor şi conducătorilor comunităţii. Exista, de asemenea, un rând aparte, în

general lângă gard, pentru sinucigaşi (cu excepţia celor consideraţi nebuni), pentru apostaţi şi pentru cei vinovaţi de grave încălcări ale Legii. Şulhan aruh spune că un om necinstit nu trebuie îngropat lângă unul cinstit. Numai un om evlavios poate sta alături de un alt om evlavios. De asemenea, duşmanii nu trebuie îngropaţi unul lângă altul.

Locul mormântului este marcat printr-o placă. La sefarzi, cu excepţia celor din Italia şi din alte câteva ţări occidentale, placa se pune de obicei culcată pe mormânt. La aşchenazii din diaspora, piatra se aşează vertical la capul mormântului. Rabi Iehiel Mihael Epstein, în al său Aruh ha-Şulhan (I.D. 364, 6), critică obiceiul unora de a ridica monumente funerare costisitoare şi extravagante. Plăcile trebuie să fie simple, spune el. În loc să cheltuiască banii pe monumente, familiile îndoliate ar face mai bine să-i dea de pomană, căci memoria celui decedat ar fi astfel mai bine slujită.

Cine intră într-un cimitir trebuie să se comporte decent. Nu se cade să mănânce sau să bea sau să studieze acolo. Animalele nu trebuie lăsate să pască în cimitir. De asemenea, nu se cuvine să treci prin cimitir doar ca să te plimbi sau ca să scurtezi un drum. Nu se poartă filactere (tfilin) sau o Sefer Tora la mai puţin de patru coţi de un mormânt, căci altminteri se consideră o batjocură faţă de morţi. Cum Tora nu poate fi respectată decât de cei vii, a împlini o miţva în cimitir înseamnă să le aminteşti morţilor că ei nu pot face la fel (Maimonide, Al .7., Evel 114, 13; Ş.Ar., I.D. 367-368).

În privinţa vizitelor la cimitir, obiceiurile diferă. Se merge, în general, la capătul celor şapte zile de doliu, la treizeci de zile de la înmormântare şi de aniversarea morţii (iarţait). Cu această ocazie, se spun psalmi şi rugăciuni pentru defunct.

În multe comunităţi, există obiceiul de a merge la cimitir în luna Elul, înainte de Roş Haşana, ca şi de 9 Av şi în ajun de Iom Kipur. Totuşi rabinii nu recomandă vizitele prea dese. De Lag-ba-Omer, unele comunităţi sefarde obişnuiesc să îngroape în cimitir cărţile sfinte şi alte obiecte de cult ieşite din uz. În trecut, se făceau pelerinaje la cimitir în vremuri de nenorocire. Atunci oamenii mergeau să se roage la mormintele unor persoane evlavioase, implorând mila divină (Taan. 16a; 23b; Maimonide, Hilhot Taanii 4, 18).

Evreii din Africa de Nord practică hilula — pelerinajul la mormântul unei persoane sfinte, al cărei suflet, se crede, poate influenţa existenţa celor vii. Cu acest prilej, se spun rugăciuni în care sufletul celui sfânt este implorat să intervină pe lângă Dumnezeu. Adeseori, se strânge o mare mulţime de oameni ca să participe la hilula. Se aprind focuri, se aşează lumânări pe mormânt şi se intonează rugăciuni. Ceremonia durează până noaptea târziu şi uneori ia un aspect festiv.

Potrivit tradiţiei, cine merge la cimitir după peste treizeci de zile de când n-a mai fost pe acolo trebuie să recite o binecuvântare în care afirmă că Dumnezeu este stăpânul vieţii şi al morţii, care ne va învia la o viaţă nouă în lumea cealaltă. Rugăciunea se termină cu formula: “Binecuvântat fii Tu, Doamne, care-i învii pe morţi.”

CINCI CĂRŢI ALE LUI MOISE, vezi PENTATEUH.

CINCI SPECII, vezi SPECII, CINCI.

CINCI SULURI

Ebr.: Hameş meghilot

Cele cinci cărţi biblice: Cântarea Cântărilor, Rut, Plângerile, Kohelet (Eclesiastul) şi Estera. Ele apar în această ordine, care corespunde ordinii cronologice a folosirii lor liturgice în cursul anului, în secţiunea Hagiografelor din Bibliile ebraice tipărite şi din manuscrisele aşchenaze. Cântarea Cântărilor se citeşte la sinagogă de Pesah, în luna Nisan; Rut se citeşte de Şavuot; Plângerile, de Tişa be-Av; Kohelet, de Sucot, şi Estera, de Purim. În manuscrisele sefarde şi în Bibliile masoretice cele mai vechi, anume codexul de la Alep şi cel de la Sankt Petersburg (Leningrad), aceste cinci cărţi apar în ordinea cronologică a redactării: Rut, în epoca Judecătorilor; Cântarea Cântărilor şi Kohelet, ambele atribuite lui Solomon, în epoca Regilor; Plângerile, după 586 î.e.n., anul distrugerii Primului Templu la care cartea face referire; Estera, în epoca persană sau elenistică. În Talmud (B.B. 14b), care le citează printre celelalte Hagiografe, fără să le considere o grupare aparte, ordinea este diferită: Rut, Kohelet, Cântarea Cântărilor, Plângerile şi Estera. Talmudul, de altfel, nu menţionează citirea lor în public, cu excepţia Cărţii Esterei. Reiese că gruparea celor cinci cărţi într-un corpus separat s-a impus ca urmare a folosirii lor liturgice, care apare menţionată pentru prima dată în tratatul minor Soferim (cca. sec. al VII-lea e.n.). Nu toate comunităţile citesc toate cele cinci suluri. În diaspora, Cartea lui Rut se împarte uneori în două, pentru a se citi câte o jumătate în fiecare din cele două zile de Şavuot. Soferim atestă o împărţire similară a Cântării Cântărilor pentru ultimele două zile de Pesah. Cartea Esterei (meghila) se citeşte în mod obligatoriu de pe un sul de pergament pe care textul a fost scris de mână, cu o pană de gâscă şi folosind o cerneală specială, în prezent, celelalte suluri sunt de obicei tipărite. Totuşi, unele comunităţi aşchenaze din Ierusalim citesc şi astăzi aceste cărţi, cu excepţia Plângerilor, de pe suluri de pergament manuscrise.

CIRCUMCIZIE

Ebr.: brit mila; literal: “legământul circumciziei”

Îndepărtarea totală sau parţială a prepuţului. În religia iudaică, se practică în a opta zi de la naşterea copiilor de sex bărbătesc, conform poruncii divine şi ca semn al Legământului dintre Dumnezeu şi urmaşii lui Abraham. Se practică de asemenea în cazul celor care se convertesc la iudaism pentru a marca intrarea lor în Legământ. Originea biblică a circumciziei se găseşte în Cartea Genezei: “Dumnezeu a zis lui Abraham: [...] Acesta este legământul meu pe care să-l păziţi între mine şi voi, şi sămânţa ta după tine: tot ce este de parte bărbătească între voi să fie tăiat împrejur. Să vă tăiaţi împrejur în carnea prepuţului vostru şi acesta să fie semnul legământului dintre mine şi voi, neam după neam [...] Astfel legământul meu să fie întărit în carnea voastră ca un legământ veşnic.” (Gen. 17, 9-13). Circumcizia trebuie operată asupra oricărui băiat: “fie că este rob născut în casă, fie că este cumpărat cu bani de la vreun străin” (Gen. 17, 12), fie că este “un străin, care va locui la tine [şi] va vrea să facă Pastele Domnului” (Ex. 12, 48). Biblia spune că “Abraham era în vârstă de nouăzeci şi nouă de ani când a fost tăiat împrejur în carnea prepuţului său. Fiul său, Ismael, era în vârstă de treisprezece ani când a fost tăiat împrejur în carnea prepuţului său” (Gen. 17, 24-25).

Pasajele narative ale Bibliei cuprind încă trei episoade legate de circumcizie. În cel dintâi, Sihem Hevitul vrea s-o ia în căsătorie pe Dina, fiica lui Iacob. Fraţii ei se opun: “Este un lucru pe care nu-l putem face să dăm pe sora noastră unui om netăiat împrejur, căci ar fi o ocară pentru noi” (Gen. 34, 14). În cel de-al doilea, Ţipora, nevasta lui Moise, “a luat o piatră ascuţită, a tăiat prepuţul fiului său”, când Domnul îl întâlnise pe Moise şi “a vrut să-l omoare” (Ex. 4, 24-25). Al treilea episod se găseşte în Cartea lui Iosua. Israeliţii tocmai trecuseră Iordanul şi pătrunseseră în ţara Făgăduinţei, când Domnul i-a zis lui Iosua: “Fă-ţi nişte cuţite de piatră şi taie împrejur pe copiii lui Israel a doua oară” (Ios. 5, 2).

Aceste relatări stau la baza diferitelor teorii savante care au încercat să descifreze originea circumciziei. Pentru tradiţionalişti, circumcizia este o poruncă divină, un semn al Legământului dintre Dumnezeu şi poporul evreu. Ipoteza lor este că motivaţia decretului divin ar fi deopotrivă igienică, de curăţenie, şi morală, simbolizând, după Filon, înfrânarea dorinţelor sexuale.

Criticii acestei teorii arată că circumcizia era răspândită la multe popoare antice încă dinaintea epocii lui Abraham. Ei sugerează diverse alte teorii ca motivaţie iniţială a acestei practici: ceremonii tribale de iniţiere şi semn de apartenenţă la un grup etnic anume; rituri magice, menite să-i protejeze pe bărbaţi de mânia zeilor; rituri bărbăteşti de fertilitate, practicate la vârsta pubertăţii. Oricare ar fi originea tăierii împrejur, ea a devenit semnul unui Legământ veşnic prin care Dumnezeu făgăduieşte: "ţie şi seminţei tale după tine, îţi voi da ţara în care locuieşti acum ca străin [...] în stăpânire veşnică" (Gen. 17, 8). Pe de altă parte, circumcizia inimii, termen utilizat în Deuteronom (10, 16; 30, 6) şi în Ieremia (4, 4) are semnificaţia unui Legământ spiritual, nu neapărat asociat cu proprietatea asupra ţării.

În vremea Macabeilor (vezi Haşmonei), circumcizia devine obiectul unei controverse aprige. Unii evrei se ruşinau, se pare, de acest ritual şi încercau să ascundă că erau tăiaţi împrejur. Pe de altă parte, regele seleucid Antioh IV Epifanes interzice circumcizia. Macabeii se răscoală împotriva lui Antioh şi ajung să-şi circumcidă coreligionarii cu forţa. Regele haşmoneu Ioan Hircanus obligă popoarele cucerite să se taie împrejur (Iosefus, Ant. XIII). În 132 î.e.n., împăratul roman interzice, la rândul său, circumcizia, provocând răscoala evreilor sub conducerea lui Bar Kohba.

Ritualul evreiesc al circumciziei cuprinde îndepărtarea completă a prepuţului (orla), dezvelirea totală a capului penisului (atară) şi luarea unei cantităţi minime de sânge (dam brit mila). Dacă sănătatea copilului permite, operaţia trebuie să aibă loc în a opta zi de viaţă. De exemplu, dacă pruncul este născut după apusul soarelui, luni seara, şi înainte de apus, marţi seara, circumcizia va avea loc în marţea următoare. Ea se execută de către un specialist (mohel), bine pregătit în acest scop şi care trebuie să fie evreu practicant. Ceremonia poate avea loc şi de Şabat şi de sărbători şi chiar de Iom Kipur. Totodată, ea poate fi amânată dacă pune cumva în pericol sănătatea copilului. Dacă, într-o familie, se întâmplă să moară doi băieţi în urma circumciziei, ceilalţi băieţi care urmează sunt exceptaţi de la această operaţie.

Legile care stabilesc diferitele aspecte ale circumciziei rituale sunt extrase direct din Biblie, din tradiţia orală şi din decretele rabinice. În plus, la ritualul de bază, s-au adăugat numeroase obiceiuri ivite de-a lungul timpului. În mod tradiţional, ceremonia are loc în prezenţa unui cvorum de zece bărbaţi adulţi (minian). În dimineaţa celei de-a opta zile, naşa ia copilul din mâinile mamei şi îl încredinţează naşului (sandac). Acesta duce copilul în încăperea unde va avea loc circumcizia şi îl încredinţează altui bărbat care îl aşează pe scaunul denumit "jilţul lui Ilie" (Kise şel-Eliahu). Un alt bărbat îl ia de pe acest jilţ şi i-l dă tatălui care-l pune pe genunchii naşului.

Circumcizia propriu-zisă nu durează decât câteva secunde. Pe vremuri, mohelul aspira sângele cu gura lui. În prezent, se foloseşte uneori un instrument în acest scop. Pruncul este încredinţat persoanei care-l va ţine (omed al ha-brahot) în timpul ceremoniei. În final, se rosteşte o binecuvântare specială asupra unui pahar cu vin şi copilul îşi primeşte numele evreiesc.

Circumcizia este practicată de toţi evreii, chiar dacă reformaţii preferă ca operaţia să fie efectuată de un medic în locul mohelului. Acesta din urmă este în general remunerat pentru serviciile lui, deşi

adeseori el dăruieşte întregul onorariu în scopuri caritabile. Circumcizia este, pentru bărbaţi, un element esenţial al convertirii la iudaism. Dacă viitorul convertit era deja tăiat împrejur, se ia numai o picătură de sânge ca simbol.

Instrumentele utilizate de mohel au o istorie foarte veche. Potrivit tradiţiei, cuţitul (izamel) este ascuţit pe ambele muchii. Scutul (maghen) este o lamelă metalică subţire, prin care se trece prepuţul înainte de incizie, pentru a proteja capul penisului şi a ghida cuţitul cu precizie în timpul intervenţiei. Uneori, înainte de circumcizie se foloseşte un stilet de argint pentru a detaşa prepuţul care tinde să adere la capul penisului.

În unele comunităţi, jilţul lui Ilie este scaunul ocupat de naş în timpul ceremoniei, alteori pruncul este aşezat pe el pentru scurt timp, înainte de începutul operaţiei. Tradiţia spune că profetul Ilie este poftit la toate circumciziile, deoarece într-o zi s-a plâns lui Dumnezeu, spunând: “copiii lui Israel au părăsit Legământul tău” (1 Regi 19, 10). Reproşul a fost interpretat ca o referire la părăsirea circumciziei rituale. Conform Zoharului, Dumnezeu ar fi răspuns: “Tu (Ilie) vei fi invitat de fiecare dată când copiii mei îşi vor tăia semnul acesta sacru în carnea lor... Şi aceeaşi gură care spune că Israel s-a lepădat de Legământ va mărturisi că ei respectă Legământul.”

Ceremonia este urmată de o masă festivă (seudat miţva). În unele epoci, banchetul se ţinea la sinagogă, obicei care se mai întâlneşte şi astăzi. Iudaismul nu a prescris niciodată circumcizia la femei.

CODIFICAREA LEGII, vezi LEGE, CODIFICAREA - II.

COHANIM, vezi PREOŢI.

COHEN, HERMANN

(1842-1918)

Filozof german, exeget al iudaismului. Fiu de cantor, studiază mai întâi la Seminarul teologic evreiesc din Breslau, apoi abandonează studiile rabinice pentru a se dedica filozofiei. În 1876, devine profesor de filozofie la universitatea din Marburg, unde va rămâne până la pensionarea sa, în 1912. Şi-a petrecut ultimii ani la Berlin, unde a predat la Liberal Hochschule fur Wissenschaft des Judentums.

Opera şi faima lui de filozof sunt legate de “şcoala de la Marburg”, grupare neokantiană al cărei animator a fost, ca şi de credinţa lui teistă în demnitatea omului. Sunt cunoscute de asemenea polemicile lui cu Treitschke şi alţi antisemiţi germani susţinători ai tezei că Talmudul şi legea evreiască au la bază o formă de rasism care-i exclude pe neevrei. Cohen a luat apărarea conceptului de popor ales, arătând că iudaismul îi are în vedere atât pe “indigeni” (Israel) cât şi pe “străini” (umanitatea în general), că idealul său religios ultim este unificarea umanităţii şi că evreii au fost aleşi tocmai pentru a realiza acest obiectiv de instaurare a împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ. Iniţial, etica ocupa un loc determinant în sistemul lui Cohen, iar Dumnezeu nu era decât o metaforă religioasă menită s-o consolideze şi să conserve universul. Mai târziu, atitudinea lui evoluează şi Cohen ajunge să considere religia şi credinţa în Dumnezeu ca esenţiale pentru izbăvirea individului.

Noile lui idei despre religie sunt expuse în special în Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (“Religia raţiunii începând de la izvoarele iudaismului”). În această carte, publicată la un an după moartea lui, Cohen afirmă că divinitatea nu este o ipoteză, ci o realitate. Raţiunea, cultura

umană şi tot ce-i este inerent omului nu sunt produsele gândirii lui, ci-şi au originea în Dumnezeu. Monoteismul iudaic, insistă el, evidenţiază atât unicitatea morală (Enzigheit) a lui Dumnezeu cât şi unitatea lui absolută (Einheit). Filozofia religioasă a lui Cohen devine astfel teocentrică: idealul omului trebuie să fie de a se strădui din toată inima să-l imite pe Dumnezeu şi să se apropie cât mai mult de sfinţenia divină. Omul poate realiza efectiv acest lucru, asociindu-se la proiectul divin, cu scopul de a desăvârşi opera Creaţiei. Dacă sarcina omului este de a unifica omenirea printr-un socialism umanitar, sarcina specială a poporului evreu este aceea de a grăbi era mesianică, slujind ca trimis al lui Dumnezeu pe pământ, trăind într-o comunitate model şi lucrând la realizarea dreptăţii sociale şi a păcii universale. Din această perspectivă, Cohen respinge sionismul, apreciind că accentuarea ideii naţionale vine în contradicţie cu idealul universalist al iudaismului.

În pofida modului lui de abordare etică şi liberală a iudaismului, Cohen integrează în sistemul lui şi respectarea poruncilor (miţvot), care, în viziunea lui, emană direct de la Dumnezeu şi pe care evreul are datoria să le accepte şi să le îndeplinească.

COMUNITATE EVREIASCA

Organizarea socială a evreilor ca popor de sine stătător datează de câteva mii de ani, cea mai veche structură de acest tip fiind clanul ebraic. O dată cu trecerea de la nomadism la modul de viaţă sedentar agricol şi o dată cu instalarea în cetăţi, căpeteniile acestor clanuri încep să se urbanizeze. În cadrul cetăţilor, administraţia şi justiţia erau conduse de Bătrâni. Cetăţile, la rândul lor, în Israelul antic, erau grupate în unităţi mai mari, teritoriale sau tribale.

Instituţiile guvernamentale autonome, inclusiv sinagoga, au început să se formeze, după toate probabilităţile, în perioada exilului babilonian. În acelaşi timp, în diversele ţări din diaspora, luau naştere modele comunitare autonome. Aceste instituţii îmbinau concepte moştenite din experienţa vechii statalităţi din Ereţ Israel cu diferite structuri sociale şi ideologice din ţările în care locuiau evreii. Sinagoga sau bet ha-kneset (“casa de adunare”) nu era doar un loc de rugăciune, ci şi centrul activităţilor comunitare; aici se aflau şcoala copiilor şi sala de studiu (bet midraş) pentru adulţi. Încă din sec. al II-lea î.e.n., evreii din Alexandria obţinuseră dreptul de a se organiza într-o breaslă, condusă după legile evreieşti de un consiliu propriu (gerusia). Ei aveau totodată dreptul de a-şi construi sinagogi şi de a trimite la Ierusalim impozitele datorate pentru întreţinerea Templului. În Imperiul roman, evreii aveau tribunale proprii după legea lor. Acest sistem a stat la baza unei autonomii juridice unice care a caracterizat comunitţile evreieşti timp de aproape douăzeci de secole şi a jucat un rol major în continuitatea vieţii evreieşti.

După distrugerea celui de-al Doilea Templu (70 e.n.), modul de organizare a comunităţilor evreieşti a suferit schimbări importante. Cele două mari centre ale vieţii evreieşti, Ereţ Israel şi, mai târziu, Babilonul se aflau sub conducerea unor autorităţi centrale. Patriarhatul şi Sanhedrinul deţineau această prerogativă în Ereţ Israel. În Babilon, după cucerirea musulmană, exilarhul, de obicei de descendenţă davidică şi în relaţii apropiate cu califul, se bucura de cea mai mare autoritate. Comunitatea babiloniană era condusă religios de un gaon iar viaţa de toate zilele a evreilor era reglementată de Halaha. Modul de viaţă al acestei comunităţi era specific iudaic, întemeiat pe sinagogi, tribunale, şcoli, instituţii filantropice şi băi rituale, care laolaltă constituiau un complex centralizat, aflat sub autoritatea exilarhului sau a gaonului. În nordul Africii şi în Spania, comunitatea

era condusă de un naghid (prinţ), titlu pe care, în Spania, urmaşii lui Maimonide l-au moştenit din tată în fiu timp de mai bine de două secole.

La aşchenazii medievali, comunitatea era condusă de autorităţi rabinice de primă mărime. Comunitatea sau congregaţia (kehila) era adeseori instalată într-un cartier anume al oraşului, uneori lângă castelul nobilului local care acorda protecţie evreilor. Şi aici, viaţa comunităţii se orânduia după Halaha. Ca şi în Babilon, exista o mulţime de instituţii care se ocupau de diferitele aspecte ale vieţii cotidiene. Comunitatea răspundea de strângerea impozitelor, atât cele impuse de autorităţile laice cât şi cele destinate nevoilor comunităţii înseşi. Existau societăţi şi fonduri speciale pentru răscumpărarea prizonierilor şi pentru întreţinerea călătorilor evrei aflaţi în trecere. Altele se ocupau de vizitarea bolnavilor sau a bătrânilor (vezi Bătrâneţe), de ajutorarea văduvelor, de înzestrarea fetelor sărace şi de organizarea înmormântărilor. Centrul vieţii evreieşti era sinagoga care îndeplinea o multitudine de funcţii, fiind în acelaşi timp, locaş de cult, loc de adunare, şcoală, tribunal şi chiar "sală de bal".

Comunitatea avea statute (takanot ha-kahal) alcătuind propria ei constituţie, la care se adăugau diferite ordonanţe şi decrete cu privire la viaţa de toate zilele (vezi takana), precum şi proceduri economice şi legi de reducerea cheltuielilor care reglementau vestimentaţia. Aplicarea legilor era de competenţa tribunalului (bet din) şi a adunării judecătorilor religioşi (daianim). În cazuri excepţionale, aceştia puteau să dicteze excomunicarea (herem) sau, încă şi mai rar (de pildă, în cazul delatorilor care puneau în primejdie comunitatea), pedeapsa capitală. Preşedintele comunităţii (parnas) era recunoscut de Biserică sau de autorităţile laice ca reprezentant oficial al evreilor. El sau rabinul local (vezi şi Rabinat, Mare) primea de obicei un titlu oficial, de exemplu, "învăţător al evreilor" (magister Judaeorum) sau "episcop al evreilor" (Judenbischof).

La începutul secolului al XIV-lea, centrul de greutate al iudaismului european s-a deplasat către Polonia, unde comunitatea dobândise o autonomie şi o putere fără precedent. Comunitatea dintr-un oraş mai mare putea să-şi exercite autoritatea asupra celorlalte din târgurile mai mărunte din împrejurimi, asumându-şi răspunderea pentru funcţionarea acestora. Aici, în această zonă polono-lituaniană, a apărut şi Consiliul celor Patru ţări (Vaad arba ha-araţot), puternică instituţie centralizată care a funcţionat ca un fel de parlament evreiesc.

În Imperiul otoman, autoritatea centrală revenea rabinului-şef, denumit "hahampaşa", care era recunoscut de Poartă ca reprezentant oficial al comunităţii evreieşti. Fiecare provincie a imperiului îşi avea propriul său şef-rabin, iar în Egipt, funcţia de hahampaşa a înlocuit-o pe aceea de naghid.

Acest model tradiţional a suferit transformări radicale o dată cu Emanciparea. Până la acea vreme, evreii nu aveau posibilitatea să iasă din comunitatea evreiască decât dacă se lepădau de credinţa lor. Din momentul însă în care evreul capătă drepturi civile, el devine membru al societăţii în sensul deplin al cuvântului, iar apartenenţa lui la comunitate nu mai este obligatorie, ci voluntară. În Franţa, Napoleon impune un nou cadru instituţional, împăratul convoacă un "mare Sanhedrin" la Paris şi, în 1807, obţine asentimentul acestuia asupra unor hotărâri de mare importanţă prin care iudaismul francez renunţa la autonomia sa şi devenea o "comunitate religioasă" supusă legislaţiei comune (vezi Sanhedrinul lui Napoleon). În schimbul drepturilor şi obligaţiilor civile pe care le dobândeau, unele organisme evreieşti nou-create se limitează de bună voie la funcţii strict religioase pe care se angajează să le asigure fără nici un ajutor din partea Statului (vezi Consistoriu).

În epoca modernă, evreii şi-au adaptat viaţa comunitară la noile condiţii ale vremii. În Statele Unite, de exemplu, apar noi forme de asociere, dar planul îndrăzneţ de a înfiinţa o kehila la New York (1908-1922) eşuează în cele din urmă. Multe organizaţii evreieşti, provenind din diverse curente ale comunităţii tradiţionale, sunt structurate pe o bază naţională şi dau adeseori dovadă de un aprig spirit de independenţă care le împiedică să coopereze eficient unele cu altele. Astfel, în SUA şi Canada, funcţiile rabinice sunt supervizate de asociaţii rabinice naţionale; totodată, există pretutindeni "organizaţii centrale" ale sinagogilor, chiar şi în Israel. Există, de asemenea, diverse organisme care se ocupă de educaţie şi de opere filantropice. În unele ţări ca Marea Britanie şi statele scandinave, asistenţa socială a preluat multe din sarcinile de bază ale comunităţii tradiţionale (de ex., îngrijirea bolnavilor şi a bătrânilor). Pluralismul general al societăţii se reflectă în pluralismul vieţii evreieşti, fiecare sinagogă sau centru comunitar evreiesc având tendinţa de a funcţiona ca o minicomunitate.

Comunitatea evreiască organizată (kehila) a suferit numeroase transformări şi vicisitudini de-a lungul veacurilor, dar vitalitatea ei de fond şi puterea ei de adaptare în ciuda dificultăţilor interne şi externe au jucat un rol determinant în dezvoltarea socială şi religioasă a poporului evreu.

CONFIRMARE

Ceremonie publică, specifică riturilor neortodoxe din mediul anglosaxon, în cursul căreia adolescenţii îşi declară ataşamentul la iudaism şi la comunitatea evreiască. Deşi termenul este împrumutat de la creştini, sensul confirmării este cu totul altul la evrei, deoarece iudaitatea nu se bazează pe declaraţii de adeziune. În limbajul comunităţilor conservatoare, tinerii care îndeplinesc confirmarea sunt numiţi ben sau bat Tora ("fiul" sau "fiica Torei").

Obiceiul a apărut la începutul sec. al XIX-lea în oraşele Westfaliei (actualmente în Germania), sub impactul cuceririi napoleoniene şi al Emancipării ulterioare a evreilor. Primii reformatori ai ritualurilor şi ai vieţii religioase evreieşti au considerat confirmarea ca un adaos la bar miţva, care reprezenta o schimbare tehnică de statut, involuntară şi adeseori insuficient înţeleasă. În contrast cu aceasta, confirmarea venea tocmai să exprime înţelegerea, consimţământul şi angajamentul personal.

În forma sa contemporană, confirmarea este de obicei o ceremonie colectivă la care participă băieţi şi fete la absolvirea unui ciclu de studii la şcoala religioasă a comunităţii. Ceremonia se desfăşoară în cadrul slujbei sinagogale de Şavuot, la care tinerii absolvenţi iau parte în mod activ şi creator. Formula confirmării a cunoscut o evoluţie treptată şi neregulată, suscitând două întrebări fundamentale: Care era rostul acestei noi ceremonii: să înlocuiască sau să completeze vechea bar/bat miţval Şi la ce vârstă trebuia celebrată? La acestea, s-au adăugat întrebări practice cu privire la modul, locul şi timpul de oficiere a ceremoniei: Individual sau în grup? Băieţi şi fete separat sau împreună? La şcoală, la sinagogă sau într-o altă sală publică? Şi dacă se oficia la sinagogă, trebuia oare să aibă loc în timpul slujbei obişnuite sau într-un moment aparte? La toate aceste întrebări, fiecare comunitate a răspuns în felul ei. În esenţă însă, una din principalele preocupări ale iudaismului din diaspora a fost de a face în aşa fel încât educaţia evreiască să nu se oprească la bar/bat miţva, adică la 12-13 ani, aşa cum se întâmplă deseori, ci să continue cel puţin câţiva ani, până la confirmare, care se celebrează de obicei la 15 ani.

CONGREGAŢIE, vezi KEHILA.

CONSERVATOR, IUDAISM, vezi IUDAISM CONSERVATOR

CONSISTORIU

Instituţie comunitară evreiască, sub controlul statului, înfiinţată de Napoleon I în 1808, cu scopul de a face din evreii francezi "cetăţeni utili". Cu un an înainte, împăratul convocase un "mare Sanhedrin", alcătuit din 71 de membri, după modelul Sanhedrinului antic, şi urmând să exercite o autoritate asemănătoare. Conform dorinţei împăratului, adunarea a recunoscut că evreii erau pe veci legaţi de latura religioasă a Legii lor, afirmând totodată că aspectele "politice" ale Torei îşi pierduseră valabilitatea deoarece evreii nu mai constituiau o naţiune. Noile reglementări, introduse cu acest prilej, prevedeau renunţarea la orice formă de autonomie legală evreiască. De asemenea, căsătoriile şi divorţurile evreieşti urmau să se efectueze numai după pronunţarea lor civilă. "Căsătoriile mixte" erau recunoscute conform legii civile, dar rabinii tradiţionalişti au obţinut concesia ca nici un rabin să nu fie silit să oficieze astfel de căsătorii. Pe termen scurt, în urma reglementărilor napoleoniene, evreii francezi au căzut sub incidenţa unor legi discriminatorii, cu consecinţe devastatoare pentru starea lor economică. Pe termen lung, reglementările au subminat fidelitatea faţă de tradiţie, stimulând asimilarea pe scară largă şi chiar apostazia. Evreii şi-au pierdut statutul lor naţional, fiind consideraţi în continuare numai ca o comunitate religioasă. Napoleon însuşi avea să declare iudaismul ca una din religiile oficiale ale Franţei.

Rabinatul, până atunci independent, şi structura comunitară vor fi de acum încolo eclipsate de organizarea la scară naţională a consistoriilor, termen preluat de la adunările Bisericii Reformate (calviniste). Sub autoritatea unui Consistoriu central cu sediul la Paris, alcătuit din "mari rabini" şi personalităţi laice, au luat fiinţă consistorii locale care urmau să reglementeze problemele diferitelor comunităţi evreieşti din fiecare departament teritorial. Aceste consistorii aveau sarcina de a întreţine sinagogile şi cultul public, de a cultiva patriotismul francez al evreilor, de a-i încuraja să se înroleze în armată, şi de a-i îndemna pe negustori să se reprofileze pe profesii "mai folositoare", cum ar fi agricultura. David Sintzheim, rabinul tradiţionalist din Strasbourg, care prezidase "marele Sanhedrin" napoleonian, fu numit mare rabin al Consistoriului central.

În 1844, se înfiinţează marele rabinat al Franţei şi, un an mai târziu, ia fiinţă un nou consistoriu regional în Algeria. Sub domnia lui Napoleon al III-lea (1852-1870) alegerile pentru Consistoriu au loc într-un cadru mai democratic. Se ajunge totodată la un fel de compromis cu ortodoxia, în urma căruia slujbele din templele aşchenaze şi sefarde devin mai sobre şi mai scurte. După ce în Franţa, are loc separarea Bisericii de Stat (1905), Consistoriul central şi filialele acestuia se transformă în organizaţii religioase voluntare, dar sistemul iniţial se menţine în Belgia şi în Luxemburg. Cu timpul, iau naştere numeroase comunităţi independente, în general ultraortodoxe, dar şi câteva liberale, şi însuşi Consistoriul central israelit al Franţei şi Algeriei se eliberează în bună măsură de formalismul său caracteristic după cel de-al doilea război mondial.

CONTROVERSE PUBLICE

Termen generic pentru dezbaterile publice în care reprezentanţii unor religii diferite încercau să se convingă unul pe altul de adevărul propriei religii sau să respingă atacurile la adresa acesteia. Flavius Iosefus relatează două asemenea dispute: una între evrei şi samariteni, care a avut loc la Alexandria în prezenţa lui Ptolemeu al VI-lea; cealaltă desfăşurată la Roma în faţa împăratului Caligula.

Cele mai celebre controverse au fost cele din Evul Mediu, când învăţaţii evrei erau siliţi să-şi apere religia în dueluri verbale cu diferiţi cărturari creştini şi evrei apostaţi. Dezbaterile aveau drept scop să demonstreze superioritatea creştinismului şi erau exterm de periculoase pentru protagoniştii evrei. Ei erau obligaţi să evite orice afirmaţie care ar fi putut trece drept sacrilegiu în ochii creştinilor, ceea ce le îngrădea foarte serios capacitatea lor de argumentare.

Prima mare dispută iudeo-creştină a fost organizată de Ludovic al IX-lea al Franţei în 1240. Evreii erau reprezentaţi de R. Iehiel din Paris şi alţi trei rabini, iar în fruntea creştinilor se afla Nicholas Donin, un evreu apostat care intrase în ordinul dominicanilor. Răstălmăcind şi deformând cu bună ştiinţă pasajele pe care le cita, Donin a prezentat Talmudul ca pe o scriere violent anticreştină. Rabi Iehiel a respins toate argumentele şi a dat în vileag toate inexactităţile adversarului său, dar deşi a făcut faţă cu cinste încercării, autorităţile au poruncit arderea tuturor exemplarelor Talmudului. Drept urmare, 24 de căruţe de cărţi — toate copiate de mână — au pierit în flăcări în anul 1242.

Cea mai vestită controversă este probabil cea dintre Nahmanide şi evreul apostat Pablo Cristiani, care a avut loc la Barcelona în 1263 şi a fost prezidată de regele Iacob I al Aragonului. Nahmanide a fost somat să combată patru afirmaţii lansate de Cristiani: 1. Talmudul recunoaşte că Mesia a venit. 2. Potrivit Bibliei, Mesia urma să fie muritor şi divin în acelaşi timp. 3. Mesia a suferit şi a murit pentru a răscumpăra păcatele omenirii. 4. De vreme ce Mesia a venit deja, toate legile Torei trebuie anulate. Conştient că-şi risca viaţa, Nahmanide a cerut încuviinţarea, care i s-a şi acordat, să atace fără înconjur toate cele patru probleme. În replica sa, Nahmanide a arătat cu îndrăzneală că religia creştină îşi rezema credinţa pe o educaţie riguroasă, întemeiată la rândul ei pe o dogmă deprinsă de la cea mai fragedă vârstă. Cu toate acestea, a spus el, ideea că Dumnezeu s-ar putea întrupa, luând chip de om, era împotriva oricărei logici. Relatând mai târziu confruntarea, învăţatul a povestit că regele l-a ascultat cu atenţie şi i-a dat la sfârşit o pungă cu trei sute de galbeni. Totuşi, în final, Nahmanide a trebuit să fugă din ţară, deoarece se manifestase ca un adversar al Bisericii.

Cea mai lungă dintre disputele de acest fel a avut loc la Tortosa, în Spania, şi a durat din 1413 până în 1415. În ea s-au înfruntat evreul apostat Geronimo de Santa Fe şi 22 de eruditi evrei, în rândul cărora se afla şi Iosif Albo. Dezbaterea s-a desfăşurat pe parcursul a 69 de întâlniri în prezenţa Curiei papale şi a contribuit la subminarea iudaismului spaniol, ducând la numeroase convertiri în rândul evreilor. În anii 1757-1759, s-au organizat două asemenea dezbateri în Polonia, în care rabini de frunte au fost chemaţi să apere iudaismul de acuzaţiile frankiştilor.

CONVERTIREA LA IUDAISM

Ebr.: ghiur

Convertirea la iudaism are loc atunci când un neevreu (definit în mod tradiţional ca o persoană născută dintr-o mamă neevreică) îmbrăţişează credinţa evreiască şi comportamentul religios aferent, parcurge ritualul convertirii şi este recunoscut ca membru deplin al poporului evreu de către un bet din (tribunal religios). Potrivit credinţei iudaice, neevreii care respectă cele şapte legi noahide îndeplinesc oricum poruncile esenţiale prescrise omenirii, aşa încât convertirea se referă la aceia care renunţă la identitatea lor religioasă şi etnică spre a-şi însuşi identitatea evreiască şi a urma legile Torei în calitate de ghere ţedek, “drepţi convertiţi”. Aceştia sunt menţionaţi alături de toţi drepţii şi credincioşii în rugăciunile zilnice şi comunitatea este îndemnată să le menajeze susceptibilitatea deosebită asupra acestui punct. Astfel, orice referire peiorativă la trecutul lor este strict interzisă.

Mai mult, evreii sunt ţinuţi să respecte porunca explicită a Leviticului (19, 34): “Să vă purtaţi cu străinul care locuieşte între voi ca şi cu un băştinaş din mijlocul vostru, să-l iubiţi ca pe voi înşivă.”

Procesul educativ care precede convertirea diferă în funcţie de epocă, de loc şi de nevoile aspirantului la convertire. Scopul procesului este de a asigura angajarea totală, definitivă şi în deplină cunoştinţă de cauză a acestuia şi integrarea lui în comunitatea evreiască. Aspiranţilor trebuie să li se predea anumite porunci majore şi minore. De asemenea, ei trebuie să fie preveniţi cu privire la prigoanele declanşate de-a lungul timpului împotriva poporului evreu şi la eforturile care au avut ca scop nimicirea lui. Trebuie totodată să li se spună că multe lucruri care le erau până atunci îngăduite, de exemplu să muncească de Şabat, le vor fi interzise în urma convertirii. De fapt, legea evreiască prescrie ca, mai înainte de orice iniţiere, să se încerce descurajarea aspirantului de la ideea de convertire. Această etapă este menită să-i îndepărteze pe cei care doresc să facă acest pas din motive nesincere: de exemplu, cei care urmăresc un avantaj material sau râvnesc la o anumită poziţie sau se convertesc de frică. O dată ce candidatul se dovedeşte hotărât, el va fi încurajat în dorinţa lui de a se converti.

Pentru bărbaţi, ritualul convertirii constă, în esenţă din circumcizie, care marchează intrarea în “Legământul lui Abraham” (în cazul celor deja tăiaţi împrejur, se practică o circumcizie simbolică, luând doar o picătură de sânge), şi din tevila, cufundarea completă într-o baie rituală sau orice altă apă desemnată în acest scop. Pentru femei, ritualul de bază este tevila. În vremea Templului, convertitul trebuia, în plus, să aducă o jertfă. Copiii convertiţi din ordinul părinţilor sau al tutorilor legali au libertatea de a repudia credinţa iudaică la majorat. În schimb, convertitul adult care se dezice de iudaism, întocmai ca evreii din naştere care-şi leapădă credinţa, continuă să fie considerat evreu şi se poate întoarce oricând la matca iudaică fără să aibă nevoie de o nouă convertire.

Convertirea are vechi rădăcini istorice la evrei. Conform tradiţiei midraşice, Abraham urmărea să-i convertească pe bărbaţi şi Sara, pe femei. Biblia se referă la “străinul care trăieşte între zidurile noastre” ca la o categorie specială de populaţie. Conform legii rabinice, străinul putea fi un gher ţedek, convertit, sau un gher toşav, străinul care locuia în ţară şi respecta legile lui Noe.

În vremurile biblice, cel mai strălucit model de prozelitism este Rut, străbunica lui David, cea care mărturisea: “Poporul tău este poporul meu şi Dumnezeul tău este Dumnezeul meu”. La sfârşitul sec. al III-lea î.e.n., Ioan Hircanus i-a silit pe edomiţi (idumeeni) să se convertească şi din rândurile lor s-au ridicat mai târziu unii dintre cei mai viteji apărători ai Ierusalimului împotriva romanilor. Multe secole mai târziu, o altă convertire în masă a fost aceea a kazarilor.

În epoca greco-romană, mulţi neevrei, nemulţumiţi de politeismul păgân, au descoperit în credinţa evreiască un răspuns la căutările lor, alăturându-se comunităţilor evreieşti tot mai numeroase din diaspora. Se spune că unii dintre cei mai mari învăţaţi ai antichităţii, ca Şemaia, Avtalion şi Rabi Akiva se trăgeau din convertiţi şi însuşi Onkelos, traducătorul Pentateuhului în aramaică ar fi fost un convertit.

Cu toate acestea, un curent — ce-i drept, minoritar — printre învăţaţii Talmudului se pronunţa împotriva convertirilor. Astfel, un amora spunea că prozeliţii sunt “la fel de greu (de suportat) ca o rană” (Iev. 47b). Această opinie reflectă cu siguranţă situaţia aparte a comunităţilor evreieşti într-o perioadă în care orice încercare de prozelitism se pedepsea cu maximă severitate. Există însă şi numeroase exemple în sens contrar, de laudă a convertiţilor şi a contribuţiei lor la dezvoltarea

poporului evreu, mergând până la recomandarea de “a nu închide uşile eventualilor prozeliţi”. Această ultimă atitudine precumpăneşte în literatura talmudică. S-ar părea chiar că divergenţele cu privire la acest subiect sunt mai puţin rezultatul unui demers filozofic cât al împrejurărilor predominante dintr-o perioadă sau alta.

Neevreilor care trăiau în proximitatea comunităţilor evreieşti, învăţătorii creştini le ofereau o credinţă rivală cu cea evreiască şi care nu necesita nici circumcizie nici acceptarea unui cod de legi restrictiv. Cu toate acestea, prozelitismul evreiesc a continuat până când creştinismul a devenit religia oficială a Imperiului Roman, când trecerea la iudaism a fost interzisă şi pedepsită prin moartea convertitului şi a celor care-l primiseră în rândul lor. La fel a procedat, câteva veacuri mai târziu, islamul cuceritor. Prozelitismul evreiesc a devenit de atunci încolo clandestin şi mult mai restrâns.

Literatura rabinică a fost nevoită să răspundă multor întrebări cu privire la statutul convertitului. El este considerat ca un nou-născut, fără nici o legătură cu familia sa anterioară. De asemenea, el este socotit ca membru al minianului, cvorumul de rugăciune, poate să conducă rugăciunea, poate sluji ca magistrat al tribunalului rabinic care judecă procesele civile şi, în general, este supus aceloraşi porunci ca şi ceilalţi evrei. Învăţaţii au stabilit că, atunci când se roagă, convertitul se va adresa şi el cu cuvintele “Dumnezeul nostru şi Dumnezeul părinţilor noştri”, “(...) căci o dată venit să se adăpostească sub aripile Prezenţei divine, nu mai există nici o diferenţă între noi; toate minunile săvârşite pentru noi au fost săvârşite şi pentru el”. Există totuşi unele restricţii: o femeie convertită nu se poate căsători cu un cohen (preot) şi un convertit nu poate fi uns rege al lui Israel.

În epoca modernă, mulţi neevrei au îmbrăţişat credinţa evreiască: unii, pentru că erau nemulţumiţi de credinţa lor iniţială; alţii, pentru a se căsători cu persoane de religie iudaică; alţii, în fine, pentru că doreau să fie înregistraţi ca evrei în documentele oficiale. În zilele noastre, indiferent de motivaţia gestului, pregătirea aspiranţilor este astfel concepută încât convertirea nu se acordă decât în momentul în care motivaţia religioasă este considerată ca autentică.

Imensa majoritate a convertirilor, în special în Statele Unite, unde mii de persoane se convertesc anual la iudaism, de regulă în vederea căsătoriei, este opera rabinilor reformaţi şi conservatori. Cei mai mulţi rabini reformaţi nu le pretind candidaţilor nici circumcizie nici baie rituală, ci un simplu program de studiu şi o ceremonie care pune accentul pe angajamentul convertitului de a împărtăşi credinţa poporului lui Israel şi de a îmbrăţişa religia şi cultura acestuia. Iudaismul reformat încurajează convertirea la iudaism în scopul stabilirii identităţii evreieşti a familiilor provenite din căsătorii mixte şi pentru a stimula creşterea demografică a poporului evreu, decimat în ultimul secol de genocid şi de un proces de asimilare masivă. În viziunea reformaţilor, convertiţii sunt pe deplin evrei, fără nici o restricţie în ceea ce priveşte dreptul la căsătorie sau în orice altă privinţă. În literatura reformată, convertiţii sunt adeseori menţionaţi sub denumirea expresivă de “evrei prin opţiune”.

Cu toate acestea, rabinatul ortodox refuză aproape în unanimitate să recunoască validitatea convertirilor efectuate în condiţii neortodoxe şi contestă evreitatea copiilor născuţi din mame convertite în acest fel. Solicitaţi să oficieze o slujbă religioasă, de pildă să căsătorească persoane astfel convertite sau, în Israel, să le înregistreze ca evrei (vezi evreu), rabinii ortodocşi cer de obicei reefectuarea convertirii după ritualul ortodox pe motiv că prima nu s-a desfăşurat conform Halahei, că rabinii care au efectuat-o nu au calitatea de a servi într-un bet din, că prozelitul nu intenţionează să ducă o viaţă ortodoxă sau nu a fost pregătit corespunzător.

În replică, rabinii conservatori susţin că ei urmează ritualul halahic al convertirii în modul cel mai riguros şi că multe dintre hotărârile luate în prezent de ortodocşi se constituie în noi takanot, care ţin mai mult de politică decât de legea evreiască fundamentală. Ortodocşii şi neortodocşii, fiecare din perspectiva sa, avertizează asupra pericolului unei eventuale dezbinări a poporului evreu asupra acestei chestiuni.

COPII

A aduce pe lume copii şi a le da o educaţie au fost întotdeauna la mare preţ în tradiţia iudaică. Versetul "Creşteţi şi înmulţiţi-vă!" (Gen. 1, 28) a fost socotit drept prima poruncă pronunţată în Biblie. Talmudul spune că omul fără copii este ca şi mort (Ned. 64b) şi consideră evitarea intenţionată a procreaţiei drept o crimă (Iev. 63b). Porunca fertilităţii este însă valabilă numai pentru bărbaţi şi se consideră împlinită atunci când unui om i se nasc doi băieţi sau un băiat şi o fată. Un bărbat nu se poate căsători cu o femeie sterilă decât dacă şi-a îndeplinit deja obligaţia de a procrea sau dacă are şi o altă nevastă considerată fertilă (Maimonide, M.T., Işut 15, 7). O pereche care nu are copii după zece ani de căsătorie trebuie să divorţeze. Dacă femeia este de vină, ea trebuie să renunţe la despăgubirea de bază, înscrisă în contractul de căsătorie, dar nu şi la eventualele compensaţii suplimentare dacă s-a prevăzut aşa ceva. Dacă bărbatul este steril, el va plăti toate sumele specificate în contractul de căsătorie (ibid. 15, 8). În prezent, divorţurile de acest fel sunt foarte rare. Sterilitatea era interpretată uneori ca rezultatul pedepsei biblice karet, prin care păcătosul era "tăiat" din rândul poporului.

Biblia spune că păcatele părinţilor vor cădea asupra copiilor "până la al treilea şi la al patrulea neam" (Ex. 20, 5). Rabinii însă au interpretat această prevedere ca fiind valabilă numai în cazul în care urmaşii stăruie pe calea păcatului ca şi părinţii lor (Ber. 7a). În schimb, faptele bune ale părinţilor sunt răsplătite în copii "până la al miilea neam" (Ex. 20, 5-6).

Ceremonia de şalom zahar, care are loc în prima vineri seară după naşterea unui băiat, îşi are originea în Talmud. Băieţilor li se pune nume cu ocazia circumciziei, iar fetelor, atunci când tatăl este chemat la Tora, la sinagogă, în prima săptămână după naştere. În ultimele decenii, unele comunităţi evreieşti din Occident au introdus o nouă ceremonie, simhat bat, prin care se sărbătoreşte naşterea unei fete.

Iniţierea în viaţa evreiască începe la o vârstă fragedă, când copilul începe să spună Şema şi binecuvântările şi să studieze ebraica şi Pentateuhul. Mişna spune că băieţii trebuie să înceapă să studieze Biblia la vârsta de cinci ani şi Mişna, la zece. De la treisprezece ani, încep să îndeplinească miţvot, iar de la cincisprezece, studiază Talmudul (Avot 5, 21; vezi Educaţie). În prezent, studiul Mişnei şi al Talmudului poate să înceapă chiar mai devreme. În trecut, fetele nu beneficiau de o educaţie sistematică, ci mai degrabă deprindeau obligaţiile religioase şi gospodăreşti acasă, pe lângă mame. Deşi copiilor nu li se cerea să respecte miţvot, băieţii ca şi fetele învăţau de mici anumite ritualuri, ca pregătire pentru majoratul religios (doisprezece ani la fete, treisprezece la băieţi). Conform tradiţei, fetele erau scutite de anumite practici şi ritualuri; de exemplu, nu purtau ţiţit, talit, tfilin etc. În mai toate comunităţile cu excepţia celor ultraortodoxe, aceste norme privind educaţia fetelor sunt pe cale să se schimbe. În prezent, fetele merg la şcoală aproape pretutindeni.

Potrivit Pentateuhului, copiii sunt datori să-şi cinstească (Ex. 20, 12) şi să-şi respecte (Lev. 19, 3) părinţii. A-ţi cinsti părinţii presupune să le asiguri hrana, băutura şi posibilitatea de a-şi satisface

nevoile personale. Respectul înseamnă să nu te aşezi pe scaunul părintelui tău şi să nu-l contrazici (Kid. 31b). Biblia (Deut. 21, 18-21) prevedea pedeapsa capitală pentru fiul neascultător, nerespectuos cu părinţii şi vinovat de grave fapte antisociale. Majoritatea învăţaţilor Talmudului consideră că, stabilind o astfel de pedeapsă extremă, Biblia nu urmărea neapărat aplicarea ei ad litleram, ci voia mai curând să-şi întărească dezaprobarea faţă de un asemenea comportament (Sanh. 71a). Într-un singur caz, copilul este îndemnat să nu-şi asculte părinţii şi anume dacă aceştia i-ar cere să se abată de la legea iudaică.

Copilul rezultat dintr-un incest sau dintr-un adulter este denumit mamzer. El nu se poate căsători cu un membru al comunităţii, ci numai cu un alt mamzer (Iev. 49a, vezi Nelegitimitate). Totuşi, el îşi păstrează calitatea de evreu şi Talmudul observă chiar că un mamzer învăţat într-ale Torei este mai demn de cinstire decât un preot fără învăţătură (Hor. 3, 8). Copiii născuţi în afara căsătoriei nu sunt afectaţi de nici o restricţie juridică.

În viaţa de toate zilele, căminul evreiesc tradiţional este axat pe copii şi pe educaţia lor. (Vezi şi Familie, Mamă, Părinţi şi copii.)

Copiii

> Cine lasă în urmă un fiu care se străduie întru studierea Torei nu va fi socotit drept mort.
>
> Părintele trebuie să-şi ţină făgăduiala făcută copilului dacă nu vrea să facă din el un mincinos.
>
> Omul fără copii răneşte chipul lui Dumnezeu.
>
> Fiecare copil vine pe lume cu binecuvântarea lui.
>
> Cine-şi deprinde fiul cu virtutea este ca şi nemuritor.
>
> Iubeşte-i pe toţi copiii tăi la fel şi nu face diferenţă între ei.
>
> Ce spune copilul pe stradă este ceea ce aude în casă.
>
> Copilul mic poate să-ţi strice somnul, copilul mare poate să-ţi strice viaţa.
>
> Lumea va fi izbăvită de meritele copiilor.
>
> Bogaţii nu au copii, ei au moştenitori.

COPII, RUGĂCIUNI ŞI SLUJBE PENTRU

A-i învăţa pe copii să-şi spună rugăciunile în fiecare zi este de multă vreme parte integrantă din educaţia religioasă, mai întâi acasă, apoi la şcoală. La evreii practicanţi, chiar şi copiii foarte mici învaţă scurte rugăciuni pe care le spun când se trezesc dimineaţa şi seara, înainte de culcare. Aceste texte cuprind de obicei o binecuvântare adecvată şi primele trei versete din Şema. La acestea se adaugă noi pasaje când copilul începe să meargă la şcoală. Atunci începe să spună dimineaţa Mode ani şi tot primul paragraf din Şema. În plus, băieţii care poartă ţiţit rostesc şi binecuvântarea corespunzătoare. Seara, se recomandă o versiune prescurtată a rugăciunilor de culcare pentru adulţi şi uneori, în încheiere imnul Adon olam (întreg sau prescurtat). La sefarzi, se permite ca un băieţel să

rostească tare un vers din slujbă în timpul liturghiei publice, iar la şapte ani, băieţii pot citi haftora de Şabaturile obişnuite. (Pentru comparaţie cu aşchenazii, vezi Anim zmirot).

De la jumătatea sec. al XIX-lea, iudaismul reformat a introdus slujbe prescurtate pentru copii, băieţi şi fete, în dimineaţa sau după amiaza de Şabat. Rugăciunile se spuneau în general în limba ţării, cu excepţia unor pasaje din Şema, din Alenu le-şabeah etc, care se recitau în ebraică. Cu timpul, practica s-a extins şi la conservatori şi cele două curente neortodoxe au început să editeze cărţi speciale de rugăciuni pentru "comunităţile copiilor" şi pentru taberele de vacanţă. Slujbele pentru copii sub treisprezece ani şi cele pentru adolescenţi au fost adoptate şi de unele comunităţi ortodoxe, în special anglofone, din Occident. Ele se ţin de obicei în timpul citirii Torei şi al slujbei suplimentare de Şabat şi de sărbători, rostul lor fiind acela de a-i obişnui pe tineri cu liturghia ebraică tradiţională. Cărţile de rugăciune prescurtate şi ilustrate pentru copiii mici au fost uneori editate şi sub patronaj ortodox. Noţiunea de slujbă pentru copii este practic necunoscută în Israel. O excepţie ar fi mişcarea sionistă religioasă de tineret Bene Akiva, care are în programul său obişnuit şi slujbe în dimineaţa de Şabat. Aceste slujbe, oficiate după normele ortodoxe moderne, au fost adoptate şi de unele ramuri ale mişcării din diaspora.

CORUPŢIE

Acţiune de mituire a unui funcţionar spre a-l influenţa. Biblia interzice bacşişurile, căci "darurile orbesc pe cei clarvăzători şi sucesc hotărârile celor drepţi" (Ex. 23, 8; Deut. 16, 19). Blestemul apasă asupra celui care acceptă să comită un omor în schimbul unei plăţi (Deut. 27, 25; cf. Ezec. 22, 12) şi Dumnezeu însuşi este zugrăvit ca respingând darurile (Deut. 10, 17).

Corupţia este aspru condamnată în literatura profetică şi hagiografică: "Căci Eu ştiu că nelegiuirile voastre sunt multe şi că păcatele voastre sunt fără număr: asupriţi pe cel drept, luaţi mită şi călcaţi în picioare la poarta cetăţii dreptul săracului" (Am. 5, 12). De asemenea, despre fiii lui Samuel se spune că, în loc să calce pe urmele tatălui lor, primeau mită şi judecau strâmb (1 Sam. 8, 3).

Talmudul şi Midraşul împărtăşesc aversiunea biblică faţă de corupţie. Judecătorii erau îndemnaţi să nu accepte daruri nici pentru a-l condamna pe vinovat ori pentru a-l achita pe nevinovat (Sifre la Deut. 16, 19; Ket. 105a). Dat fiind că "darul îi orbeşte pe clarvăzători", Talmudul socoteşte că judecătorul care ia mită riscă să-şi piardă vederea chiar la modul fizic (Pea 8, 9: Ket. 105a). În plus, se atrage atenţia judecătorilor să respingă chiar şi formele mai subtile, nepecuniare, de mituire. Astfel, amora Samuel a refuzat să participe la judecata unui om care-i întinsese mâna pentru a-l ajuta să treacă un râu. Chiar şi acceptarea unor onorarii egale de la ambele părţi era interzisă cu excepţia unui număr de cazuri bine stabilite.

Legea evreiască îl condamnă şi pe mituitor, bazându-se pe porunca Leviticului (19, 14): "Să nu pui înaintea unui orb nimic care-l poate face să cadă", în sensul că este interzis să împingi pe cineva în păcat (Maimonide, M.T., Hilhot Sanh. 23, 2; Şulhan Aruh, H.M. 9).

CORURI ŞI MUZICĂ CORALĂ

Evreii s-au remarcat ca muzicieni şi cântăreţi încă din antichitate. Multe pasaje biblice vorbesc despre cântecele leviţilor care înfrumuseţau slujbele publice din Sanctuar şi, mai apoi, din Templu, unde erau acompaniate de o orchestră. Câteva veacuri mai târziu, cultul mai auster, introdus de Regele Ezechia, continuă să acorde un loc important muzicii vocale şi instrumentale (2 Cron. 29, 25-30).

Termenul la-menaţeah (“pentru cel care dirijează”), care apare ca indicaţie la începutul multor psalmi, pare să indice existenţa unui dirijor al corului sau al orchestrei. Din alte pasaje biblice (1 Cron. 16,34 - 41; 2 Cron. 5, 13; 7, 6; 20, 21), reiese clar că psalmii din Halel făceau parte dintr-un repertoriu omagial festiv. Faima de cântăreţi a israeliţilor era răspândită până dincolo de hotarele ţării (Ps. 137).

Corul celui de-al Doilea Templu era exclusiv bărbătesc, iar candidatul care dorea să fie admis trebuia să parcurgă o pregătire intensivă şi să se conformeze unor norme muzicale foarte exigente. Corul era alcătuit din doisprezece membri, de vârste cuprinse între 30 şi 50 de ani, la care se adăugau voci mai tinere, cu condiţia să fie bine formate. Mişna (Tam. 7, 3-4) face referire la activitatea corului în ultimele decenii din existenţa Templului, subliniind competenţa lui profesională. Potrivit Talmudului (Suc. 50b-51a; Ar. 11a), slujbele de la Templu erau remarcabile mai mult prin muzica de cor, decât prin cea instrumentală. Totuşi, încă înainte de distrugerea Templului în 70 e.n., în sinagogi, cântecele credincioşilor începuseră să ia locul corurilor specializate, slujbele erau conduse de un cantor (hazari) şi acompaniamentul instrumental era interzis. De atunci şi până în sec. al XVII-lea (poate chiar mai târziu), slujbele au fost în general dirijate de un conducător al rugăciunii, asistat de doi meşorerimi (“cântăreţi”), un adult şi un băiat cu voce de soprană, această formă de muzică devenind regula general acceptată a cultului sinagogal (vezi Cantori şi muzică sinagogală; Muzică şi cânt).

Un prag important a fost depăşit la sfârşitul sec. al XVI-lea, când talentaţii muzicieni evrei din nordul Italiei au fost victimele Contrareformei catolice. Excluşi din cultura Renaşterii şi obligaţi să trăiască în ghetouri, ei au început să manifeste un interes creator pentru muzica sinagogală, găsindu-şi un aliat entuziast în Leon (Iehuda) din Modena, rabinul Veneţiei, care înfiinţase deja, pe la 1605, un cor la sinagoga din Ferrara, asigurându-i şi pregătirea corespunzătoare. Tehnicile lui de cânt polifonic, împrumutate din arta muzicală italiană, au pregătit calea pentru Solomon de Rossi, colegul evreu al lui Monteverdi, a cărui culegere, intitulată Cântecele lui Solomon (1622-1623), era o tentativă originală şi ambiţioasă de a reînvia vechea tradiţie a leviţilor. De Rossi a fost cel mai mare compozitor evreu al epocii premoderne. El a creat şi dirijat o serie de piese corale ebraice, dintre care se remarcă “poemele în canon” pentru două coruri pe opt voci, fără acompaniament instrumental, compoziţii care nu urmăreau să înlocuiască muzica tradiţională, ci să sporească strălucirea unor ceremonii religioase: nunţi, Şabaturi speciale şi alte asemenea ocazii festive. În secolele XVII-XVIII, tehnicile muzicale de pionierat, datorate lui De Rossi, au stimulat noi creaţii, în special, cantate şi piese corale ebraice, care apar în Provenţa, în comunitatea sefardă din Amsterdam şi în Italia. Unii dintre autorii acestor piese, precum Carlo Grossi din Mantova şi Louis Saladin din Avignon (Canticum hebraicum, cca. 1690), nici nu erau evrei.

În acelaşi timp, muzica de cor şi cantorală din Europa de Est a început să-şi extindă influenţa asupra aşchenazilor din Occident, cum erau cei din Amsterdam (cca. 1700), de exemplu. Formula tradiţională hazan-meşorerimi a rămas în vigoare până în sec. al XIX-lea, când cultul sinagogal a suferit schimbări radicale ca urmare a inovaţiilor introduse de iudaismul reformat. În Germania (1809-1818), Israel Iacobson modifică pentru prima dată normele halahice din moşi-strămoşi, învăţându-i pe corişti să interpreteze imnuri în stil luteran, cu acompaniament de orgă, tehnică preluată, sistematizată şi perfecţionată la scurt timp de către comunităţile reformate mai radicale din Europa Centrală (vezi Muzică şi cânt). Acest nou tip de slujbă abandona în mare măsură vechile melodii liturgice aşchenaze, folosind drept corişti chiar şi femei şi neevrei, precum şi muzică instrumentală şi compoziţii protestante şi sefarde. Modelul s-a răspândit curând în Statele Unite. În acelaşi timp, principalii compozitori de muzică sinagogală din sec. al XIX-lea, — Solomon Sulzer la

Viena şi Ludwig Lewandowski la Berlin —, adoptă o soluţie mai moderată, combinând metodele tradiţionale cu cele recente. Opera lor corală remarcabilă a influenţat în mod durabil nu numai slujbele liberale şi conservatoare, ci şi liturghia ortodoxă modernă.

Până nu de mult, noile compoziţii ebraice nu au avut nici un efect asupra reformismului radical, care renunţase la cantori, nici asupra hasidismului din răsăritul Europei, care condamna utilizarea corurilor profesioniste. Satirizate iniţial, "sinagogile cu cor" şi cu slujbe tradiţionale îmbunătăţite au cucerit lumea evreiască est-europeană de la începutul sec. al XX-lea. Mari cantori care erau totodată compozitori şi dirijori de cor, ca David Nowakowski din Odessa şi Abraham M. Berstein din Vilnius, au exercitat o influenţă vastă şi profundă. Neoortodoxia occidentală recunoscuse deja de mult nevoia unei estetici a cultului sinagogal şi a unor coruri bine pregătite. Mulţumită eforturilor lui Samson Rafael Hirsch, Israel Me-yer Japhet a reuşit să introducă liturghiile cu cor la Austrittsgemeinde din Frankfurt. Schimbări asemănătoare aveau loc, în acelaşi timp, la Paris şi în Marea Britanie.

În Statele Unite, comunitatea ortodoxă sefardă Şeerit Israel a fost cea dintâi care şi-a creat un cor sinagogal în 1818. Ulterior, până la începutul sec. al XX-lea, muzica de cor s-a dezvoltat mai ales din iniţiativa marilor temple reformate. Acestea şi-au comandat "slujbe de Şabat" la o serie de compozitori de renume mondial ca Ernest Bloch, Darius Millhaud, şi Joseph Achron, deşi unii dintre muzicienii proprii (Edward Stark, Lazar Saminsky şi Abraham Wolf Binder) au militat pentru o întoarcere la formula tradiţională, cu cantor şi cor. Ortodoxia americană a înregistrat şi ea unele îmbunătăţiri corale şi muzicale graţie unor cantori compozitori şi dirijori de cor ca Joseph ("Iosele") Rosenblatt, Zavel Zilberts şi Samuel Malavsky, ultimul fiind vestit pentru corul familial pe care şi-l crease alături de cei doi fii şi cele patru fiice ale sale. Unele comunităţi reformate americane continuă până în ziua de azi să angajeze cântăreţi neevrei, ocolind formele tradiţionale de rugăciune. Sinagogile conservatoare din Statele Unite s-au raliat tot mai mult exemplului reformat, organizând coruri "mixte" şi îngăduind acompaniamentul de orgă la slujbele de Şabat şi de sărbători. Comunităţile ortodoxe de pretutindeni sunt împotriva cooptării femeilor în corul sinagogal. De Şabat şi în zilele de sărbătoare, aşchenazii ca şi comunităţile spaniole şi portugheze din Londra şi New York fac apel la coruri bărbăteşti profesioniste. În Israel şi în alte ţări, coruri sinagogale lărgite dau deseori concerte cantorale, care atrag un public entuziast şi numeros.

COSTA, URIEL DA

(1585-1640)

Raţionalis şi liber-cugetător. Pe numele său de botez Gabriel Da Costa (sau Acosta), s-a născut la Oporto (Portugalia) dintr-o familie de marani. Studiază dreptul canonic şi primeşte o slujbă modestă în Biserica catolică, apoi se dezice de doctrina creştină şi, după ce citeşte Biblia ebraică, hotărăşte să se întoarcă la iudaismul strămoşilor. În jurul anului 1615, Da Costa se refugiază la Amsterdam împreună cu mama şi cei patru fii ai săi, toţi foarte bucuroşi de a-şi putea practica pe faţă credinţa evreiască. Cu toate acestea, după un an sau doi, Da Costa intră în conflict cu rabinatul sefard din Amsterdam. Concepţia lui "biblică" despre iudaism, care nu ţine seama că evoluţia halahică, îi stârneşte împotriva lui pe rabinii comunităţii olandeze pe care Uriel îi tratează în batjocură de "farisei". Rabinii, partizani ai unei discipline rigide, se tem de reacţia autorităţilor protestante locale faţă de acest neconformist şi, 1a rândul lor, îl etichetează drept scandalagiu. Cartea Examen dos tradicoens phariseas confer idas cot a ley escrita (1624), în care Da Costa critică doctrina şi practicile rabinice, atacă "ritualismul" şi pune sub semnul întrebării nemurirea sufletului îi ofensează pe liderii

sefarzi care poruncesc arderea ei imediat după apariţie. Autorul este excomunicat şi rămâne sub pedeapsă până în 1633 când, nemaiputând îndura izolarea, se supune rabinatului. Reintegrat în societate, dar nepocăit în sinea lui, va trece curând de la respingerea legii orale la o viziune deistă a Bibliei, cale pe care va merge mai târziu Spinoza. Într-o emoţionantă autobiografie în latină, publicată mult după moartea lui, Da Costa mărturiseşte: "Am început să mă întreb dacă legea lui Moise trebuia socotită ca fiind legea lui Dumnezeu şi am ajuns la concluzia că nu era decât o născocire omenească" (Exemplar humanae vitae, 1687). Astfel de concepţii eretice, la care se adaugă lepădarea practicilor religioase, duc la reizbucnirea conflictului cu rabinatul şi la o nouă excomunicare (1633-1640). După şapte ani de ostracizare, care se aplica în egală măsură şi familiei lui, Da Costa îşi retractează ereziile, dar umilinţele la care este supus, în special cele 39 de lovituri de bici ce i se administrează în sinagoga din Amsterdam, îi distrug moralul şi îl împing la sinucidere. Intelectualii de mai târziu îl vor idealiza, văzând în el un "erou al conştiinţei" şi un pionier al luptei împotriva intoleranţei religioase.

CREAŢIE

Originea universului, descrisă în primele două capitole ale Genezei şi care, în forma sa conceptuală, graţie interpretărilor rabinice, mistice şi filozofice, a devenit unul din stâlpii ideologici ai iudaismului.

I. Biblia

Scrierile sfinte ebraice, influenţate pare-se de modele mesopotamiene, încep prin două naraţiuni ale Creaţiei. În cea dintâi, Dumnezeu creează universul în şase zile şi se odihneşte în cea de-a şaptea (Gen. 1, 1-2, 4). Cele şase zile ale Creaţiei sunt repartizate astfel: trei zile, în care Dumnezeu făureşte lumina, ziua şi noaptea, cerul şi pământul, mările şi vegetaţia, şi alte trei, în care face corpurile cereşti, precum şi toate vietăţile pământului, apelor şi văzduhului. Activitatea fiecăreia dintre zilele Creaţiei se încheie cu cuvintele: "Şi Elohim a văzut că lucrul acesta era bun. Astfel a fost o seară şi apoi a fost o dimineaţă (...)" Ultimul act al Creaţiei, naşterea speciei umane în ziua a şasea, este vestit de un cor îngeresc fără identitate precisă: "Să facem om după chipul nostru, după asemănarea noastră!" (Gen. 1, 26). Dumnezeu a făcut atunci bărbatul şi femeia, i-a binecuvântat şi le-a zis: "Creşteţi, înmulţiţi-vă, umpleţi pământul şi supuneţi-l. Stăpâniţi peste peştii mării, peste păsările cerului şi peste toate vieţuitoarele care se mişcă pe pământ!" (1, 28). După ce a isprăvit cu Facerea, Dumnezeu s-a oprit din lucrul său în cea de-a şaptea zi, pe care a binecuvântat-o şi a declarat-o sfântă (2, 2-3).

Cea de-a doua naraţiune a Creaţiei (Gen. 2, 4-24) debutează prin descrierea pământului arid, umezit de ape izvorâte din adânc. În acest cadru, Dumnezeu îl face pe om din ţărână şi-i dăruieşte viaţă cu ajutorul suflării sale. Apoi, Dumnezeu făureşte femeia dintr-o coastă a bărbatului şi amândoi sunt instalaţi în grădina Edenului, "ca s-o lucreze şi s-o păzească" (Gen. 2, 15). Cele două versiuni diferă în foarte multe privinţe, de pildă: 1) numele sub care apare Dumnezeu; 2) ordinea făuririi plantelor, vieţuitoarelor şi omului; 3) modul în care sunt făcuţi bărbatul şi femeia; şi 4) menirea existenţei lor (cf. 1, 26-28 şi 2, 7.15.22; vezi şi Evoluţionism).

II. Paralele în Orientul Mijlociu

Povestea biblică prezintă asemănări de tematică şi terminologie cu o serie de prototipuri cunoscute din antichitatea Orientului Apropiat. În cosmogonia egipteană, de exemplu, primul om este făurit după chipul zeului care-i dă viaţă. De asemenea, regii mesopotamieni erau descrişi drept fiinţe după

“chipul” şi “asemănarea” divinităţii. În epopeea babiloniană Enuma Eliş, despărţirea apelor de văzduh duce la formarea pământului şi cerului, ordinea Creaţiei fiind aceeaşi ca în Geneză: cerul, pământul, astrele, omul, urmate de repausul divin. Facerea omului din lut îşi află paralele în epopeea babiloniană a lui Ghilgameş. În mod similar, marile animale marine ale Genezei (1, 21) au fost interpretate ca ecouri demitologizate ale războiului primordial dintre aceşti monştri (în calitate de simboluri ale haosului) şi zeii creatori din literatura cosmogonică babiloniană. Dar, spre deosebire de naraţiunile similare ale zonei, Geneza biblică respinge politeismul în favoarea unui Creator unic, atotputernic şi acordă un rol de frunte omului, care nu mai apare drept un simplu capriciu al zeilor, ci primeşte o menire precisă, de stăpân al lumii.

III. Literatura rabinică

În epoca rabinică, în special în timpul tanaimilor, actul Genezei (maase be-reşit) era văzut ca o operă sistematică şi ca o taină care nu trebuia expusă public, dar nu era încă obiect de speculaţii metafizice (Hag. 2, 1). De ce povestea Genezei începe cu litera bet (cf. ebr.: Bereşit, “La început”), s-au întrebat rabinii. Şi tot ei au răspuns: “După cum litera bet este închisă pe trei laturi şi deschisă doar într-o singură direcţie, drept în faţă, tot astfel voi nu aveţi căderea să cercetaţi ce a fost înainte de Creaţie, ci doar timpul însuşi al Creaţiei” (T. I. Hag. 77c). Rabi Akiva susţine într-o dezbatere că Geneza apare din neant (creatio ex nihilo), combătând ereziile gnostice şi dualiste care afirmau că materia fizică existase dinainte şi dintotdeauna şi că nu Dumnezeu singur făurise lumea, ci îngerii (Gen. R. 1, 14). Midraşul spune că “înainte de Geneză, n-a existat decât Cel Sfânt, binecuvântat fie el, împreună cu numele său” (Pirke de-Rabi Eliezer 10). Rabi Abahu şi alţi înţelepţi credeau în existenţa unor Creaţii succesive, lumea aceasta fiind numai una din mai multe pe care Dumnezeu le făurise (Gen. R. 3, 7, 9 şi 9, 2).

Înţelepţii au avansat diferite ipoteze ca răspuns la problema ridicată de text, unde Creaţia luminii apare ca primul act al Genezei, deşi soarele a fost creat abia în cea de-a patra zi. Potrivit uneia din teoriile propuse, astrele ar fi fost făurite încă din prima zi, dar nu au apărut efectiv decât în ziua a patra. Alţii au susţinut că lumina din ziua întâi a fost pusă deoparte pentru drepţi în perspectiva generaţiilor rele ce aveau să urmeze în vremea potopului şi a Turnului Babel (Hag. 12a). Facerea lumii fizice o dată isprăvită, Dumnezeu nu s-a odihnit (Gen. R. 11), implicându-se în “lucrarea drepţilor şi a răilor” din lume şi bizuindu-se pe oameni ca “parteneri la opera Creaţiei” (Şab. 10) spre a duce această sarcină la bun sfârşit. Rabinii au introdus în liturghia de dimineaţă expresia acestei credinţe în continuarea actului de creaţie divină, arătând că Dumnezeu, “în mărinimia lui, reînnoieşte zilnic, neîncetat, lucrarea Creaţiei” (vezi şi Isa. 43, 19). La sfârşitul epocii amoraimilor, se remarcă o influenţă mitologică elenistică, opreliştea împotriva speculaţiilor metafizice slăbeşte întrucâtva şi dezbaterile cosmologice cunosc o oarecare dezvoltare (B.B. 74b)

IV. Cabala

Cabala, cu alte cuvinte, tradiţia mistică evreiască, subliniază faptul că Dumnezeu nu poate fi cunoscut în afara relaţiei sale cu lumea creată de el. Deoarece Dumnezeu este En Sof, “Infinitul” ascuns şi impenetrabil, Creaţia presupune trecerea lui de la o prezenţă ocultă la una manifestă (prima “emanaţie" divină), care nu poate fi descrisă decât de o manieră aproximativă sau simbolică.

Libera hotărâre a lui Dumnezeu de a se manifesta în lume sub forma Genezei rămâne o taină veşnică, de nepătruns. De altfel, chiar primul act creator a reprezentat oare o “ieşire” în lumea exterioară ori,

dimpotrivă, o retragere a lui En Sof în sine însuşi? Voinţa creatoare a lui Dumnezeu a coexistat în permanenţă cu En Sof sau a apărut o dată cu emanaţia propriu-zisă? Şi atunci, se poate oare spune că întreg procesul creator îşi are originea într-un act intelectual, "gândire pură", şi nu într-unui de voinţă? Trebuie oare să admitem că primul pas al lui Dumnezeu pe calea manifestării sfidează orice definire calitativă şi poate fi descris doar ca "neant" (ain)? Puterea lui En Sof este totuna cu cele zece sefirot, stadiile emanaţiilor divine, ori, dacă nu, prin ce diferă ea de acestea? Cosmologia cabalistică a lui Isaac Luria pomeneşte de o "spargere a vaselor", în urma căreia scânteile luminii primordiale s-au revărsat asupra sefirot inferioare şi trebuie să revină la locul lor printr-o îndreptare mesianică a ordinii cosmice (tikun).

Învăţăturile şi terminologia Cabalei sunt în mare măsură împrumutate din filozofia medievală neoplatonică şi aristotelică, dar meritul deosebit al misticii cabalistice a constat în impulsul ei religios care a permis integrarea acestei filozofii în izvoarele evreieşti tradiţionale.

V. Filozofia

Cel dintâi reprezentant al filozofiei teologice evreieşti, Filon din Alexandria (cca. 25 î.e.n. - 40 e.n.), a încercat să împace doctrina greacă a Genezei, bazată pe o materie veşnică, preexistentă, cu naraţiunea biblică a creaţiei ex nihilo prin intermediul unui logos acţionând ca mijlocitor între Dumnezeul pur spiritual şi lumea materială creată. În sec. al X-lea, Saadia Gaon a avansat o altă explicaţie, susţinând că lumea fusese creată în timp, pornind de la nimic şi cu totul izolată de Creatorul ei. Un secol mai târziu, neoplatonicieni ca Isaac Israeli şi Solomon ibn Gabirol au postulat eterna "emanare" a materiei primordiale din libera putere creatoare a lui Dumnezeu. Nici unul dintre filozofii evrei medievali nu era pregătit să accepte teza aristotelică a veşniciei materiei. După Maimonide, problema creaţiei ex nihilo, fără să aibă o însemnătate decisivă pentru credinţa religioasă, reprezenta totuşi punctul de vedere evreiesc admis, întrucât teoria platoniciană a Creaţiei nu fusese încă demonstrată în mod convingător. În ale sale Hilhot iesode ha-Tora, Maimonide susţine că pământul este situat în centrul universului şi înconjurat de sfere concentrice, nemateriale şi "inteligente". Încă de la începutul lucrării, filozoful afirmă că Fiinţa Primă a dat naştere tuturor lucrurilor care nu există decât în virtutea Fiinţei Sale adevărate (M.T., Iesode ha-Tora 1,1-3). Levi ben Gherşom şi Hasdai Crescas combat teza lui Maimonide, primul susţinând că doctrina unei materii veşnice, amorfe, se regăseşte în Tora (vezi Ps. 104; Iov 38), celălalt invocând ambiguitatea dintre veşnicia universului şi începutul său în timp.

Cei mai mulţi gânditori evrei moderni contestă înţelegerea literală, fundamentalistă a cosmogoniei biblice. Cu toate acestea, un gânditor ca Solomon Steinheim (sec. al XIX-lea) preferă să creadă într-un Dumnezeu al revelaţiei decât într-un Dumnezeu al raţiunii, pentru că, spune el, acesta din urmă n-ar putea fi un creator, ci numai un organizator. Pentru Franz Rosenzweig, credinţa în Geneza biblică şi în Revelaţie sunt interdependente. Experienţa dragostei divine se întemeiază pe faptul că Dumnezeu, a cărui dragoste este vestită omenirii, este totodată şi Creatorul de care atârnă existenţa omului. Martin Buber vedea în Creaţie "comunicarea dintre Creator şi creatură" şi în om, partenerul lui Dumnezeu, chemat să completeze actul creaţiei şi să declanşeze astfel Izbăvirea. Gândirea religioasă evreiască a interpretat Creaţia ca procesul de regenerare a vieţii, depăşind contradicţiile ei interne şi caracterul ei compozit şi redescoperind astfel unitatea ei şi ordinea ei de sorginte divină.

Creaţia lumii după Geneza 1

Ziua întâi: lumina, ziua şi noaptea

Ziua a doua: cerul

Ziua a treia: pământul, mările şi vegetaţia

Ziua a patra: corpurile cereşti

Ziua a cincea: vietăţile mării şi văzduhului

Ziua a şasea: vietăţile pământului şi specia omenească

CREDINŢĂ

Credinţa absolută este un concept care nu poate fi dovedit de raţiunea omenească. Termeni eraici ebraici emuna şi bitahon trimit la aspecte diferite ale credinţei: emuna este "credinţa" în înţelesul ei tradiţional, în timp ce bitahon înseamnă "încredere". Acesta este sensul biblic al lui bitahon care exprimă astfel perfect atât ideea de credinţă în Dumnezeu cât şi pe aceea de încredere în împlinirea făgăduielilor lui. În sursele antice, emuna nu însemna a crede în existenţa lui Dumnezeu, lucru de la sine înţeles. În Biblie, emuna apare în contexte diferite. Radicalul din care provine, acelaşi cu al cuvântului "Amen", avea înţelesul de "a fi ferm, solid": "Şi s-au temut de Domnul şi au crezut în Domnul şi în robul său Moise" (Ex. 14, 31) sau "Cel drept va trăi prin credinţa lui" (Hab. 2, 4).

Credinţa în Dumnezeu în accepţiunea de "încredere" este fundamentală în religia biblică, deoarece majoritatea întâlnirilor omului cu Dumnezeu se încheie prin făgăduieli pe termen foarte lung. De exemplu, patriarhilor săraci şi fără urmaşi li se cere să creadă că vor da naştere unui popor numeros, stăpân pe propria lui ţară. Mesajul divin la fiecare generaţie biblică este îndreptat în principal spre viitor. Iată de ce, în vremea întemeietorilor, important era nu atât să stabileşti dacă Dumnezeu s-a arătat într-adevăr într-un moment sau altul din trecut ori dacă el există undeva în prezent, ci mai curând să ştii dacă te poţi baza pe făgăduielile lui cu privire la viitor. Pentru aceasta este nevoie de încredere, de o certitudine permanentă în ceea ce priveşte bunătatea funciară, statornicia şi consecvenţa celui ce promite. Biblia nu se referă nicăieri cu claritate la însemnătatea credinţei în sens cognitiv de "a crede că" un lucru este adevărat şi anume de a crede că există Dumnezeu. Aceasta nu pentru că o asemenea credinţă cognitivă n-ar juca nici un rol în iudaism; dimpotrivă, "a crede în" îl presupune pe "a crede că". Nu te poţi încrede în Dumnezeu dacă nu crezi în existenţa lui. Biblia nu insistă asupra lui "a crede că" pur şi simplu deoarece nu era nici un dubiu la acest capitol. Prezenţa divină ca realitate vie şi palpabilă era un lucru de la sine înţeles.

Profeţii îi mustră cu asprime pe aceia care, deşi recunoşteau existenţa lui Dumnezeu, contestau preocuparea lui pentru oameni (Ps. 94, 7) sau dreptatea rânduielii sale (Ezec. 18, 23; Mal. 2, 17; 3, 14). Lucrul cel mai important pentru ei era de a şti în ce fel de Dumnezeu trebuie să crezi şi care sunt consecinţele ce decurg de aici. A crede că Domnul, Dumnezeul tău, "te-a scos din ţara Egiptului" (Ex. 20, 2) înseamnă că el intervine în treburile omeneşti. "Domnul este Dumnezeul nostru, Domnul este unic" (Deut. 6, 4) revine la a spune că idolatria şi politeismul sunt nişte biete minciuni. De aici, afirmaţia rabinilor potrivit căreia "cel ce neagă idolatria cunoaşte toată Tora" (Sifre la Deut. 28). Rabinii subliniau nu atât importanţa "credinţei" ca atare ori forţa izbăvitoare a dogmei, cât mai

curând consecinţele dezastruoase ale negării credinţelor fundamentale. Ei vorbeau de kofer be-ikar ("cel care neagă rădăcina", adică credinţa în unicitatea lui Dumnezeu) şi arătau în Mişna (Sanh. 11, 1) că următoarele categorii vor fi excluse de la viaţa de apoi: cei care neagă învierea, cei care contestă originea divină a Torei (şi deci Revelaţia divină) şi apicoreţii care resping credinţa în Providenţă, ca şi pe aceea în răsplată şi pedeapsă (vezi Erezie). Mai mult decât atât, rabinii au atribuit frecvent diverse abateri de la Lege unei lipse de credinţă din partea păcătosului (Sanh. 38b).

Ansamblul global de credinţe şi practici care poartă numele de iudaism se reazemă pe anumite ipoteze cognitive, în lipsa cărora toată structura s-ar nărui. Iudaismul însă nu cunoaşte conceptul de cateheză, potrivit căruia există o eficacitate spirituală proprie în faptul de a afirma credinţa în sine.

În Evul Mediu, evreii s-au confruntat cu ateismul şi, extinzând teismul, au folosit cuvântul emuna pentru a afirma credinţa în Dumnezeu. Se făcea de acum deosebirea între emuna şi bitahon, pentru a arăta că existenţa lui Dumnezeu precede conceptul de încredere. Filozofii evrei au dezbătut atunci principiile fundamentale ale iudaismului. Moise Maimonide (1135-1204) a fost cel dintâi care a formulat un crez al iudaismului, alcătuit din 13 articole de crez care urmau să constituie criteriile de apartenenţă pentru membrii comunităţii lui Israel şi să le asigure astfel un loc în lumea de apoi.

Controversele în jurul crezului lui Maimonide au influenţat dezvoltarea filozofică a iudaismului în următoarele trei secole. Ele au permis clarificarea conţinutului acestor credinţe fundamentale, au ajutat la rafinarea conceptelor componente în direcţia unei analize raţionale şi au servit la eliminarea unor elemente populare. Ele au slujit totodată la definirea iudaismului în raport cu creştinismul şi islamul.

Dintre adversarii lui Maimonide, puţini se îndoiau că unul sau altul din cele 13 articole ar face parte într-adevăr din iudaism. Altele erau problemele ridicate de ei, de exemplu: Se poate spune că un ansamblu de doctrine din cadrul iudaismului este mai important decât altul (Abravanel)? Dacă un om, să zicem, respingea unul din cele 13 articole, îşi pierdea oare astfel locul în lumea de apoi (Ibn Daud)? Toate cele 13 articole sunt în egala măsură fundamentale, astfel încât contestarea unuia dintre ele ar face să se prăbuşească iudaismul în ansamblu (Albo)? Şi nu se omiseseră oare unele principii însemnate cum ar fi liberul arbitru?

Rabinii identificaseră deja în Şema (Deut. 6, 4) şi în prima afirmaţie a Decalogului (Ex. 20, 2) un apel la acceptarea "jugului ceresc" (Ber. 2, 2), care presupunea din partea individului o totală supunere în faţa autorităţii divine. Maimonide desprindea de aici o poruncă de a crede în existenţa lui Dumnezeu. Printr-un raţionament pur logic, Hasdai Crescas obiectează că nu se poate vorbi de poruncă decât după ce ai acceptat existenţa unui "poruncitor", adică a autorităţii care porunceşte. Alţii au arătat că, de vreme ce credinţa este o stare de spirit de domeniul evidenţei, nu se poate porunci cuiva să creadă. Ori există probe irefutabile şi atunci nu e nevoie de poruncă, ori nu există şi atunci porunca de a crede este inutilă. Abravanel sugerează că, deşi nu se poate porunci intelectului să accepte anumite propoziţii, se poate porunci, în schimb, un anume comportament care ar putea să ducă la credinţă; de exemplu, să aprofundezi unele probleme, să cântăreşti nişte ipoteze, să aduni probe sau să ceri sfatul credincioşilor.

Motivele de a crede. În ceea ce-i priveşte pe oamenii epocii biblice, dovada existenţei şi activităţii lui Dumnezeu era, se pare, atât de evidentă încât doar cine nu vroia să creadă, dintr-un interes personal ori sub influenţa unui fals profet, nu credea. În epoca rabinică însă, în lipsa unor contacte directe cu

Dumnezeu şi ca răspuns la provocările grecilor şi romanilor, evreii au avut nevoie de o justificare a credinţei lor. Către secolul al X-lea, ca reacţie la ascensiunea sectei caraite în sânul iudaismului şi la revelaţiile religioase cu care se mândreau creştinii şi musulmanii, s-a făcut apel la raţiunea critică pentru a stabili credinţa cea adevărată (deşi credinţa nu a fost nici o clipă identificată cu raţiunea), după cum se constată deja în scrierile lui Saadia Gaon. În timp ce conţinutul iudaismului este de natură strict religioasă, motivele credinţei sunt de natură epistemologică. Evreul evlavios crede că bazele iudaismului sunt adevărate deoarece ele sunt atestate de o tradiţie incontestabilă care, potrivit criteriilor generale ale filozofiei, constituie o sursă autentică de cunoaştere istorică. După Bahia ibn Pakuda, Dumnezeu acceptă credinţa simplă, netulburată de îndoieli, dar preferă credinţa demonstrabilă, justificată a spiritului gânditor.

Maimonide merge mai departe. În concepţia lui, nu numai că este posibilă o justificare a credinţei pe baza unor dovezi raţionale şi deductive ale existenţei lui Dumnezeu, ci se poate chiar stabili un concept intelectual de credinţă, în cadrul căruia certitudinea religioasă şi apropierea de Dumnezeu devin identice cu profunzimea cunoaşterii filozofice.

Alţii sunt de altă părere. Deşi admite că bazele credinţei religioase evreieşti sunt o formă de cunoaştere istorică, Iuda Halevi susţine că relaţia religioasă în sine, care constă în comuniunea cu Dumnezeu, este mai presus de cunoaştere şi nu poate fi atinsă prin filozofie întrucât presupune dragostea de Dumnezeu.

La sfârşitul Evului Mediu, problema se reduce la natura experienţei religioase absolute a iudaismului şi poate fi considerată ca având în centru sensul lui emuna din versetul “Dreptul trăieşte prin credinţa lui” (emunato). Şcoala intelectualistă a lui Saadia, Bahia şi Maimonide interpretează credinţa în sensul ei cognitiv de “a crede că”, ca o formă de cunoaştere intelectuală. Şcoala voluntaristă a lui Iuda Halevi şi Hasdai Crescas interpretează emuna ca “a crede în”, o “încredere” care stă la baza unui angajament emoţional total, caracterizat prin dragoste şi bucurie.

CREMIEUX, ISAAC ADOLPHE

(1796-1880)

Om politic, jurist, avocat, născut la Nîmes (Franţa) dintr-o familie de negustori de mătăsuri. Tatăl lui, iniţial iacobin, devine bonapartist în timpul Restauraţiei. Micul Cremieux se va număra printre primii elevi evrei admişi la liceul imperial din Paris. Studiază apoi dreptul la universitatea din Aix-en-Provence şi-şi începe cariera la baroul din Nîmes în 1817. Evreu fiind, i se cere să presteze înjositorul jurământ more judaico. Refuză public şi i se acordă câştig de cauză. În 1827, pledând în două procese în care părţile, evrei şi ei, refuzaseră de asemenea să depună jurământul, Cremieux câştigă şi obţine abolirea acestei obligaţii umilitoare. Îşi cucereşte astfel renumele de apărător al drepturilor evreieşti. În 1828, devine membru al Colegiului notabilităţilor în cadrul consistoriului din Marsilia. Doi ani mai târziu, se stabileşte la Paris unde participă la activitatea Consistoriului central, devenind vicepreşedinte al acestuia în 1834.

În 1840, în timp ce afacerea Damasc (o sinistră acuzaţie de crimă rituală) declanşează o violentă campanie antisemită în Europa, stârnind îngrijorarea comunităţilor evreieşti, Cremieux se alătură delegaţiei conduse de Moses Montefiore care merge în Orient şi obţine eliberarea evreilor: cinci adulţi (doi muriseră sub tortură) şi 63 de copii întemniţaţi la Damasc. Din 1842, Cremieux devine

membru al Camerei Deputaţilor şi unul dintre liderii opoziţiei. După prăbuşirea “monarhiei din iulie” (februarie 1844), participă la guvernul provizoriu, deţinând portofoliul justiţiei timp de câteva luni. În acest scurt interval, elaborează legea din 25 mai 1844 care va reglementa viaţa evreilor francezi până în 1905. Ales preşedinte al Consistoriului central în 1843, este nevoit să demisioneze doi ani mai târziu, în momentul în care se află că, din iniţiativa soţiei, copiii lui fuseseră botezaţi.

În calitate de membru al guvernului, militează pentru abolirea pedepsei cu moartea în cazul delictelor politice şi participă la Adunarea Constituantă. Republican fiind, susţine iniţial candidatura lui Ludovic Napoleon, apoi se orientează spre stânga. În decembrie 1851, se opune loviturii de stat, fiind arestat şi reţinut timp de 23 de zile. Retras din politică în urma acestui incident, va reveni în parlament abia în 1869.

În această perioadă, Cremieux se dedică problemelor evreieşti. În 1864, este ales preşedinte al Alianţei Israelite Universale şi joacă un rol de bază în politica organizaţiei cu privire la minorităţile evreieşti din Răsărit. În această calitate, face o vizită la Bucureşti în 1866 unde pledează pentru emanciparea evreilor într-un vestit discurs ţinut în faţa Parlamentului şi a guvernului. În acelaşi an, merge la Sankt Petersburg şi intervine cu succes în afacerea Saratov, în care nişte evrei erau acuzaţi de crimă rituală. În 1870, Cremieux devine din nou ministru de justiţie în guvernul de apărare naţională, care preia puterea după prăbuşirea monarhiei franceze. În această calitate, decretează o amnistie generală a deţinuţilor politici şi desfiinţează obligaţia funcţionarilor de a depune jurământ. În faţa ameninţării prusace, participă la eforturile de organizare a apărării naţionale. Se alătură apoi fostului său secretar, Gambetta, devenind ulterior adjunctul lui. La 24 septembrie 1870, prezintă celebrul decret care-i poartă numele, prin care evreii algerieni dobândesc cetăţenie franceză. Decretul stârneşte un val de revoltă în Algeria unde musulmanii, lipsiţi de dreptul naturalizării colective, organizează o serie de atentate sângeroase. În ciuda protestelor, decretul rămâne în vigoare până la independenţa Algeriei (exceptând perioada guvernului de la Vichy, 1940-1943). Învins în alegerile din 1872, revine în parlament în anul următor ca reprezentant al circumscripţiei din Alger. După căderea guvernului Thiers (1873), combate încercările de restaurare a monarhiei şi participă la elaborarea legilor constituţionale (1875). Vârsta înaintată nu-l împiedică să activeze energic ca preşedinte al Alianţei Israelite Universale, post pe care va continua să-l deţină până la moarte. Cariera sa impresionantă ni-l prezintă drept un prototip al evreului francez asimilat, implicat în egală măsură în treburile statului şi în problemele evreieşti.

CRESCAS, HASDAI

(cca. 1340-cca. 1410)

Reprezentant de frunte al filozofiei evreişti medievale, lider comunitar spaniol, rabin al coroanei aragoneze. În 1383, a făcut parte din delegaţia evreilor catalani care a obţinut de la regele Aragonului reînnoirea drepturilor evreieşti. În ciuda relaţiilor sale apropiate cu curtea regală, fiul lui este ucis în cursul masacrelor antievreieşti din Barcelona (1391).

Una din cele două lucrări de căpetenie ale sale, redactată în spaniolă în 1397, a fost tradusă în ebraică de Iosif ibn Şem Tov (1451). Intitulată Bitul ikare ha-noţrim (“Respingerea principiilor creştine”), cartea este o critică acerbă a dogmelor creştine, în special a celei cu privire la Treime. Scopul autorului era de a întări fidelitatea evreilor faţă de propria lor credinţă şi de a stimula

întoarcerea la iudaism a apostaţilor într-o epocă în care Biserica catolică devenea din ce în ce mai puternică.

Cealaltă lucrare majoră a lui Crescas, redactată în ebraică şi intitulată Or Adonai ("Lumina Domnului", 1410), este o expunere sistematică a credinţei evreieşti, cu tot cu principiile, crezurile şi opiniile ei. O mare parte a tratatului este dedicată respingerii filozofiei maimonidiene. Crescas critică formularea dată de Maimonide crezurilor iudaice fundamentale şi-şi stabileşte propriile sale principii, pe care le împarte în mai multe grupe. Cel dintâi este afirmarea crezului fundamental în existenţa, unitatea şi natura necorporală a lui Dumnezeu. Autorul prezintă apoi temeliile fără de care iudaismul nu ar putea fiinţa, enumerând printre acestea unele atribute ale lui Dumnezeu, natura profeţiei şi Tora. Crescas se referă, în continuare, la ceea ce el numeşte "opiniile adevărate". Oricine refuza să creadă în ele era, în ochii lui, eretic. El recunoaşte totuşi că nu toţi evreii se raliau acestor opinii referitoare la Creaţia lumii, nemurire, înviere, răsplata drepţilor şi pedepsirea păcătoşilor. Pe lângă aceste crezuri fundamentale, filozoful enumera şi o serie de "probabilităţi" ca puterea astrelor şi existenţa demonilor, pe care el le consideră adevărate, dar nu obligatorii. Cine nu crede în ele, nu trebuie combătut, deşi greşeşte.

Crescas este singurul filozof evreu important din Evul Mediu care pare dispus să limiteze liberul arbitru omenesc în favoarea preştiinţei divine cu privire la cursul evenimentelor. El compensează acest determinism moderat cu ajutorul principiului pedepsei şi răsplăţii, stabilind o diferenţă netă între determinism şi fatalism. Spre deosebire de acesta din urmă, filozofia lui Crescas acordă un rol strădaniei umane, urmată de răsplată sau pedeapsă. El respinge totodată teza lui Maimonide, potrivit căreia numai sufletul intelectual beneficiază de nemurire. Or Adonai a exercitat o influenţă puternică asupra generaţiilor ulterioare şi Spinoza îi datorează mult în ceea ce priveşte concepţia lui despre libertate şi necesitate.

CREŞTINISM

Una din principalele religii monoteiste, derivate din iudaism. Creştinii nutresc convingerea că Isus din Nazaret (sec. I e.n.) a împlinit profeţiile Bibliei ebraice, în calitate de "Hristos", echivalentul grecesc al termenului ebraic maşiah (literal: "unsul"; figurat: Mesia, Mântuitorul).

Potrivit Noului Testament, Isus a fost fiul pe care Maria, o fecioară evreică, l-a conceput în mod miraculos, prin intervenţia Sfântului Duh. Predicând pocăinţa în aşteptarea ivirii iminente a "Împărăţiei Cereşti", Isus a atras un număr de adepţi evrei (apostolii). El a criticat principalele partide socio-economico-religioase ale vremii, saduceii şi fariseii, deşi pare să fi împărtăşit multe din ideile lor (în special, ale fariseilor), după cum respecta şi poruncile Scripturii ebraice. Activitatea lui "mesianică", resimţită ca un pericol atât de administraţia romană cât şi de autorităţile evreieşti, a dus la răstignirea lui. Discipolii lui, dezorientaţi, au reinterpretat apelul lui mesianic, conferindu-i un conţinut spiritual mai curând decât politic şi asigurând astfel supravieţuirea mişcării lui Isus, mai întâi ca sectă mesianică evreiască, ulterior cristalizată sub forma unei religii aparte, creştinismul.

Primii creştini au fost adepţii evrei ai lui Isus, care credeau că el înviase din morţi şi care-l aşteptau să se întoarcă foarte curând. Sub influenţa lui Pavel din Tars, un evreu care se opusese iniţial creştinismului, noua religie s-a răspândit în rândul neevreilor. Controversele cu privire la respectarea poruncilor nu au întârziat să apară. Există opinii diferite cu privire la data rupturii definitive dintre cele două religii. Cel mai probabil, separarea s-a produs în sec. al II-lea, când neevreii au devenit

preponderenţi în rândul creştinilor şi când Legea a fost considerată “împlinită” şi totodată “depăşită” prin venirea lui Mesia, supremaţia ei fiind înlocuită de supremaţia harului. Iudeocreştinii au devenit, cu timpul, o minoritate restrânsă, respinsă deopotrivă de evrei şi de creştini. Câteva comunităţi au supravieţuit totuşi timp de mai multe secole.

Primii creştini au fost persecutaţi de romani până în sec. al IV-lea când împăratul Constantin a proclamat creştinismul ca religie oficială a imperiului. Supuşi unei administraţii creştine, evreii au devenit ţinta prigoanelor, discriminărilor, încercărilor de convertire, expulzărilor şi masacrelor. Mulţi creştini considerau că supravieţuirea evreilor ca entitate religioasă separată şi legitimă punea sub semnul întrebării adevărul creştinismului, căci acum Biserica era “adevăratul Israel”, poporul ales al lui Dumnezeu. În acelaşi timp, poporul evreu, în ansamblul său, era acuzat de “deicid”, adică de asasinarea lui Dumnezeu (în persoana lui Isus), deoarece, pe baza Noului Testament, evreii erau consideraţi complici la răstignirea lui Isus. Din aceste motive, deşi li se recunoştea, în principiu, dreptul de a-şi practica propria religie, evreii au fost menţinuţi pe cât posibil într-o poziţie de inferioritate, condiţia lor degradantă având rostul de a ilustra pedeapsa divină la care erau supuşi. Teoria şi practica antisemitismului, dezvoltate de creştini, au jucat un rol esenţial în istoria evreiască. Clişeele antievreieşti, mergând până la asimilarea evreilor cu diavolul, s-au întipărit adânc în conştiinţa creştină.

Deşi iudaismul, ca şi creştinismul, a îmbrăcat diverse forme, principalele deosebiri dintre iudaismul clasic şi creştinismul clasic pot fi sintetizate astfel: 1) Iudaismul concepe unicitatea lui Dumnezeu ca absolută, fără nici o distincţie internă; creştinismul afirmă existenţa a trei persoane divine, — Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh —, care toţi trei sunt Dumnezeu, deşi Fiul a purces din Tatăl, iar Tatăl şi Fiul împreună (conform creştinismului occidental) au pus în mişcare Duhul Sfânt. 2) Din punctul de vedere al iudaismului, Dumnezeu este necorporal şi nu poate fi în nici un caz vizualizat într-o formă umană. Deşi admite necorporalitatea lui Dumnezeu, creştinismul consideră totuşi că Fiul, a doua Persoană a Sfintei Treimi, s-a întrupat în Isus. 3) Cu toate că iudaismul cuprinde unele noţiuni cu privire la păcatul originar, cei mai mulţi evrei cred că omul se poate mântui prin propriile lui eforturi. Creştinismul susţine că natura păcătoasă a omenirii, determinată de păcatul originar al lui Adam, împiedică izbăvirea care devine posibilă doar prin jertfa unui Mesia în acelaşi timp divin şi uman. 4) Concepţia evreiască despre Mesia este, în general, politică: atunci când va veni, el va fi coborâtor din casa lui David, va restaura monarhia, va reclădi Templul şi îi va reuni pe toţi evreii înapoi în ţara Sfântă, După creştini, Isus, deşi pe deplin om, fiul Mariei şi urmaş al lui David, era şi Dumnezeu pe deplin, sarcina lui fiind să izbăvească omenirea de păcatul originar al lui Adam. 5) Iudaismul susţine că Legământul dintre Dumnezeu şi poporul lui Israel, aşa cum este consemnat în Biblie este valabil pe veci şi nu se poate perima; respectarea poruncilor conform legislaţiei talmudice este condiţia necesară pentru izbăvirea personală a fiecărui evreu. Creştinismul crede într-un “Nou Legământ” între Dumnezeu şi umanitate, înscris în “Noul Testament” (spre deosebire de “Vechiul Testament”, expresie a “Vechiului Legământ” cu poporul lui Israel) şi vestit prin misiunea lui Isus, persoană divin-umană. Izbăvirea, accesibilă întregii omeniri, depinde de credinţa în esenţa creştin-mesianică a lui Isus şi nu de respectarea poruncilor. 6) În baza Noului Legământ, creştinii consideră că ei sunt adevăraţii urmaşi spirituali ai lui Abraham şi adevăratul Israel. Evreii, dimpotrivă, susţin că ei au fost şi rămân adevăratul Israel, în calitate de descendenţi fizici şi spirituali ai lui Abraham.

De-a lungul istoriei, evreii au fost asaltaţi de propaganda creştină care se străduia să demonstreze că doctrina creştinismului, rezumată mai sus, este cea corectă. Evrei convertiţi, cunoscători ai literaturii

şi tradiţiei evreieşti, s-au situat adeseori în fruntea campaniilor de convertire. Evreii, dinspre partea lor, considerau creştinismul drept o religie falsă, contrazisă de înseşi cuvintele Bibliei şi de raţiunea omenească. Şi unii şi alţii au scris lucrări polemice. Disertaţiile evreieşti anticreştine cuprindeau o contestare punct cu punct a doctrinei creştine şi, totodată, o respingere a atacurilor creştine împotriva iudaismului. În ambele tabere, lucrările de acest fel nu sunt de un nivel teologic foarte sofisticat, totuşi ele reflectă starea religiei populare, aşa cum o concepeau apărătorii şi adversarii ambelor religii (vezi Apologetică şi polemică).

Deşi misionarismul creştin în rândul evreilor a fost de regulă moderat, el a îmbrăcat de multe ori forme violente şi convertirile forţate nu erau deloc neobişnuite. O altă manifestare a conflictului iudeo-creştin în Evul Mediu o constituiau controversele publice între exponenţi ai celor două religii, cele mai vestite fiind cele de la Paris (1240), Barcelona (1263) şi Tortosa (1413-1414). Disputele erau de regulă regizate, concluziile lor antievreieşti fiind dinainte cunoscute. De multe ori, autorităţile creştine locale se foloseau de aceste controverse în scopuri de politică internă. În epoca modernă, evreii şi creştinii s-au confruntat în condiţii mai puţin dezavantajoase pentru evrei, dialogul luând locul controversei (vezi Religii). În ciuda antagonismului lor istoric, iudaismul şi creştinismul s-au influenţat reciproc şi, între cele două tabere, au avut loc frecvente schimburi culturale. Creştinismul timpuriu şi-a însuşit multe credinţe şi practici iudaice, cum ar fi rugăciunile şi botezul, fiind în acelaşi timp puternic marcat de păgânismul grec. În Evul Mediu, evreii au fost cei care au transmis Europei creştine filozofia neoaristotelică în versiunea sa arabă. Opera lui Maimonide a fost utilizată de mulţi gânditori creştini, inclusiv de Toma d'Aquino. Creştinismul, la rândul său, a exercitat o influenţă asupra iudaismului atât în planul practicilor religioase populare cât şi în cel al teologiei, în special, în domeniul misticii, dar nu numai. În epoca modernă, influenţa creştină asupra iudaismului s-a accentuat în ţările occidentale, unde evreii au început să dea o apreciere mai favorabilă creştinismului şi s-au arătat mai dispuşi să împrumute, conştient, unele practici şi doctrine ale acestuia.

Atitudinea iudaismului faţă de creştinism a fost în mod tradiţional ambivalentă. În măsura în care creştinismul pretindea a fi adevăratul Israel, moştenitorul tradiţiei biblice, evreii l-au perceput, firește, ca o uzurpare. Credinţa creştinilor în întrupare şi Treime şi închinarea lor la chipuri au fost adeseori considerate o dovadă că religia creştină era numai o specie de idolatrie. În plus, persecuţiile creştine au generat o imagine foarte negativă a creştinismului în rândul evreilor. Totuşi, mulţi evrei au recunoscut că monoteismul trinitar al creştinismului era superior idolatriei politeiste. Unii gânditori, în special Iuda Halevi şi Maimonide, au apreciat chiar pozitiv expansiunea creştinismului (şi a islamului, de altfel), apreciind că aceasta contribuia la pregătirea lumii pentru ivirea adevăratului Mesia. Alţii, ca Franz Rosenzweig, au văzut în creştinism o modalitate a neevreilor de a-l sluji pe Dumnezeu.

În epoca recentă, numeroşi creştini au început să înţeleagă că, de multe ori, credinţa lor a alimentat antisemitismul şi a fost unul din factorii care au contribuit la Holocaust (Şoa). Biserica Catolică a condamnat public antisemitismul, declarând că evreii nu trebuie acuzaţi de deicid. Catolicii şi protestanţii liberali nu mai încearcă decât rareori să-i convertească pe evrei şi şi-au revizuit catehismele şi rugăciunile, eliminând elementele antiiudaice. Dimpotrivă, protestanţii evanghelici îşi continuă eforturile de convertire, grupări precum “Evreii pentru Isus” fiind parte integrantă a acestei campanii. Grupările evanghelice au susţinut, în general, activ Statul Israel, în baza credinţei lor mesianice şi a propriului calendar eshatologic, în timp ce catolicii şi protestanţii liberali s-au arătat

mult mai rezervaţi. Bisericile ortodoxe răsăritene nu şi-au revizuit învăţăturile cu privire la evrei, păstrându-şi prejudecăţile tradiţionale împotriva acestora.

CREZ, ARTICOLE DE

Principii fundamentale, de referinţă, ale unei dogme. Pentateuhul nu lasă să se întrevadă nici o încercare de a împărţi poruncile în reguli şi principii ori de a formula o dogmă fundamentală. Chiar şi ceea ce pare a fi o declaraţie de principii: "Şi acum, Israel, ce alta cere de la tine Domnul..." (Deut. 10, 12), continuă nu printr-o listă de principii esenţiale, ci prin expunerea programului global al Torei: "Să te temi de Domnul, Dumnezeul tău, să umbli în toate căile Lui, să slujeşti Domnului, Dumnezeului tău din toată inima ta şi din tot sufletul tău, să păzeşti toate poruncile şi legile Lui..." "Cele Zece Porunci [...] pe două table de piatră" (Deut. 4, 13) reprezintă mai curând un ansamblu de practici de bază decât principiile esenţiale ale iudaismului (vezi Porunci, Zece).

Cu timpul însă, s-a simţit nevoia sistematizării şi definirii unor dogme fundamentale care lipseau ca atare din Biblie. Astfel, rabinii epocii talmudice nu s-au mărginit să stabilească numărul exact al poruncilor cuprinse în Pentateuh, ci au început prin a le clasifica în cele care ţin de relaţia om-Dumezeu şi cele privitoare la raporturile între oameni (Ioma 85). De asemenea, ei au făcut distincţie între reguli şi principii şi au încercat să pună în evidenţă principiul moral suprem (Sifra la Lev. 19, 18; Şab. 83).

În domeniul credinţei, cel care nega existenţa lui Dumnezeu, era denumit de rabini kofer be-ikar, "cel care neagă rădăcina". Credinţa în Dumnezeu era astfel aşezată la temelia Torei (Ar. 15b). Ca reacţie la proliferarea teoriilor eretice, rabinii au stabilit că nu vor avea parte de viaţa de apoi cei ce contestă învierea şi originea divină a Torei, şi nici apicoretul" care respinge doctrina răsplăţii şi a pedepsei şi care neagă Providenţa (Sanh. 10, 1). Dat fiind că toţi fiii lui Israel aveau făgăduit un loc în lumea de apoi, prin excluderea celor de mai sus se putea deduce ce trebuie să creadă un israelit. La modul pozitiv, rabinii au introdus principiile fundamentale ale iudaismului în textul liturghiei, în Şema zilnică (începutul ei, "Ascultă, Israel, Domnul este Dumnezeul nostru, Domnul este unic", poate fi considerat drept chintesenţa credinţei evreieşti), ca şi în rugăciunile legate de marile sărbători.

Încă din sec. I e.n., filozoful Filon afirma că, acceptând Scriptura, evreul se angajează să adere la o serie de credinţe fundamentale: existenţa şi unicitatea lui Dumnezeu, Providenţa divină, caracterul revelat şi etern al Legii.

În Evul Mediu, definirea principiilor de bază ale iudaismului capătă o şi mai mare importanţă, deoarece se punea problema de a delimita iudaismul, pe de-o parte, de caraism şi, pe de altă parte, de creştinism şi de islam. În fine, faptul că celelalte religii aveau corpusuri de dogme bine precizate a exercitat o influenţă asupra gânditorilor evrei.

Cea mai celebră formulare a articolelor de crez îi aparţine lui Maimonide (sec. al XII-lea) care a enumerat 13 ikarim ("rădăcini" sau "temelii"). Articolele lui Maimonide, cuprinse în comentariul lui la Mişna (Sanh. 10, 1), au implicaţii halahice în măsura în care definesc crezul necesar şi suficient pentru a face parte din comunitatea lui Israel.

Cele 13 articole maimonidiene au ajuns în cartea de rugăciuni sub forma imnului popular Igdal şi a unui crez în proză, la persoana întâi, care se recită după slujba de dimineaţă : "Cred cu toată credinţa că... "

Maimonide interpretează “viaţa de apoi” ca nemurirea sufletului, care-i apărea ca fiind suprema recompensă spirituală şi împlinirea fiinţei umane. Cum, în viziunea lui, doar partea raţională a sufletului urma să supravieţuiască după moarte, Maimonide se simţea în consens cu afirmaţia Mişnei potrivit căreia viaţa de apoi depindea de meritele intelectuale şi de credinţele corecte ale omului. O serie de rabini ca Abraham ben David din Posquieres, deşi recunoşteau că articolele lui Maimonide sunt într-adevăr principii iudaice importante, nu concepeau în schimb că un evreu putea fi exclus din comunitate şi din lumea de apoi numai pentru că nega un principiu ca “necorporalitatea lui Dumnezeu”.

Disputele în jurul crezului lui Maimonide au continuat până la începuturile epocii moderne. În secolele XV-XVI, cadrul tradiţional s-a îmbogăţit prin contribuţiile unor gânditori ca Şimon ben Tema Duran (Ohev mişpat, Maghen avot), Hasdai Crescas (Or Adonai), Iosif Albo (Sefer ha-ikarim), Isaac Arama (Akedat Iţhak) şi Isaac Abravanel (Roş emuna). Diversitatea de opinii care apare în operele lor se explică prin lipsa unor criterii acceptate pentru a stabili ce anume poate constitui un “articol de crez” şi ce importanţă are un principiu sau altul în viaţa unui practicant al iudaismului. Din punct de vedere strict filozofic, este greu de înţeles, de exemplu, de ce Maimonide include în lista lui principii ca învierea sau faptul că numai Dumnezeu trebuie slăvit, dar nu şi liberul arbitru. După Albo, termenul ikar (“principiu”) înseamnă “ceva de care depind existenţa şi durata unui lucru şi fără de care acel lucru n-ar putea dăinui”, altfel spus, condiţia necesară pentru existenţa unui sistem de credinţe. Albo aşează la temelia iudaismului (şi a oricărei legi divine) trei principii fundamentale, celelalte enumerate de Maimonide fiind considerate simple credinţe pe care cineva le poate respinge fără a se face vinovat de erezie. Fiecare principiu din schema lui Albo comportă la rândul său o serie de ramificaţii. Astfel, din existenţa lui Dumnezeu, deducem cunoaşterea, unicitatea şi necorporalitatea lui. La fel, cine crede în Providenţă va crede şi în Mesia şi în înviere, după cum profeţia şi misiunea lui Moise decurg din principiul Revelaţiei divine a Torei. Atunci când discutăm despre fundamentele iudaismului, este necesar, spune Arama, să stabilim pe ce concepte pune accentul Tora. Acestea sunt identice cu elementele conceptuale care stau la baza Şabatului şi a sărbătorilor şi anume: Creaţia (Şabat), atotputernicia lui Dumnezeu (Pesah), profeţia şi Revelaţia (Şavuot), Providenţa (Roş Haşana), căinţa (Iom Kipur) şi viaţa de apoi (Sucot).

La rândul său, Abravanel contestă diferenţierea după care anumite principii ale iudaismului trebuie admise, în timp ce altele pot fi respinse. După părerea lui, lista lui Maimonide constituie doar un ansamblu de credinţe reprezentative, spre lămurirea cuiva care n-ar fi în stare să distingă ce ipoteze intelectuale presupune adeziunea sa la iudaism. Mai recent, subiectul a fost abordat într-o manieră novatoare în cartea lui Louis Jacobs “Principiile iudaismului” (The Principles of Judaism, 1964).

Articolele de crez în diferite viziuni

Maimonide

1.Existenţa lui Dumnezeu

2.Unicitatea lui Dumnezeu

3.Necorporalitatea lui Dumnezeu

4.Veşnicia lui Dumnezeu

5.Dumnezeu singur trebuie slăvit

6. Credinţa în profeţie

7.Superioritatea lui Moise asupra tuturor profeţilor

8.Revelaţia Torei

9.Inalterabilitatea Torei

10. Atotştiinţa lui Dumnezeu

11.Răsplata şi pedeapsa

12. Învierea morţilor

Hasdai Crescas

1.Atotştiinţa lui Dumnezeu

2 Providenţa

3.Atotputernicia lui Dumnezeu

4.Profeţia

5.Liberul arbitru

6.Discernământul Torei

Şimon ben Ţema Duran, losif Albo

1.Existenţa lui Dumnezeu

2.Divinitatea Torei — Providenţa

3.Răsplata şi pedeapsa

CRONICI

Ebr.: Divre ha-iamim

Potrivit canonului ebraic, Cartea Cronicilor este ultima dintre Hagiografe şi, totodată, ultima carte a Bibliei. Totuşi, în manuscrisele antice, ea apare la începutul Hagiografelor. În Septuaginta şi în Vulgata, ea este situată imediat după Regi, în categoria cărţilor istorice. Cronicile alcătuiau, la origine, un singur volum, împărţirea în două, care s-a păstrat până în ziua de azi, fiind operată de Septuaginta.

Tot Septuaginta le denumeşte Paraleipomenon: “(cărţile) lucrurilor omise”, deoarece conţin date despre monarhie pe care cărţile Regilor le-au lăsat deoparte.

Volumul debutează cu o genealogie care începe de la Adam şi se termină la vremea întoarcerii evreilor din exilul babilonian. Cronicarul scoate în relief istoria casei lui David, începând cu urcarea pe tron a acestuia, zidirea Templului de către Solomon şi istoria celor 19 regi din Iuda, de la Roboam la distrugerea Ierusalimului. Dintre cei 20 de regi care au domnit în Israel în aceeaşi perioadă, cartea îi menţionează doar pe cei care au de-a face, ca adversari sau ca aliaţi, cu regii din Iuda. Cronicile se încheie cu decretul lui Cirus care permite întoarcerea exilaţilor în Iudeea, decret consemnat în două versiuni mai extinse în Cartea lui Ezra.

Deşi reia, în genere, informaţiile din 2 Samuel şi Regi, volumul cuprinde multe detalii neincluse în acestea. Astfel, Cronicile arată că Solomon a fost uns de două ori (1 Cron. 23, 1; 29, 22); prezintă expediţia lui Solomon la Hamat Toba, cucerirea acesteia şi ridicarea unor cetăţi spre a servi ca depozite de alimente în această zonă (2 Cron. 8, 3-4) şi relatează campania în Iudeea a faraonului Şeşonc (Şişac) (2 Cron. 12). Autorul Cronicilor omite amănuntele negative din viaţa lui Samuel şi a regilor din Iuda, de exemplu, crimele lui David ori faptul că Solomon a înălţat altare zeilor străini (1 Regi 11, 7). Insistă, în schimb, asupra monarhiei davidiene, simbol al unicităţii şi unităţii poporului şi al fidelităţii lui faţă de Tora. Din această perspectivă, regii din Iuda, în special David şi Solomon, sunt idealizaţi. O atenţie deosebită este acordată Templului şi zidirii sale, preoţilor din casa lui Ţadoc şi leviţilor, ale căror funcţii au fost reglementate în vremea lui David.

Principalele surse documentare şi literare sunt cărţile 2 Samuel şi Regi, diferite genealogii, tradiţiile cuprinse în arhivele regilor din Iuda şi Israel, poezia liturgică (mai ales, Psalmii), precum şi vorbele unor profeţi ca Şemaia, Samuel şi Natan ori ale văzătorilor Gad şi Ido. Potrivit tradiţiei (B.B. 14b), Cronicile au fost compuse în cea mai mare parte de Ezra, care şi-a redactat, în paralel, “propria lui carte”. Aşadar, lucrarea datează probabil din jurul anului 450 î.e.n., fiind completată circa zece ani mai târziu de Neemia. Contrar unor ipoteze din sec. al XIX-lea după care Cronicile, Ezra şi Neemia ar fi alcătuit o carte aparte (vezi 2 Cron. 36, 22-23 şi Ezra 1-3), specialiştii moderni au relevat o diferenţă esenţială între orientarea prodavidiană a Cronicilor şi perspectiva istoricistă a celorlalte două cărţi. De asemenea, ei atrag atenţia că, de fapt, Cronicile nu reiau decât începutul lui Ezra, constituind de departe cea mai recentă carte a canonului. Cronicile ar data astfel cam de la sfârşitul perioadei persane, dar dinaintea epocii elenistice din care nu transpare nici o influenţă lingvistică sau conceptuală.

1 Cronici

1,1- 1,54	Genealogie
2,1-9,1	Lista triburilor lui Israel
9, 2-9, 18	Lista locuitorilor din Ierusalim
9, 19-9, 34	Lista şi obligaţiile leviţilor
9, 35-9, 44	Lista locuitorilor din Gabaon

10,1-29, 30	Monarhia în vremea lui David

2 Cronici

1,1-9, 31	Domnia lui Solomon
10, 1-12, 16	Domnia lui Roboam
13, 1-13, 23	Domnia lui Abia
14,1-16, 14	Domnia lui Asa
17, 1-20, 37	Domnia lui Iosafat
21,1-21, 20	Domnia lui Ioram
22, 1-22, 9	Domnia lui Ahazia
22, 10-23, 21	Domnia Ataliei
24,1-24, 27	Domnia lui Ioas
25,1-25, 28	Domnia lui Amaţia
26,1- 26, 23	Domnia lui Ozia
27,1-27, 9	Domnia lui Iotam
28, l - 28, 27	Domnia lui Ahaz
29,1 - 32, 33	Domnia lui Ezechia
33,1-33, 20	Domnia lui Manase
33,21-33, 25	Domnia lui Amon
34,1 - 35, 27	Domnia lui Iosia
36,1-36, 4	Domnia lui Ioahaz
36, 5 - 36, 8	Domnia lui Ioiachim
36, 9-36, 10	Domnia lui Ioiachin
36, 11 - 36, 21	Domnia lui Zedechia
36, 22 - 36, 23	Decretul lui Cirus

CULI (HULI), IACOB

(cca. 1685-1732)

Rabin şi mare erudit, autor de limbă iudeospaniolă. Născut şi educat la Ierusalim, Culi s-a instalat în 1714 la Constantinopol unde a funcţionat ca judecător rabinic (daian). Mişcarea mesianică, socotită deviaţionista şi eretică, din jurul lui Şabatai Ţvi zdruncinase grav viaţa evreiască din Imperiul otoman. În aceste condiţii, Culi îşi concentrează eforturile în direcţia readucerii maselor sefarde la credinţa ortodoxă. Conştient de nevoia unei literaturi etice populare care să revigoreze credinţa tradiţională, el redactează un ghid enciclopedic în iudeospaniolă (ladino), adaptat cerinţelor iudaismului şi modului de viaţă sefard. Intitulată Me-am loez (“ De la un neam barbar”, Ps. 114, 1), lucrarea se prezintă sub forma unui comentariu la Pentateuh, presărat cu interpretări rabinice, fragmente din Midraş şi din Zohar, precum şi un corp de legi şi obiceiuri evreieşti, alături de precepte şi critici morale. Comentând pericopa săptămânală din Tora, autorul recurge frecvent la legende, povestiri şi parabole. Primul volum, cel dedicat Genezei, apare în 1730. La moartea lui Culi, următorul volum, dedicat Exodului, era abia pe jumătate redactat. Bazându-se pe însemnările lui, alţi scriitori preiau şi duc la bun sfârşit comentariul la Pentateuh (1733-1782), amplificând proiectul iniţial. Me-am loez s-a bucurat de o enormă popularitate în rândul sefarzilor, devenind opera clasică a literaturii religioase de limbă iudeospaniolă. Pătruns de evlavie şi încrezător în Dumnezeu, Culi îşi sfătuieşte cititorul să nu caute răsplăţi pe acest pământ şi să se arate mulţumit cu ceea ce are. Autorul pune un accent deosebit asupra studiului Torei, recomandând utilizarea cărţii sale ca o călăuză pentru aprofundarea săptămânală anticipată a paraşei următoare. Interesul pentru volumul lui Culi a renăscut în ultima vreme atât la sefarzi cât şi la aşchenazi, ceea ce a determinat publicarea mai multor versiuni în ebraică şi engleză, precum şi a unei versiuni cu litere latine în Spania.

DAF IOMI

Ebr.: “pagină zilnică”

Metodă sistematică de studiu zilnic al Talmudului, introdusă în 1928 de Rabi Meir Şapira din Lublin. Sistemul este organizat astfel încât, în fiecare zi, să se aprofundeze o pagină dublă (daf), aceeaşi pentru toţi evreii care studiază Talmudul, oriunde s-ar afla. Cursanţii parcurg astfel textul integral al Talmudului din Babilon într-un interval de şapte ani.

Inovaţia a fost îmbrăţişată cu entuziasm şi, de-a lungul anilor, tot mai mulţi studioşi ai Talmudului au optat pentru această metodă. În prezent, multe calendare evreieşti ca şi unele ziare israeliene specifică daf iomi pentru ziua respectivă. Primul ciclu de studiu s-a încheiat în 1931, iar cel de-al şaptelea, în 1988. La sfârşitul fiecărui ciclu are loc un siyum, o serbare de încheiere, care se organizează pe tot globul în aceeaşi zi.

Sistemul s-a bucurat de un succes atât de mare încât a fost adoptat şi în studierea altor texte ca Mişna, Mişne Tora a lui Maimonide, precum şi unele capitole din Biblie şi din Halaha.

DAIAN

“Judecător”

Membru al tribunalului rabinic (bet din). Potrivit Talmudului, aceste tribunale puteau fi alcătuite din trei, 23 sau 71 de judecători. Orice comunitate cu minimum 120 de bărbaţi adulţi trebuia să aibă un tribunal din 23 de membri (M. Sanh. 1, 1; 1, 3). Judecătorul avea puterea de a impune sancţiuni în baza procedurii de învestire care, potrivit tradiţiei, data din vremea lui Moise (vezi Num. 11, 16-17. 24-25; 27, 22-23; Deut. 34, 9). Procedura dispare însă cândva la începutul Evului Mediu şi, o dată cu

ea autoritatea judecătorilor de a sancţiona. Încă din epoca talmudică, judecătorul din diaspora nu avea, tehnic vorbind, puterea de a dicta pedepse, deoarece învestirea nu se putea primi decât în ereţ Israel. El judeca totuşi în calitate de delegat (şaliah) al rabinilor învestiţi.

Înainte de Emancipare, când evreii trăiau în comunităţi relativ autonome, bet din judeca toate procesele, indiferent dacă erau de natură religioasă, civilă sau personală.

În Europa răsăriteană, membrii tribunalului local se numeau daianim. Rabinul din localitate putea să fie sau să nu fie membru al bet din. În Marea Britanie, titulatura de daian s-a menţinut până în ziua de azi. La ora actuală, în diaspora, aceste instanţe judecă aproape exclusiv divorţurile după legea evreiască. În Israel, daianim elaborează numeroase legi cu privire la statutul personal, inclusiv cele referitoare la convertiri.

DAIENU

“Ne-ar fi fost de ajuns”

Titlul şi refrenul unui vechi imn de recunoştinţă care se cântă în timpul cinei de Pesah (seder). “Pentru câte binefaceri trebuie să-i mulţumim lui Dumnezeu!” se spune în introducerea imnului care continuă prin enumerarea acestora. Laitmotivul arată că numai eliberarea israeliţilor din robie, fără nimic altceva, “ne-ar fi fost de ajuns” şi toate celelalte manifestări ale Providenţei divine nu pot decât să sporească recunoştinţa poporului. Imnul menţionează 15 sau, în unele rituri, 16 acte de bunătate şi îndurare din partea lui Dumnezeu. Printre acestea se numără despărţirea Mării Roşii, dăruirea Şabatului şi a Torei, intrarea în Ţara Făgăduinţei şi ridicarea Templului. La sfârşitul fiecărui episod, se cântă ori se recită Daienu. Originea acestui imn şi numele autorului au rămas necunoscute. El apare pentru prima dată în cartea de rugăciuni redactată de Saadia Gaon în sec. al IX-lea şi ar putea data din epoca posttalmudică.

DAN, vezi TRIBURI, CELE DOUĂSPREZECE.

DANIEL, CARTEA LUI

Carte biblică din secţiunea Hagiografelor, care relatează povestea lui Daniel, tânăr şi înzestrat reprezentant al nobilimii din Iudeea, deportată în Babilon după distrugerea Ierusalimului de către Nabucodonosor. Împreună cu alţi trei tineri, este predat căpeteniei dregătorilor (sau famenilor), spre a fi pregătit pentru slujba împăratului. Numele lor ebraice sunt preschimbate în nume babiloniene. Astfel, Daniel devine Belşaţar, iar tovarăşii lui, Hanania, Mişael şi Azaria, se vor numi de acum încolo Şadrac, Meşac şi Abed-Nego. Cuminţi şi evlavioşi, cei patru evrei refuză să mănânce carne de la masa împăratului, preferând un regim vegetarian care-i va fortifica trupeşte. Chemaţi la examen, fac o impresie deosebită asupra lui Nabucodonosor care-i opreşte în slujba sa. Mai târziu, Daniel se remarcă, fiind singurul în stare să tălmăcească un vis înfricoşător al suveranului. Drept urmare, el şi prietenii lui sunt numiţi în funcţii înalte. Atunci când Hanania, Mişael şi Azaria refuză să se închine chipului de aur ridicat de împărat, ei sunt aruncaţi drept pedeapsă într-un cuptor aprins, din care însă scapă nevătămaţi, uimindu-l pe Nabucodonosor care-i repune în funcţiile dinainte.

După un timp, Daniel interpretează un alt vis tulburător al împăratului, prevestindu-i că va fi atins de nebunie. Urmaşul lui Nabucodonosor apelează şi el la Daniel după ce vrăjitorii şi înţelepţii babilonieni nu reuşesc să tâlcuiască o inscripţie (Mene mene, tekel u-farsin) ce-i apăruse pe zidul palatului în

timpul unui ospăţ. Evreul îi desluşeşte înţelesul cuvintelor, arătând că acestea îi vesteau pieirea care într-adevăr are loc chiar în acea noapte. Datorită însuşirilor lui deosebite, Daniel îşi păstrează funcţia înaltă sub domnia lui Darius, împăratul mezilor. Rivalii invidioşi care-i doreau pieirea obţin introducerea unei legi, potrivit căreia toţi supuşii urmau să-şi părăsească zeii treizeci de zile şi să se închine în acest răstimp numai regelui. Daniel, care nu încetase să se roage lui Dumnezeu de trei ori pe zi, este aruncat într-o groapă cu lei de unde scapă neatins şi-şi continuă cariera prosperă sub domniile lui Darius şi Cirus. Cea de-a doua parte a cărţii (Cap. 7-12) cuprinde patru viziuni apocaliptice ale profetului.

Unele părţi ale cărţii sunt redactate în ebraică (1, 1-2, 4; 8-12), restul (2, 4-7, 28), în aramaică. Potrivit tradiţiei, cartea ar fi fost scrisă chiar de către Daniel la sfârşitul epocii babiloniene (cca. 545-535 î.e.n.). Totuşi, cei mai mulţi specialişti susţin că a doua jumătate a cărţii datează din vremea decretelor antievreieşti ale regelui seleucid Antioh IV Epifanes (cca. 168-165 î.e.n.), prima parte fiind mai veche, cam de pe la 330 î.e.n. Această primă parte nu cuprinde nici o aluzie la Antioh ori la epoca lui. Dimpotrivă, ultima viziune a lui Daniel este interpretată de experţi ca o alegorie a istoriei evreieşti, începând cu Cirus şi până la moartea lui Antioh Epifanes (538-164 î.e.n.). Textul încearcă să anticipeze data când va avea loc sfârşitul lumii şi cuprinde prima menţiune biblică despre învierea, chiar dacă numai parţială, a morţilor (12, 2).

Vedeniile lui Daniel sunt de o mare ambiguitate şi au fost deseori folosite în încercarea de a calcula diferite date eshatologice ca sfârşitul zilelor, venirea lui Mesia şi învierea morţilor, dar acest gen de speculaţii au fost aprig combătute de numeroase autorităţi iudaice. Dincolo de contradicţiile şi problemele istorice ale cărţii, mesajul ei spiritual sugerează că vicisitudinile marilor imperii sunt determinate de Dumnezeu al cărui proiect pământesc se va împlini în cele din urmă. După Hagada, Daniel era un urmaş al Regelui David (Gen. R. 97). Talmudul (Ioma 76b, 77a) îl socoteşte cel mai mare înţelept al vremii sale. Dumnezeu i-a dezvăluit lui Daniel taine pe care nu le-a desluşit profeţilor Hagai, Zaharia şi Maleahi (Gen. R. 98,2). Potrivit unor izvoare evreieşti târzii, lui Daniel i s-ar datora şi edictul lui Cirus, prin care regele încuviinţa întoarcerea evreilor în pământul lui Israel şi reconstruirea Templului. Un alt Daniel este menţionat de mai multe ori de către profetul Ezechiel (14, 14.20; 28, 3). Profetul biblic, în schimb, reapare ca erou al unor poveşti tardive, consemnate în apocrife, în manuscrisele de la Marea Moartă şi în literatura midraşică.

Cartea lui Daniel

1, 1-1, 21	Daniel şi cei trei tovarăşi ai lui la curtea lui Nabucodonosor
2, 1-2, 49	Daniel tâlcuieşte visul lui Nabucodonosor
3, 1-3, 33	Cei trei prieteni ai lui Daniel ies nevătămaţi din cuptorul aprins
4, 1-4, 34	Daniel tălmăceşte un alt vis al lui Nabucodonosor
5, 1-5, 30	Ospăţul lui Belşaţar şi inscripţia de pe zid
6, 1-6, 29	Daniel în groapa cu lei
7, 1-7, 28	Vedenia celor patru fiare

8, 1-8, 27	Vedenia berbecului şi a ţapului
9, 1-9, 27	Cei şaptezeci de ani
10, 1-12, 13	Vedenia despre sfârşitul lumii

DANS

Dansul a pătruns foarte de timpuriu în ritualurile evreieşti destinate să marcheze diverse ceremonii, sărbători şi comemorări. Miriam şi celelalte femei au dansat de bucurie după traversarea Mării Roşii (Ex. 15, 20), israeliţii au dansat în jurul viţelului de aur (Ex. 32, 19) şi David a dansat în faţa Domnului (2 Sam. 6, 14). Se pare că, în vremurile biblice, şi bărbaţii şi femeile dansau cu diferite ocazii, dar nu împreună. Unele dansuri se dansau în cerc, altele, în şir, sub îndrumarea unui coregraf. În vremea celui de-al Doilea Templu, fetele obişnuiau să danseze în vii în ziua de 15 Av când tinerii veneau să-şi aleagă dintre ele neveste (Taan. 4, 8).

De-a lungul vremurilor, tradiţia dansului s-a păstrat la evrei. Rabinii epocii talmudice dansau la nunţi (Ket. 17a) şi dansul făcea parte din ceremonia scoaterii apei din timpul sărbătorii de Sucot. În Europa, dansul era atât de prezent în viaţa comunităţilor încât unele dintre ele aveau locuri speciale în acest scop, numite chiar “case de dans” sau, uneori, “case de căsătorie”. În unele comunităţi, familiile evreieşti angajau profesori ca să-i înveţe pe copii nu numai Tora şi Talmudul, ci şi muzica şi dansul, spre a-i pregăti pentru anumite ocazii ca Purimul care comportau dansuri specifice. Arta dansului a cunoscut o dezvoltare deosebită printre evreii italieni din epoca Renaşterii care erau uneori solicitaţi să dea lecţii de dans neevreilor şi să participe la festivităţi în afara ghetourilor. În 1313, un anume Rabi Hacen ben Solomo a fost constrâns să-i înveţe pe creştini un dans coral într-o biserică spaniolă. În 1475, evreii din Pesaro au prezentat dansuri într-un spectacol organizat la nunta Camillei de Aragon cu Constanzo Sforza. Unul din dansuri reprezenta simbolic primirea celor Zece Porunci de către Moise, celălalt, vizita reginei din Saba la Regele Solomon.

Evreii erau atât de pasionaţi de dans încât unii rabini au criticat acest obicei şi au interzis dansurile mixte care începuseră să apară pe la sfârşitul sec. al XVIII-lea. Totuşi, chiar în acea vreme, apare în Rusia o nouă formă de dans religios evreiesc: dansul hasidic. Hasidimii, începând chiar cu Baal Şem Tov, au încurajat dansul ca expresie a bucuriei şi dăruirii religioase, dar cu condiţia ca bărbaţii şi femeile să danseze separat. Până în zilele noastre, unii hasidimi îşi încheie rugăciunile zilnice printr-un dans.

Evreii orientali şi-au format şi ei un stil propriu de dans practicat îndeosebi, ca în timpurile biblice, la nunţi şi la sărbătorile religioase. În Israelul modem, diferitele comunităţi de evrei yemeniţi, kurzi, buharieni, etiopieni şi indieni şi-au adus propriile dansuri tradiţionale, care au fost ulterior absorbite în patrimoniul comun. Pentru evreii de pretutindeni, dansul cu sulurile Legii la sinagogă este momentul principal al sărbătorii de Simhat Tora (Bucuria Torei).

DAR, vezi JERTFE ŞI DARURI.

DAVID

(cca. 1040-970 î.e.n.)

Al doilea şi cel mai mare rege al lui Israel, întemeietorul unei dinastii care a domnit timp de patru secole. David era fiul lui Iesei şi strănepotul lui Boaz şi Rut. S-a născut la Betleem în tribul lui Iuda. Păstor în adolescenţă, pătrunde curând în anturajul Regelui Saul. Când acesta se dovedeşte nedemn de domnie, profetul Samuel îl unge în taină ca succesor pe David (1 Sam. 16, 13). Într-un moment când Saul era copleşit de amărăciune, unul din slujitorii săi i-l recomandă pe David, iscusit harpist, care-i alină tristeţea cu cântecele lui. Astfel începe ascensiunea lui David la curte, culminând cu victoria asupra lui Goliat, care face din el un erou naţional. Saul i-o dă în căsătorie pe fiica sa, Mical, dar îngrijorat de marea popularitate a lui David, începe să se teamă că fostul păstor ar putea râvni la tron în detrimentul fiului său, Ionatan. Pizma regelui se transformă curând într-o ură de nestăpânit. Până la moartea lui Saul, David va fi silit să fugă de puternicul său duşman care încearcă de mai multe ori să-l asasineze. Prigoana se sfârşeşte tragic pentru Saul care, învins de filisteni la Ghilboa, îşi pune capăt zilelor după ce trei dintre fiii lui, inclusiv Ionatan, pieriseră în luptă.

Astfel, David este încoronat rege al lui Iuda la Hebron (2 Sam. 2, 4). După ce înfrânge oastea ridicată împotriva lui de alt fiu al lui Saul, Işboşet, celelalte triburi ale lui Israel îl recunosc ca rege şi David domneşte asupra întregii ţări. Supune apoi popoarele vecine, ostile — filisteni, moabiţi, edomiţi, amoniţi şi aramei —, aşează o garnizoană la Damasc şi îşi extinde substanţial împărăţia, cel mai întins stat din istoria lui Israel.

Conştient de necesitatea de a consolida unitatea poporului şi de a crea un centru administrativ neutru, David cucereşte Ierusalimul locuit de iebusiţi şi-şi stabileşte capitala în acest loc. Aduce aici şi chivotul legământului, însă profetul Natan respinge planul lui de a construi un templu la Ierusalim, pe considerentul că un războinic nu ar fi un ctitor potrivit pentru un locaş al păcii (1 Cron. 22, 8). Sarcina construirii Templului îi va reveni mai târziu fiului şi succesorului său, Solomon.

Biblia nu trece sub tăcere păcatele lui David, în special povestea adulterului său cu Batşeba şi modul în care pune la cale asasinarea soţului acesteia. Episodul este urmat de o perioadă de tulburări în care Absalom, fiul lui David, se ridică împotriva tatălui lui şi este în cele din urmă ucis. Ultimii ani ai vieţii îi sunt umbriţi de un alt fiu al său, Adonia, care încearcă să-şi asigure succesiunea la tron printr-o lovitură de palat. Complotul eşuează şi Solomon este proclamat moştenitor.

David, “dulcele cântăreţ al lui Israel”, a fost puternic idealizat în tradiţia iudaică. I se atribuie paternitatea Psalmilor (B.B. 14b), precum şi fondul muzicii liturgice de la Templu, şi este pomenit în rugăciuni în toate momentele importante din calendarul evreiesc. Atât Amida, cât şi binecuvântările de după mese şi după citirea Torei sunt considerate ineficiente dacă lipseşte rugăciunea pentru restaurarea casei lui David. Binecuvântarea de lună nouă spune că “David, regele lui Israel, trăieşte în veci”. De asemenea, David este unul din cei şapte oaspeţi simbolici (uşpizin) care vizitează suca în timpul sărbătorii de Sucot. Personalitatea regelui a exercitat o fascinaţie intensă asupra generaţiilor care au urmat şi tradiţia naţională evreiască a înconjurat amintirea lui cu o aură mistică, transformându-l într-un simbol al aspiraţiilor mesianice. Mesia trebuie să se nască din casa lui David, potrivit tradiţiei, preluată de altfel de creştinism care vede în Isus un descendent al lui David, născut, ca şi marele rege, la Betleem. Figura lui David a dat naştere la numeroase povestiri păstrate în Hagada. Mormântul lui David, care, conform unei tradiţii multimilenare, s-ar afla pe Muntele Sion, a devenit un important loc de pelerinaj, în special între 1948 şi 1967, când evreii nu au avut acces la Zidul Plângerii. Personalitatea lui David a inspirat nenumărate opere în literatura, muzica, pictura şi sculptura Occidentului.

DAVID BEN SAMUEL HA-LEVI

Autoritate rabinică, supranumit Taz, acronim de la Ture zahav (“Şirurile de aur”), titlul operei sale de căpetenie. S-a născut la Vladimir, în Ucraina, şi s-a căsătorit cu fiica vestitului talmudist Ioel Sirkes. A funcţionat ca rabin la Putalicze şi Posen iar, după moartea socrului său în 1641, i-a succedat în funcţia de rabin de Ostrog. În vremea masacrelor lui Hmelniţki, se refugiază în Germania unde, pentru o vreme, călătoreşte din loc în loc, fiind deseori consultat în probleme halahice. În aceeaşi perioadă, se iscă o aprigă controversă în legătură cu o decizie a lui de a permite unui bărbat să se recăsătorească dacă poate dovedi cu martori că prima lui soţie, luată în captivitate de neevrei, a fost silită să se convertească. În 1654, primeşte postul de rabin de Lvov, pe care-l va păstra până la moarte. Ture zahav, unul din principalele comentarii la Şulhan aruh, cuprinde un rezumat al numeroaselor comentarii anterioare şi ia apărarea lucrării lui Caro împotriva criticilor ei. Dintre celelalte scrieri ale sale se remarcă Divre David despre comentariile lui Raşi la Pentateuh.

DAVNEN

“A se ruga” — termen idiş de origine incertă, larg răspândit printre aşchenazi, cu precădere printre cei din Europa răsăriteană; în prezent, frecvent folosit sub forma daven.

DEBORA, vezi JUDECĂTORI.

DECALOG, vezi PORUNCI, CELE ZECE.

DEMAI

“Lucru suspect”

Rod al pământului provenind de la o persoană bănuită de a nu fi pus deoparte cota datorată preoţilor şi leviţilor conform normelor biblice. În vechime, agricultorul era obligat să ofere preoţilor a cincizecea parte din recolta sa. O zecime din ceea ce rămânea constituia prima zeciuială către leviţi. Aceştia, la rândul lor, cedau preoţilor o zecime din prima dijmă. În fine, se percepea o a doua zeciuială care era fie consumată la Ierusalim, fie dăruită săracilor în două momente diferite în intervalul dintre doi ani şabatici. Agricultorii erau foarte grijulii în privinţa dării pentru preoţi, care de altfel constituia o fracţiune neglijabilă din recoltă, căci omiterea darului se pedepsea cu moartea, în schimb, se luau măsuri speciale pentru colectarea dijmei pentru leviţi, pe care ţăranul de rând o socotea lipsită de însemnătate. În vremea celui de-al Doilea Templu, existau haverim (membri ai unei asociaţii religioase) care socoteau drept suspecte (demai) toate produsele agricultorilor şi nu mâncau din ele până nu puneau deoparte zeciuiala leviţilor şi a doua zeciuială. Decretele halahice cu privire la produsele suspecte sunt consemnate într-un tratat anume al Mişnei, intitulat chiar Demai.

DEMAI

Produs suspect de a nu fi fost supus zeciuielii. Al treilea tratat al ordinului Zeraim al Mişnei care, pe parcursul a şapte capitole, reglementează obligaţia de a dijmui produsele cumpărate de la un am ha-areţ (om de rând, lipsit de educaţie), fiind de presupus că acesta nu-şi achitase zeciuiala conform normelor. Consumarea produselor demai era interzisă prin lege, dar existau şi excepţii, ea fiind totuşi permisă pentru săraci şi pentru militarii evrei.

Subiectul este dezbătut pe larg în Talmudul de la Ierusalim şi în Tosefta.

DEMONI ŞI DEMONOLOGIE

Duhuri viclene, duşmanii omului. Termenul şedim (“demoni”) apare numai de două ori în Scriptură, în Deut. 32, 17 şi în Ps. 106, 37. În ambele cazuri, Israel este acuzat că le-ar fi adus jertfe. Se crede că demonii, numiţi uneori “satiri” (seirim), locuiesc printre ruine şi în locuri pustii. S-ar putea, dar nu este deloc sigur, ca Azazel, căruia i se trimite un ţap în ritualul de Iom Kipur, să fi fost considerat un prinţ al demonilor, jertfa având scopul de a-i îmbuna duşmănia faţă de Israel. Pseudoepigrafele, Midraşul şi Talmudul cuprind o amplă demonologie cu o vizibilă influenţă babiloniană şi persană.

Legenda spune că unii îngeri au păcătuit cu fiicele oamenilor (Gen. 6, 1-4) şi au fost izgoniţi din cer. Din acest păcat s-a născut o stirpe de uriaşi. Urmaşii lor au fost demonii care-i vatămă fizic pe oameni şi-i duc în păcat. Pe lângă şedim, Talmudul şi Midraşul mai pomeneşte şi de mazikim (“cei vicleni”). Ei au trei calităţi comune cu îngerii cei buni şi alte trei, cu oamenii. Ca şi îngerii, mazikim au aripi şi pot zbura de la un capăt la celălalt al pământului, sunt invizibili şi cunosc viitorul. Ca şi oamenii, se hrănesc, se înmulţesc şi mor. O altă însuşire a demonilor constă în a putea împrumuta orice chip. În plus, sunt mult mai numeroşi decât oamenii.

Convinşi fiind de nocivitatea demonilor, unii autori au descris modurile prin care omul se poate feri de ei. Astfel, se recomandă să nu ieşi noaptea din casă, în special miercurea şi vinerea, căci acestea sunt nopţile de predilecţie în care demonii îşi aşteaptă prada. Talmudul consemnează mai multe incantaţii şi descântece împotriva demonilor. Unele sunt îndreptate împotriva unor demoni anume, în jurul cărora s-au ţesut numeroase legende. Dintre demonii de sex feminin, cei mai cunoscuţi sunt Lilit şi Agrat, fiica lui Mahlat şi a lui Samael sau Azazel, regele demonilor. Este cunoscut şi un prinţ al demonilor, Aşmedai (Asmodeu). Acesta din urmă este eroul unei serii de legende talmudice, din care multe sunt legate de Regele Solomon (Pes. 112b-l 13a).

Talmudul povesteşte cum unii înţelepţi s-au întâlnit cu demoni şi, în diferite moduri, i-au învins. Se spune că Hilel şi Iohanan ben Zakai cunoşteau limba demonilor.

În Evul Mediu, credinţa în existenţa demonilor era foarte răspândită la evrei ca şi la creştini. “Cartea celor evlavioşi” (Sefer hasidim) de Iuda he-Hasid face dese referiri la demoni şi recomandă mai multe căi de a contracara răul pe care aceştia caută să-l facă. Lucrarea, ca şi alte opere mistico-cabalistice ale epocii, este o reflectare a mediului în care a fost creată.

Opera clasică a Cabalei, Zoharul, prezintă o doctrină a emanaţiei divine: o parte, cea a sfinţeniei şi a binelui, este contrabalansată de “cealaltă parte” (sitra ahra), a necurăţiei şi a răului, ai cărei favoriţi sunt demonii. Când cele două părţi ale Divinului sunt în echilibru, nu se întâmplă nici binele, nici răul. Dar când, din cauza păcatelor omului, cele două părţi sunt despărţite, răul domneşte, împotriva lui, există încă din vechime farmecele şi amulete, care apar deja menţionate în Talmud. Mai târziu, sub influenţa Cabalei, amuletele, pe care sunt adeseori gravate nume de îngeri mistici, au căpătat o mare răspândire care s-a menţinut până în secolul al XX-lea.

Cu toate aceste, încă din Evul Mediu, o serie de savanţi (dar nici pe departe toţi) au negat existenţa demonilor. Maimonide i-a identificat cu animalele sălbatice şi a interzis amuletele într-un responsum. După Abraham ibn Ezra cei care credeau în existenţa demonilor erau nişte păcătoşi. Dimpotrivă, Iuda Halevi şi Nahmanide au adus argumente pentru a proba că demonii există. În Şulhan aruh există

câteva legi (provenind din surse talmudice) care relevă o credinţă în demoni, credinţă care se regăseşte şi în glosele lui Moise Isserles.

DEOCHI

Ebr.: ain raa sau en ha-ra; popular: ain ha-ra

Credinţă foarte răspândită potrivit căreia anumiţi indivizi au capacitatea de a face rău din priviri. După această superstiţie antică, profund ancorată în spiritul popular, persoanele înzestrate cu o asemenea privire pot provoca nenorocire, boală şi chiar moarte. Eventuala victimă trebuie să găsească mijloace de a-şi proteja persoana sau bunurile împotriva unei asemenea priviri malefice. Superstiţiile de acest gen îşi află originea în teama religioasă de a provoca invidia zeilor ori a muritorilor (vezi Demoni şi demonologie; Magie; Vrăjitorie).

Vechii locuitori ai Canaanului foloseau curent diverse practici magice pentru a neutraliza efectele răutăţii umane sau demonice: la Ghezer, de exemplu, arheologii au găsit talismane în formă de ochi, fără îndoială destinate a contracara deochiul (vezi Amuletă). Legea biblică interzicea însă cu fermitate israeliţilor să adopte astfel de practici păgâne iar "deochiul" este asociat, în Biblie şi în Mişna, cu diferite defecte de caracter: răutate, gelozie, pizmă, meschinărie sau zgârcenie (vezi Prov. 23, 6-7; 28, 22; Avot 2, 9.11; 5, 13).

Deochiul apare sub o înfăţişare mai ameninţătoare în Talmud şi în Midraş, foarte probabil ca urmare a unor influenţe străine (poate babiloniene). Reinterpretând evenimentele Bibliei, textele hagadice descriu deochiul în acţiune: aducând nenorocirea lui Iacob şi Iosif (Ber. 54b), inspirând idolatria Viţelului de aur, care a condus la distragerea primelor table ale Legii (Num. R. 12, 4), sau provocând moartea a 99 la sută din oameni. Chiar dacă unii înţelepţi ca R. Şimon bar Iohai puteau folosi forţa privirii în scopuri pozitive (Şab. 34a), principala lor preocupare era să combată deochiul. Se interpretau cu ingeniozitate versetele biblice pentru a demonstra ca deochiul nu putea să-i atingă pe evrei (Ber. 20a). Cu toate aceste asigurări liniştitoare, se luau diverse măsuri practice pentru a abate deochiul: frumuseţea femeilor ca şi bogăţia se ţinea ascunsă; se schimbau numele copiilor; se purtau talismane şi alte obiecte protectoare; se foloseau anumite culori (roşu şi albastru) şi oglinzi pentru a preveni privirea răufăcătoare. În sursele rabinice foarte vechi, se găsesc şi numeroase menţiuni privitoare la amulete.

Deşi a fost combătută de Maimonide şi de alte autorităţi, credinţa populară în asemenea superstiţii n-a dispărut niciodată. Este una din explicaţii, de pildă, pentru obiceiul de a sparge un pahar în timpul ceremoniei de căsătorie. Din acelaşi motiv, se evită chemarea la Tora a fiului după tatăl său ori a doi fraţi unul după altul. Tot de aceea, sefarzii şi evreii orientali vopsesc uşorii uşii în albastru, poartă amulete cu texte biblice sau cabalistice etc. Talismanele orientale reprezintă adeseori o mână cu degetele răsfirate pentru a "prinde" sau a deturna razele deochiului. La aşchenazi se întâlnesc obiceiuri cu aceeaşi menire: se leagă o panglică roşie la mâna pruncilor nou-născuţi, fiilor nu li se dă niciodată prenumele tatălui dacă acesta este încă în viaţă. În fine, aşchenazii utilizează adesea expresia idiş kain ain hora sau, mai scurt: keinăhoră ("să nu-i fie de deochi"), pentru a exprima dorinţa ca o situaţie pozitivă să continue.

DERAŞ

"Expunere"

Metodă omiletică de interpretare a Scripturii. Rabinii au elaborat o serie de reguli şi procedee spre a elucida mesajul etic şi implicaţiile halahice ale Bibliei dincolo de litera textului. Această abordare, denumită deraş (sau deruş), este una din cele patru metode tradiţionale de interpretare a Bibliei (vezi Pardes). De aici a luat naştere deraşa ("predica"), miezul expunerii în discursul rabinic, predicatorul fiind numit şi darşan. Vezi, de asemenea, Midraş şi omiletică.

DEREH EREŢ

"Bună cuviinţă"; lit. "calea lumii"

Mod de comportament, alcătuit din fapte recomandabile în sine, dar nu obligatorii. Potrivit Mişnei, "omul plăcut celorlalţi este plăcut şi lui Dumnezeu" (Avot , 3, 13), căci ştie să se poarte şi creează armonie în jurul său. Aşadar, dereh ereţ înseamnă politeţe (Ber. 6b; Kei. 40a; B.K. 33a), curăţenie şi aspect îngrijit (A.Z. 20b; Şab. 113a— 114b), evitarea limbajului trivial (Pes. 3a), consideraţia pentru femei, respectul faţă de părinţi şi profesori (Sanh. 100b), pe scurt, bună cuviinţă (Ioma 4b). Un om lipsit de ştiinţa Torei şi de dereh ereţ nu este decât un necioplit (Kid. 1, 10). Mişna citează o învăţătură a lui Raban Gamaliel după care "este un lucru admirabil să împleteşti studiul Torei cu dereh ereţ" (Avot 2, 2); după cum reiese din context, el avea în vedere aici "o ocupaţie practică", o slujbă remunerată care le-ar permite învăţaţilor să ducă o viaţă demnă şi să nu devină o povară pentru comunitate. Această accepţie mai largă a termenului a fost şi mai mult extinsă de Samson Raphael Hirsch, unul dintre fondatorii neo-ortodoxismului, care recomanda un mod de viaţă bazat deopotrivă pe iudaismul tradiţional şi pe cultura laică, după principiul "Tora cu dereh ereţ". Talmudul precizează orientarea şi regulile comportamentului etic în două tratate minore, Dereh ereţ raha şi Dereh ereţ zuta, plasate la sfârşitul ordinului Nezikin.

Câteva poveţe rabinice despre dereh ereţ

> Să nu plângi printre cei care se veselesc şi să nu te veseleşti printre cei care plâng.
>
> Când eşti invitat la cineva să nu aduci alţi musafiri după tine.
>
> Când te afli în vizită, să nu ceri nimic de mâncare până nu eşti poftit.
>
> Când ieşi în lume, să nu mănânci nimic care să producă un miros neplăcut.
>
> Să nu goleşti paharul dintr-o sorbire.
>
> Un înţelept cu hainele pătate merită să fie pedepsit.
>
> Să nu lauzi prea mult o persoană când este de faţă, ci numai în lipsa ei.
>
> Curăţenia conduce la sfinţenie.
>
> Cel care serveşte la masă trebuie să-şi schimbe hainele pe care le-a purtat la bucătărie.
>
> Să aperi din toate puterile onoarea prietenului tău.
>
> Să nu dai glas gândului nedemn.

Să eviţi tot ce este urât.

Sunt şapte semne după care recunoşti un înţelept: nu vorbeşte în faţa cuiva mai înţelept decât el; nu-l întrerupe pe altul când vorbeşte; nu se grăbeşte să răspundă; pune întrebări la obiect şi dă răspunsuri pertinente; când vorbeşte, începe cu începutul şi termină cu sfârşitul; dacă nu a înţeles ceva, nu se sfieşte să recunoască.

DESTIN ŞI DETERMINISM, vezi LIBER ARBITRU.

DEUTERONOM

A cincea şi ultima carte a Pentateuhului, intitulată, în ebraică, Devarim, "Cuvintele", după modul cum începe textul: "Cuvintele pe care le-a rostit Moise...". Înţelepţii au numit-o Mişne Tora ("Repetarea Torei", de unde şi numele ei grecesc, Deuteronomion, "A doua Lege"), conform afirmaţiei de la Deut. 17, 18, căci, într-adevăr, cea mai mare parte a textului reia legile enunţate în cărţile anterioare: Exod, Levitic şi Numeri. După modelul Vulgatei latineşti, bibliile ebraice tipărite împart Deuteronomul în 955 de versete, grupate în 34 de capitole. Ciclul de lectură babilonian, urmat în prezent de toate comunităţile evreieşti, împarte cartea în 11 pericope (sedarot), spre deosebire de ciclul trianual palestinian din vremea celui de al Doilea Templu, care împărţea textul în 27 de secţiuni. Cele Zece Porunci (5, 6-18) şi primele două paragrafe din Şema (6, 4-9; 11, 13-21) fac parte din Deuteronom.

Potrivit tradiţiei, conţinutul cărţii a fost transmis oral de Moise în ultimele 37 de zile ale vieţii lui, de la 1 Şvat la 7 Adar, în anul al patruzecilea de la ieşirea din Egipt. Paternitatea Deuteronomului, ca şi a altor cărţi ale Pentateuhului, a fost pusă uneori la îndoială. Cu opt versete înainte de sfârşitul cărţii (34, 5), se spune: "Moise a murit acolo". Cum putea Moise însuşi să fi scris aceste cuvinte şi versetele care urmează? "Talmudul (B.B. 14b, 15a) propune două soluţii: 1. Ultimele opt versete au fost scrise de Iosua şi nu de Moise; 2. Dumnezeu i-a dictat aceste versete lui Moise chiar înaintea morţii lui "şi Moise le-a scris cu lacrimi în ochi".

Epoca redactării cărţii face obiectul unor controverse. Acum câteva zeci de ani, se considera, conform ipotezei lui Julius Welthausen, biblist din sec. al XIX-lea, că Deuteronomul ar fi fost scris de preoţi, puţin înainte ca Regele Iosia să fi descoperit manuscrisul în 621 î.e.n. Cartea aparţinea aşadar sursei D, conform modelului uzual al celor patru surse care ar fi contribuit la redactarea textului biblic (vezi Biblie). Preoţii ar fi purces la scrierea acestei cărţi spre a-l convinge pe rege să concentreze cultul la Ierusalim, în jurul Templului. Unii cercetători plasează însă data redactării cărţii în perioada postexilică, în timp ce alţii pledează pentru o origine mai veche, din vremea Regelui Ezechia (725-695 î.e.n.). Alţii, în sfârşit, susţin că textul ar data dintr-o perioadă şi mai veche, ilustrând o puternică reacţie de împotrivire faţă de cultul păgân, practicat de vechii locuitori ai Canaanului. Conform acestei ipoteze, Deuteronomul ar fi fost scris în vremea Judecătorilor sau în perioada de început a monarhiei. Biblistul israelian Yehezkel Kaufmann apreciază că partea narativă a cărţii, secţiunile care conţin avertismentul dat israeliţilor, precum şi cea mai mare parte a legilor sunt texte foarte vechi, dar care n-au avut decât o influenţă limitată, impunându-se abia mai târziu, în vremea lui Ezechia şi a lui Iosia.

Moşe Haim Cassuto susţine chiar că o parte din Deuteronom, cea mai întinsă, este extrem de veche, dinainte de David chiar. Dacă textul ar fi datat din epoca monarhică, spune Cassuto, autorul ar fi

încercat cu siguranţă să-i atribuie lui Moise măcar o aluzie la Ierusalim, în calitate de centru religios al lui Israel; or, cetatea nu este menţionată nici o singură dată în Deuteronom.

Opinia tradiţională, care-l consideră pe Moise autorul cărţii, se întemeiază pe următoarele argumente: 1. Tema principală a cărţii nu este centralizarea cultului, ci combaterea idolatriei. Această luptă a fost mai actuală ca niciodată după ce Israel păcătuieşte, închinându-se lui Baal-Peor (Num. 25). Moise simte atunci nevoia să avertizeze în mod special poporul împotriva pericolului pe care-l reprezenta ritualul cananeean. 2. Legile Legământului (Ex. 20, 19-23, 33), reluate în Deuteronom, se regăsesc în cea mai mare parte şi în alte coduri antice din Orientul Mijlociu (de ex., legile cu privire la monarhie şi la numirea judecătorilor). Ele sunt deci caracteristice pentru acea perioadă străveche. 3. Substratul politic al cărţii, aşa cum transpare din porunca distrugerii celor şapte neamuri din Canaan şi din relaţiile lui Israel cu edomiţii şi cu Egiptul, este adecvat epocii lui Moise şi nu altor perioade ulterioare. 4. Fragmentele referitoare la contracte se aseamănă cu prevederile altor legi din antichitatea Orientului Mijlociu şi sunt comparabile cu legea vasalităţii la hitiţi. 5. Nu există nici un argument lingvistic în sprijinul ipotezei unei redactări ulterioare epocii lui Moise. Anumite expresii ceremoniale sunt similare celor din literatura ugaritică. Mai mult decât atât, paralelismele în poezie şi în proză, ca şi schimbările de persoană sunt caracteristice întregii literaturi antice din regiune. Unii savanţi au încercat să identifice cercurile din care ar fi putut emana Deuteronomul. S-a spus că ar putea fi opera leviţilor care aveau misiunea de a răspândi Legea. S-a sugerat şi o posibilă origine politică, în special din rândul scribilor de la curte.

Cartea Deuteronomului

1, 1-1, 5	Introducere
1, 6-3, 29	Prima cuvântare a lui Moise: învăţămintele trecutului
4, 1-4, 40	A doua cuvântare a lui Moise: unicitatea lui Dumnezeu
4, 41_4, 43	Trei cetăţi de scăpare dincolo de Iordan
4, 44-11, 32	A treia cuvântare a lui Moise: dăruirea Torei
12, 1-26, 19	Norme şi porunci pe care Israel va trebui să le respecte în ţara care i-a fost făgăduită
27, 1-28, 69	Binecuvântarea ca răsplată pentru respectarea Torei şi pedeapsa celor ce se abat de la Lege
29, 131, 30	Ultima cuvântare a lui Moise: pregătirea pentru pătrunderea în Canaan
32, 132, 52	Poemul de despărţire al lui Moise
33, 133, 29	Binecuvântarea triburilor
34, 134, 12	Moartea lui Moise

DEUTERONOM RABA

Midraş omiletic (parte din Midraş Raba) la Cartea Deuteronomului. Titlul ebraic este Devarim Raba (vezi şi Midraş Hagada). În varianta sa tipărită, este împărţit în 11 capitole, corespunzătoare celor 11 secţiuni din ciclul babilonian de citire a Torei practicat în prezent. În realitate, cartea cuprinde 27 de omilii, în conformitate cu cele 27 de secţiuni ale ciclului trianual aplicat odinioară în Ereţ Israel. O particularitate importantă a acestui Midraş este stilul de Tanhuma (Ielamedenu) în care este redactat; fiecare secţiune este introdusă printr-o scurtă întrebare halahică, urmată de obişnuita formulă de răspuns, de exemplu: "— Care este legea pentru poporul lui Israel? — Înţelepţii noştri ne învaţă că legea este cutare şi cutare." Majoritatea omiliilor se încheie cu fraze de mângâiere şi de nădejde a izbăvirii apropiate.

Alte omilii la Deuteronom, care nu au fost cuprinse în ediţiile clasice, tipărite, ale Midraşului, au fost publicate de Solomon Buber şi îmbogăţite ulterior de Saul Lieberman. Se pare că, pe vremuri, circulau mai multe comentarii diferite la acest Midraş. Comentariile, ca şi textul tipărit, aveau la bază Talmudul din Ierusalim şi alte Midraşuri amoraitice mai vechi din Palestina. Unii dintre învăţaţii menţionaţi în carte au trăit într-o epocă posterioară secolului al IV-lea e.n., iar referirile polemice la caraiţi arată că textul trebuie să fi fost redactat în sec. al IX-lea sau puţin mai târziu.

DEVARIM, vezi DEUTERONOM.

DEVEKUT

"Adeziune" sau "unire"

Termen care denotă o intensă credinţă în Dumnezeu, în Pentateuh, verbul davak semnifică devotamentul total faţă de Dumnezeu şi de poruncile divine. Încă din acest stadiu incipient al vieţii religioase a lui Israel, devekut era prezentată drept culmea iubirii de Dumnezeu şi a supunerii faţă de legile lui (Deut. 30, 20; cf. 4, 4). În Evul Mediu însă, conceptul capătă o dimensiune mistică o dată cu gândirea cabaliştilor, ajungând să însemne concentrarea totală asupra rugăciunilor, asupra formulării şi încărcăturii mistice ale acestora, în scopul realizării comuniunii cu divinul. Acesta era ţelul misticii extatice a lui Abraham Abulafia şi la acest fel de devekut se referea Isaac ben Samuel din Acra (cca. 1250-1340): o înălţare a spiritului călăuzind individul pe drumul liniştii sufleteşti şi al singurătăţii până la Ruah ha-kodeş (Spiritul de sfinţenie) şi la puterea profeţiei. Majoritatea cabaliştilor interpretau devekut ca o ridicare a sufletului, prin rugăciune şi prin meditaţie, până la cercul inferior al celor zece sfere (sefirot) unde se întâlneşte, în sfârşit, cu Prezenţa divină (Şehina). În sec. al XVI-lea, la Safed, Isaac Luria şi cabaliştii din jurul lui dezvoltă conceptul, adăugându-i un nou element important. Datorită unei concentrări prealabile a spiritului prin meditaţie, omul poate să realizeze devekut şi să atingă astfel desăvârşirea religioasă (vezi Kavana) cu fiecare rugăciune pe care o spune şi cu fiecare poruncă pe care o îndeplineşte. Calea era astfel deschisă pentru hasidism care lărgeşte şi mai mult conceptul. Pentru Israel Baal Şem Tov, devekut este ţelul suprem şi împlinirea vieţii religioase, care se înalţă mai presus de "simpla" studiere a Torei. Devekut, în viziunea lui, nu era rezervată unui număr restrâns de aleşi şi nici neapărat asociată cu rugăciunea sau cu religiozitatea, ci reprezenta o stare emoţională care însoţea permanent individul şi graţie căreia chiar şi evreii inculţi puteau să-şi sfinţească viaţa şi să atingă Izbăvirea. Un astfel de ataşament faţă de Dumnezeu nu presupune aşadar nici o fuziune cu divinul, nici o unio mystica, ci doar o apropiere de Dumnezeu în vederea împlinirii adevăratului potenţial uman.

DEVOŢIUNE, vezi KAVANA.

DIASPORA, vezi GALUT.

DIAVOL, vezi SATANA.

DIBUK

Termen care desemnează infiltrarea, într-un om viu, a unui duh viclean ori a duhului unui ticălos răposat. Dibuk reprezintă coabitarea în acelaşi trup dintre spiritul omului şi o entitate străină care vorbeşte prin gura celui posedat, ducându-l la disperare şi la nebunie. Deşi noţiunea era foarte răspândită, termenul însuşi apare abia în sec. al XVIII-lea în Europa orientală, poate asociat cu teoria cabalistică a metempsihozei.

Ideea de întrupare a duhurilor viclene exista deja în vremea celui de-al Doilea Templu şi a persistat în epoca talmudică. O mărturie o constituie poveştile pe această temă din Noul Testament. Credinţa că sufletele unor morţi, neputându-şi afla odihna în lumea cealaltă, se întorc în lumea aceasta şi se insinuează în trupurile celor vii era curentă în Evul Mediu, atât la evrei cât şi la creştini.

Potrivit teoriei cabalistice a metempsihozei, un fenomen intitulat ibur poate opera joncţiunea dintre duhul mortului şi cel al gazdei sale vii, în scopul de a consolida virtuţile celui viu şi de a sprijini astfel poporul evreu în ansamblu. Abia într-o epocă ulterioară, cabaliştii au luat în considerare aspectul malefic al noţiunii, interpretând-o ca pătrunderea unui duh corupt în trupul unei persoane care păcătuise, ştirbindu-şi astfel integritatea morală.

Fenomenul de ibur malefic este descris pe larg în lucrările lui Haim Vital şi ale fiului său, Rabi Samuel Vital, opere reprezentative ale şcolii mistice de la Safed. Discipolii lui Isaac Luria povestesc ceremoniile de exorcism pe care le practicau pentru extragerea duhurilor viclene. Numeroase scrieri oferă instrucţiuni amănunţite pentru gonirea celor mai răspândite soiuri de dibuk.

Astfel de descrieri devin din ce în ce mai răspândite începând din sec. al XVI-lea. Ele au inspirat o mulţime de opere literare, cea mai renumită dintre ele fiind piesa lui S. An-Ski, intitulată chiar “Dibuk” (1916), care s-a bucurat de numeroase puneri în scenă ca şi de o adaptare cinematografică.

DINA DE-MALHUTA DINA

“Legea regatului este legea”

Principiu talmudic, formulat (în aramaică) de amora Samuel din Babilonia la începutul dinastiei sasanide din Persia (cca. 242 e.n.). Menţionat în patru tratate (Ned. 28a; Ghit. l0b; B.K. 113a; B.B. 54b-55a), el prevede că, în caz de conflict între “legea civilă a ţării” şi cea iudaică, cea dintâi are prioritate şi putere de Halaha. În sprijinul acestui decret devenit clasic, s-au invocat referinţe biblice, dar el reflectă în special noile realităţi politice şi evidenţiază avantajul de a fi în bune relaţii cu autorităţile neevreieşti. Plata datoriilor şi a impozitelor a fost unul dintre domeniile în care s-a aplicat principiul dina de-malhuta. Sustragerea de la plata impozitelor era considerată o formă de furt. Totodată, hotărârile guvernamentale care obligau la efectuarea plăţilor în moneda ţării erau respectate, chiar dacă generau abateri de la legea evreiască (de ex., când era vorba de camătă). Principiul însă nu se aplica în probleme ţinând de religia şi ritualurile evreieşti, nici în cazul în care ar fi dus la tăinuirea unui furt ori la tolerarea unei nedreptăţi sau oprimări evidente. De asemenea, comunitatea evreiască nu trebuia să accepte să i se impună rabini, judecători sau funcţionari aleşi de

autorităţi. La ora actuală, mulţi consideră că dina de-malhuta este aplicabilă şi legii civile impuse de un guvern evreu, adică în Statul Israel.

DIN TORA

“Judecată conform Torei”

Litigiu supus judecătorilor (daianim), care dau sentinţa conform legii rabinice. După legea evreiască, fiecare din părţi o poate obliga pe cealaltă să compară în faţa tribunalului iudaic (bet din). De la Emancipare încoace însă, tribunalele evreieşti nu mai au puterea de a constrânge părţile să se prezinte. În prezent, exceptând Statul Israel unde anumite chestiuni de statut personal sunt deferite prin lege tribunalelor rabinice, judecăţile după Tora (dine Tora) au loc numai atunci când părţile se angajează în scris să se supună hotărârii acestor bate din.

Un vestit cântec idiş are ca subiect povestea tradiţională a lui Levi Iţhak din Berdicev, care l-ar fi chemat la din Tora pe însuşi Dumnezeu somându-l să răspundă pentru suferinţele poporului evreu.

DIVORŢ

Biblia nu conţine o legislaţie sistematică în privinţa divorţului. Cu toate acestea, cele două principii fundamentale în abordarea problemei decurg dintr-un pasaj biblic: “Când cineva îşi va lua o nevastă şi se va însura cu ea şi s-ar întâmpla ca ea să nu mai aibă trecere înaintea lui, pentru că a descoperit ceva ruşinos în ea, să-i scrie o carte de despărţire şi, după ce-i va da-o în mână, să-i dea drumul de la casa lui” (Deut. 24, 1-4). Din acest versete rezultă limpede că: 1. dreptul de a da divorţ aparţine în exclusivitate bărbatului şi 2. actul de divorţ trebuie să fie sub forma unui document scris (Ghit. 20a). Cât despre ce înseamnă exact “ceva ruşinos”, înţelepţii mişnei au interpretat diferit această sintagmă. Şcoala lui Şamai crede că este vorba de infidelitate. În schimb, după şcoala lui Hilel, poate să fie şi o greşeală mai măruntă, de exemplu, dacă nevasta a ars mâncarea. Rabi Akiva merge şi mai departe, susţinând că un bărbat are dreptul să-şi lase nevasta dacă-şi găseşte alta mai frumoasă (Ghit. 9, 10).

Există însă două situaţii în care bărbatul nu poate cu nici un chip să-şi lase nevasta: dacă o acuză că n-a fost fecioară şi se dovedeşte că acuzaţia este falsă (Deut. 22, 13-19) şi dacă a fost obligat să se însoare cu ea pentru că o violase (Deut. 22, 28-29). Un bărbat nu putea să se însoare din nou cu fosta lui nevastă dacă între timp aceasta fusese măritată cu altul care murise sau o lăsase (Deut. 24, 2-4). Preoţii (cohanimi) nu aveau voie să se însoare cu femei divorţate (Lev. 21, 7.14), interdicţie care a rămas valabilă până în ziua de azi.

Literatura profetică şi sapienţială dezaprobă la unison divorţul. Maleahi (2, 14-16) scrie, reacţionând probabil la obiceiurile vremii: “Căci Eu urăsc despărţirea în căsătorie, a zis Domnul, Dumnezeul lui Israel.” În acelaşi pasaj, profetul descrie divorţul ca pe un act de perfidie, o trădare a legământului dintre soţ şi soţie. Proverbele pledează insistent pentru fidelitatea conjugală (5, 15-19).

Deşi, conform Bibliei, divorţul este apanajul bărbatului, documentele descoperite în colonia de la Elefantina din Egipt (sec. al V-lea î.e.n.) atestă că şi femeia avea dreptul să ceară divorţul — libertate ce poate fi pusă pe seama unor influenţe străine.

Talmudul spune că “altarul varsă lacrimi pentru bărbatul care-şi lasă nevasta dintâi” (Sanh. 22a) şi, într-adevăr, epoca talmudică aduce modificări importante la legea divorţului. Cea mai însemnată dintre ele constă în stabilirea unor situaţii în care bărbatul putea fi obligat de tribunal să-i acorde nevestei sale divorţul: 1. când, după zece ani de căsnicie, nu aveau copii; 2. când soţul contracta o boală respingătoare; 3. când soţul nu vroia sau nu putea să-şi întreţină nevasta; 4. când refuza să aibă relaţii conjugale cu ea; 5. când continua s-o bată, deşi fusese avertizat de tribunal să înceteze. Aceste prevederi par sa fi fost menite să echilibreze situaţia, dând şi femeii posibilitatea de a rupe o căsnicie intolerabilă. Deşi, prin lege, bărbatul nu putea fi silit să divorţeze, Talmudul rezolvă problema arătând că omul trebuia constrâns de tribunal, fie şi recurgând la forţă, până când spune singur: “Vreau să divorţez.” Sunt pomenite în Talmud cazuri în care “bărbatul este forţat să divorţeze de femeia lui”. În Israel, unde nu există divorţ civil, tribunalele rabinice ezită să uzeze de forţă în cazurile care se înscriu în prima categorie, chiar dacă este clar că mariajul respectiv şi-a pierdut orice raţiune de a fi. Totuşi, tribunalele uzează uneori de constrângere, declarând că soţul care, în ciuda cererii tribunalului, refuză să divorţeze, se face vinovat de sfidarea curţii. În această situaţie, bărbatul este predat autorităţilor laice care-l ţin la închisoare până consimte să se supună hotărârii tribunalului rabinic. De regulă, înainte de a se adresa tribunalului, cuplul care intenţionează să divorţeze întocmeşte un document legal prin care se stabileşte cine va păstra copiii, cum se vor împărţi bunurile comune, precum şi un acord de pensie alimentară. În lipsa unui astfel de document, problemele respective rămân la latitudinea tribunalului rabinic. În ţările care nu recunosc divorţul religios, rabinii insistă de obicei ca soţii să obţină divorţul civil în prealabil.

Dacă nevasta înnebuneşte, bărbatul nu poate să divorţeze de ea. Totuşi, dacă boala este incurabilă, el se poate recăsători cu condiţia să obţină o aprobare în acest sens, semnată de o sută de rabini (vezi Nebunie).

Actul de divorţ (ghet) se redactează de către un scrib (sofer) şi reproduce parţial o formulare a Mişnei. Documentul, scris aproape integral în aramaică, pe pergament, trebuie legalizat şi semnat de doi martori. Ortografia şi forma (12 rânduri) sunt prezentate amănunţit în literatura halahică. După ce soţul i-l înmânează oficial soţiei, actul este luat de rabinul care supervizează procedura. Acesta taie documentul în cruce, ca să nu mai poată fi folosit din nou, apoi îi dă femeii un alt certificat (petor), care atestă că este divorţată şi că poate să se recăsătorească. Femeia însă nu poate contracta o nouă căsătorie mai devreme de 90 de zile de la divorţ. Scopul acestui interval este de a permite stabilirea paternităţii, în caz că femeia era gravidă la pronunţarea divorţului.

Un decret (takana) al lui Rabenu Gherşom (cca. 960-1030), reflectând probabil schimbări deja intervenite în practica uzuală, a revoluţionat legea divorţului la aşchenazi şi a fost acceptat chiar şi de unele comunităţi sefarde. El stipula că bărbatul nu poate divorţa de nevasta lui fără consimţământul acesteia. Drepturile soţiei deveneau astfel aproape egale cu cele ale soţului şi divorţul nu mai putea fi obţinut decât cu acordul părţilor.

Alţi autori halahici au întărit decretul ulterior, declarând nule şi neavenite toate divorţurile pronunţate fără respectarea noii legi. Un veac şi jumătate mai târziu, Rabenu Tam a emis o ordonanţă stabilind că asentimentul soţiei putea fi omis în unele situaţii excepţionale. Dacă, de pildă, soţia se convertea la creştinism şi părăsea comunitatea evreiască, tribunalul nu mai era dator s-o citeze şi să-i ceară acordul. În astfel de cazuri, acţiunea de divorţ a soţului era de ajuns.

Deşi legea divorţului a cunoscut schimbări considerabile de-a lungul timpului, anumite probleme persistă până în ziua de azi. Dat fiind că soţul este cel ce înmânează actul de divorţ soţiei, divorţul devine imposibil dacă bărbatul, să zicem, pleacă de acasă şi domiciliul lui nu este cunoscut. De asemenea, numai în Israel, tribunalul rabinic are putere de constrângere asupra soţului. În ambele situaţii, soţia devine o aguna (o femeie "legată") şi nu se poate recăsători după legea evreiască. Autorităţile halahice s-au străduit secole de-a rândul să rezolve această problemă şi s-au avansat diferite soluţii. O takana, propusă de Saul Lieberman şi adoptată în 1953 de Adunarea rabinică (conservatoare), prevede introducerea în contractul de căsătorie (ketuba) a unei clauze prin care soţii consimt să se supună hotărârii unui bei din (tribunal religios) conservator în cazul apariţiei unor grave neînţelegeri între ei. Validitatea clauzei a fost pledată cu succes în faţa curţii supreme a statului New York într-un proces care a creat un precedent juridic. Dacă soţul, în ciuda clauzei, refuză să se prezinte în faţa tribunalului rabinic, acesta poate dizolva căsătoria conform principiului talmudic al anulării retroactive (hafkaat kiduşin), divorţul nemaifiind necesar în această situaţie. Invocat într-o serie de cazuri în epoca posttalmudică, principiul a fost rareori folosit pentru anularea unei căsătorii şi nu este în general recunoscut de autorităţile halahice ortodoxe. Iudaismul reformat a renunţat complet la practica divorţului religios, divorţul civil fiind considerat ca suficient pentru a putea contracta o nouă căsătorie. Legea talmudică a divorţului este expusă în tratatul Ghitin.

DOLIU

Practici menite să exprime durerea la moartea unei fiinţe apropiate. Legea şi tradiţia iudaismului oferă un cadru de rituri şi norme menite să ajute persoanele îndoliate să-şi depăşească treptat suferinţa, încă de la vârsta majoratului religios (12 ani la fete, 13 la băieţi), oricine îşi pierde tatăl sau mama, soţul sau soţia, fiul sau fiica, fratele sau sora, este ţinut să respecte aceste norme. Unele dintre ele sunt valabile şi la moartea unui învăţat al Legii sau, pentru studenţi, atunci când le moare profesorul de Tora. Biblia şi literatura rabinică pomenesc multe practici de doliu legate de moartea diferiţilor membri al familiei, călăuze spirituale ori învăţaţi. Durerea se exprimă cel mai adesea prin ţipete ascuţite, prin sfâşierea veşmintelor şi prin elogii funebre.

Iudaismul priveşte moartea cu oarecare seninătate. De-a lungul generaţiilor, eroii biblici ca şi învăţătorii Legii au considerat moartea drept capătul firesc al vieţii în această lume. Drept urmare, spun ei, frica de moarte nu-şi are rostul. După Midraş (Gen. R. 9, 5), moartea este un element pozitiv al creaţiei care nu trebuie regretat, ci acceptat cu înţelepciune.

Legile doliului încearcă să realizeze un echilibru între emoţia firească şi înţelepciunea filozofică. Este perfect normal ca o persoană îndoliată să geamă, să-şi sfâşie veşmintele şi să se ocupe de înmormântare, însă durerea nu trebuie să ţină la nesfârşit. Diferitele ritualuri de doliu sunt astfel concepute încât să ajute persoana în cauză să trăiască mai departe şi să-şi învingă disperarea.

Controversa talmudică (Ber. 46b) privind binecuvântarea care se cuvine rostită în casa mortului ilustrează destul de bine problematica iudaică a morţii: în timp ce marea majoritate a înţelepţilor susţin să se recite Baruh ha-tov ve ha-metiv, "Binecuvântat fie Dumnezeu cel bun şi izvor de bunătate", Rabi Akiva propune Baruh daian ha-emet, "Binecuvântat fie Dumnezeu, judecător adevărat". Dacă înţelepţii dădeau de înţeles că moartea trebuie acceptată ca o binefacere, binecuvântarea propusă, poate mai realist, de R. Akiva, exprimă resemnarea, în cele din urmă, tradiţia a îmbinat ambele opinii, căci ambele versiuni sunt cuprinse în binecuvântările ce se rostesc la sfârşitul mesei de după înmormântare.

Doliul este un proces cu mai multe etape: din ziua morţii până la înmormântare, persoanele îndoliate sunt în perioada de aninut, în care principala lor datorie este să se îngrijească de funeralii. În tot acest timp, ele sunt dispensate de îndeplinirea poruncilor pozitive cum ar fi rugăciunile, binecuvântările de după mese, purtarea filacterelor (tfilin). Ele nu sunt însă scutite de respectarea poruncilor negative. Dacă, dintr-un motiv sau altul, o persoană îndoliată nu se poate ocupa de înmormântare, dar numeşte pe altcineva care să preia această sarcină, înlocuitorul nu cade sub incidenţa legilor de aninut. Un onen (îndoliat) nu poate participa la mese festive, nici la orice altă activitate agreabilă.

La moartea cuiva, cei apropiaţi trebuie să-şi sfâşie o haină de pe ei (keria, vezi sfâşierea veşmintelor) fie la aflarea veştii, fie puţin înainte de înmormântare sau după aceasta, după cum este obiceiul locului.

După înmormântare, persoanele îndoliate se adună la domiciliul defunctului (sau orice altă locuinţă în care perioada de doliu urmează să fie respectată) unde iau masa tradiţională, compusă din pâine şi ouă fierte tari. Pregătirea mesei cade în sarcina celorlalţi membri ai comunităţii care-şi arată astfel compasiunea şi solicitudinea.

Începând din ziua înmormântării, urmează perioada de doliu, cunoscută sub numele de şiva ("şapte"), care durează şapte zile. În acest timp, cei îndoliaţi nu se bărbieresc, nu se tund, nu se spală, nu-şi spală rufăria şi nu îmbracă haine proaspăt spălate, nu muncesc, nu studiază Tora (exceptând fragmentele referitoare la doliu), nu întreţin relaţii conjugale, nu salută, nu poartă încălţăminte de piele şi nu se aşează decât pe podea sau pe bănci. În unele comunităţi, există obiceiul de a acoperi toate oglinzile din casa defunctului.

În această perioadă, prietenii îi vizitează pe cei aflaţi în doliu pentru a-şi exprima compasiunea şi a-i îmbărbăta. În unele locuri, ceilalţi membri ai comunităţii gătesc pentru cei în doliu, deşi în alte părţi, acest obicei este considerat deplasat. În nici un caz, vizitatorii nu-i vor saluta pe cei în doliu, ci se vor mulţumi să le adreseze cuvinte blânde, de îmbărbătare. Este interzis să atragi atenţia în public asupra doliului tău în timpul Şabatului. În particular însă, legile doliului sunt respectate şi în această zi. În unele comunităţi, de Şabat, persoanele îndoliate nu stau la locul lor obişnuit din sinagogă. La sefarzi, pentru a-şi exprima simpatia, membrii comunităţii îşi părăsesc adeseori şi ei locurile obişnuite, venind să şadă lângă cei în doliu o parte a slujbei.

Perioada şiva ia sfârşit în dimineaţa celei de-a şapte zile, fiind urmată de şloşim, o perioadă de doliu mai moderat, care durează până în a treizecea zi de la moartea persoanei. În timpul şloşim, cei îndoliaţi nu se tund, nu se bărbieresc, nu poartă haine noi şi nu merg la petreceri. În unele comunităţi, familia, cu excepţia rudelor celor mai apropiate, îşi încheie doliul la capătul acestor 30 de zile. În alte părţi, familia, cel puţin rudele foarte apropiate, ţin doliu un an de zile, timp în care nu se tund şi nu se bărbieresc, până când prietenii nu-i imploră să pună capăt întristării. Ceilalţi membri ai familiei reîncep să se tundă şi să se radă după trecerea perioadei de şloşim. În timpul anului de doliu, rudele apropiate nu asistă la ceremonii publice şi nu participă la petreceri iar bărbaţii spun Kadiş în fiecare zi. Cei care ţin doliul de un an pot înceta să spună Kadiş cu o lună sau cu o săptămână înaintea aniversării morţii (vezi Iarţait).

Dacă vreuna din marile sărbători, — Roş Haşana, Iom Kipur, Sucot, Pesah sau Şavuot — se întâmplă să cadă în perioada de şiva, doliul încetează în mod obligatoriu. Dacă înmormântarea are loc în zilele de semisărbătoare (hol hamoed), care se ţin de Pesah şi Sucot, legile de şiva se aplică abia după

sfârşitul sărbătorilor. Dacă o persoană află despre moartea unei rude în vreme ce alţi membri ai comunităţii sale sunt în şiva, poate să încheie doliul o dată cu aceştia. Dacă afli de moartea unei rude în interval de 30 de zile de la deces, perioada de şiva trebuie respectată integral. Dacă vestea îţi parvine după primele 30 de zile, se ţine doar o perioadă de reculegere: este de ajuns să te descalţi şi să şezi circa un ceas pe jos sau pe o bancă. La vestea morţii unei rude apropiate, sfâşierea unui veşmânt este obligatorie. În schimb, nu eşti obligat să faci acest gest dacă este vorba de o rudă mai îndepărtată, de a cărei moarte afli abia după mai bine de 30 de zile. În ambele cazuri însă, se recită în mod obligatoriu binecuvântarea "Doamne, judecător adevărat".

Dacă defunctul era un păcătos notoriu, doliul devine facultativ. La fel, şi în cazul sinucigaşilor dacă nu avem motive să credem că gestul a fost săvârşit într-un acces, fie şi trecător, de nebunie.

De aniversarea morţii unei rude, se spune Kadiş şi o rugăciune în memoria defunctului. Cu acelaşi prilej, se petrece o vreme cu studiul Torei, se citeşte o haftora şi se aprind lumânări.

DOV BER DIN MESERICI

(cca. 1710-17720)

Supranumit "Marele Maghid", conducătorul principalului grup hasidic după moartea lui Israel Baal Şem Tov; organizator al mişcării şi cel mai mare teoretician al ei (vezi Hasidism). În tinereţe, a studiat cu eminentul talmudist Iacob Iosua Falk, autorul lui Pene Iehoşua. A slujit ca maghid (predicator) la Rovno, apoi la Meseriei, în Volhinia. Deşi foarte influenţat de Baal Şem Tov, Dov Ber l-a cunoscut abia târziu pe părintele hasidismului, care era atunci aproape de sfârşitul vieţii. Astfel, deşi considerat discipol al lui Baal Şem Tov, Maghidul din Meseriei a fost în esenţă un gânditor independent în interiorul mişcării şi purtătorul unei viziuni personale asupra hasidismului. El însuşi, cu toate ca-l citează uneori pe Baal Şem Tov, nu-l pomeneşte nicăieri ca pe învăţătorul său. Pe Iacob Iosif, rivalul său printre adevăraţii discipoli ai maestrului, Dov Ber nu-l menţionează niciodată. Dacă va fi fost sau nu o luptă pentru succesiune la moartea lui Baal Şem, cert este că "sfânta societate" l-a acceptat aproape în unanimitate pe Dov Ber în calitate de urmaş legitim al părintelui mişcării. Maghidul s-a înconjurat de o serie de discipoli eminenţi, unii din ei, ca Levi Iţhak din Berdicev şi Şneur Zalman din Liadi, recunoscuţi ca erudiţi de marcă. După moartea Maghidului, aceştia s-au distins la rândul lor ca mari învăţători hasidici, fiecare cu propriul său grup de ucenici. Având în vedere influenţa lui asupra mişcării, Dov Ber poate fi considerat pe bună dreptate adevăratul întemeietor al hasidismului.

Maghidul n-a lăsat în urmă nici o scriere, dar doctrina i-a fost păstrată în operele discipolilor care-l citează frecvent. Cea mai importantă culegere din învăţăturile lui Dov Ber a fost publicată, cu aprobarea lui, în 1781, de către Solomon din Luţk, care a intitulat-o Maghid devarav le-Iaacov (cf. Ps. 147, 19) şi a redactat şi ampla introducere a volumului. În opinia Maghidului, lucrul cel mai important pentru un evreu este să fie conştient, conform Zoharului, că "Dumnezeu umple toate lumile şi nu există nici un spaţiu nepătruns de El". Trebuie să priveşti sub acoperământul lumii materiale pentru a percepe energia divină de care sunt pătrunse toate lucrurile. Toate emoţiile omeneşti îşi au izvorul în cer: omul trebuie să caute sursa primă a iubirii, a fricii, a celorlalte emoţii care-l animă şi astfel va descoperi în toate un prilej de a-l slăvi pe Dumnezeu. Deşi Maghidul nu încuraja postul prelungit ori alte privaţiuni trupeşti, gândirea lui vădeşte o pronunţată componentă ascetică. Omul care se leapădă de plăcerile acestei lumi poate "să-l slujească pe Dumnezeu în adevăr", spunea Dov Ber.

A-l sluji pe Dumnezeu cu bucurie (simha) este un element esenţial în doctrina Marelui Maghid ca şi, în general, a tuturor hasidimilor. Ducându-se odată la "curtea" unui maghid, filozoful Solomon Maimon (1753-1800) i-a găsit pe hasidimi preocupaţi să-şi facă farse unii altora, convinşi fiind că bucuria lor va fi astfel sporită. Maimon mai povesteşte în autobiografia lui, Povestea vieţii mele, şi despre omiliile hasidimilor. Dacă omul, spuneau ei, nu se consideră nimic altceva decât un instrument muzical în mâna lui Dumnezeu, spiritul Domnului este asupra lui. Această suprimare a eului, această bitul ha-ieş sau "nimicirea fiinţei" în prezenţa lui Dumnezeu, este un alt element important în gândirea Maghidului din Meseriei şi a discipolilor lui.

Singurul fiu al lui Dov Ber, Abraham (1741-1776) sau Abraham ha-Malah ("îngerul"), cum este cunoscut în tradiţia hasidică, a urmat şi dezvoltat în scurta lui viaţă doctrinele părintelui său. Învăţăturile lui sunt cuprinse într-un comentariu la Tora, publicat în 1851 sub titlul Hesed le-Avraham.

Aforsimele lui Dov Ber din Meseriei

Energia şi sufletul omului nu sunt ale lui. Chiar şi strădania lui de a-l slăvi pe Dumnezeu e opera lui Dumnezeu şi nu a lui.

Să-ţi înfrângi trufia este o luptă care ţine toată viaţa.

Să nu te laşi descurajat de violenţa potrivnică. Tâlharii îl împresoară pe cel ce are giuvaeruri preţioase şi nu pe căruţaşul care duce o grămadă de bălegar la câmp; pregăteşte-te deci să ţii piept atacului!

Ce păcat am făptuit oare să fiu aşa de cunoscut?

Omul ar trebui să se îngrijească să-şi petreacă un timp cu Dumnezeu în fiecare zi. Tot exersând, obiceiul îi va pătrunde în fire şi spiritul îi va fi îndreptat spre Dumnezeu chiar şi în mijlocul unei conversaţii.

DRAGOSTEA DE DUMNEZEU

Israel a primit porunca: "Să iubeşti pe Domnul, Dumnezeul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău şi din toate puterile tale" (Deut. 6, 5). În plus, în Deut. 6, 13, i se porunceşte: "Să te temi de Domnul, Dumnezeul tău" (vezi Frica de Dumnezeu). Comentatorii au considerat dragostea şi teama drept cele două modalităţi ale relaţiei dintre om şi Dumnezeu (Maimonide, Sefer ha-miţvot, "Poruncile pozitive", 3, 4). Biblia preconizează aşadar aceste două atitudini. Imperativul, de altfel, nu este conceput de manieră sentimentală, ci mai curând ca o motivaţie care îl determină pe om să îndeplinească voia lui Dumnezeu. Potrivit pasajelor biblice care se referă la iubirea de Dumnezeu, s-ar părea că aceasta este forma cea mai desăvârşită a sentimentului religios. Aceasta este relaţia care-i permite omului să comunice cu divinitatea şi să se apropie de ea. "Să-l iubiţi pe Domnul, Dumnezeul vostru, să umblaţi în toate căile Lui şi să vă alipiţi de El" stă scris în Deut. 11, 22 (vezi şi Deut. 13, 4-5). Din perspectiva Bibliei, iubirea lui Dumnezeu pentru oameni se revarsă cu precădere asupra poporului lui Israel. Dragostea lui Dumnezeu pentru Israel cere reciprocitate: cere dragostea lui Israel pentru Dumnezeu. Distincţia dintre dragoste şi teamă s-a păstrat în Talmud, dar aici rabinii au scos în evidenţă superioritatea iubirii faţă de teamă.

Iată ce scrie în Sifre la Deuteronom: “Făptuieşte din iubire, căci Tora îl deosebeşte pe cel ce făptuieşte din dragoste de cel care făptuieşte de teamă. Plata celui ce făptuieşte din dragoste este îndoită şi încă o dată îndoită.” Maimonide, la rândul său, consideră teama drept o formă nedesăvârşită a iubirii de Dumnezeu. Cei care nu reuşesc să se ridice deasupra fricii vădesc, prin însuşi acest lucru, limitele sentimentului religios de care sunt capabili. Iubirea de Dumnezeu, spune el, este forma ideală de raportare a omului la Dumnezeu (M.T., Teşuva, 10).

Ca şi alţi gânditori, Maimonide recunoaşte deschis că porunca iubirii de Dumnezeu suscită unele dificultăţi. De aceea, el explică amănunţit cum trebuie îndeplinită această poruncă: “Care este calea ce conduce la dragostea şi la teama de Dumnezeu? — Când privim la măreţiile şi la minunile lucrării şi creaţiei lui, spre a încerca să înţelegem caracterul nemărginit şi nepereche al înţelepciunii lui, nu ne putem opri să-l iubim, să-l lăudăm, să-l slăvim şi să râvnim la a cunoaşte marele său Nume” (Iesode Tora, 1:1, 2). Într-adevăr, Dumnezeu nu poate fi perceput decât prin lucrările lui. Contemplându-le, descoperim înţelepciunea lui Dumnezeu, bunătatea lui, dragostea lui pentru oameni şi pentru Israel. Ceea ce putem percepe din Dumnezeu în univers este mai mult decât puterea în stare pură ori o inteligenţă rece. Dimpotrivă, Maimonide demonstrează că bunătatea, adevărul şi frumuseţea sunt reflexe ale Dumnezeului iubirii. În formele sale cele mai sublime, dragostea omului pentru Dumnezeu este dezinteresată şi nu urmăreşte nici un scop practic. Desigur, Maimonide nu exclude că această iubire poate fi o sursă de plăcere, dar această plăcere este, de fapt, corolarul unei contemplări autotelice. Este, în primul rând, un proces intelectual şi cognitiv. Maimonide goleşte conceptul de iubire de diferitele sentimente îndeobşte asociate acestuia, pentru a reţine doar noţiunea de exclusivitate şi de relaţie îndreptată spre cunoaşterea obiectului iubit.

Alţi autori, dimpotrivă, văd în iubirea de Dumnezeu o stare de fericire extatică. Iubirea, spune Iosif Albo, este “comuniunea sufletelor şi identificarea deplină dintre sentimentul îndrăgostitului şi obiectul acestui sentiment”. Bahia ibn Pakuda o defineşte drept “dorul care îndeamnă substanţa divină din om să se lipească de creatorul ei, contopindu-se cu el şi înflăcărându-se în lumina lui sublimă”. Cel stăpânit de această nostalgie intensă şi obsesivă a comuniunii mistice simte, bineînţeles, nevoia să se rupă complet de lume şi de plăcerile ei şi este dezgustat de lumea materială şi de orice interes exterior. Cât despre rabini, fără a nesocoti valoarea dragostei de Dumnezeu, cei mai mulţi dintre ei o privesc, dimpotrivă, ca pe încununarea unei ierarhii de valori mai modeste. În orice caz, ei nu admit că slăvirea lui Dumnezeu ar necesita o detaşare totală de orice altceva în afara lui.

O a treia modalitate de abordare se întrevede din Sifre la Deut. 6, 5: “Cuvintele acestor porunci pe care ţi le dau astăzi să le porţi în inima ta, să le întipăreşti în mintea copiilor tăi şi să vorbeşti de ele când vei fi acasă şi când vei fi pe drum, când te culci şi când te scoli.” Şi iată comentariul la acest verset: “Aşează cuvintele Torei în inima ta şi învaţă astfel să-l cunoşti pe acela care a creat lumea prin cuvântul său; lipeşte-te de căile lui.” Spre deosebire de vederile lui Maimonide şi ale misticilor, această concepţie consideră respectarea poruncilor şi studiul Torei nu ca ducând la dragostea de Dumnezeu, ci ca fiind însăşi dragostea de Dumnezeu.

Gânditorii evrei moderni recurg rareori la noţiunea fricii de Dumnezeu, socotind că aceasta tinde să facă din om o creatură pasivă şi nevolnică. Ei pun accentul pe iubirea reciprocă dintre om şi Dumnezeu şi neglijează teama, fiind, din acest punct de vedere, continuatorii unei stări de spirit care descinde chiar din Biblie, impregnând Talmudul şi filozofia medievală. Totuşi, deoarece această

concepţie riscă să reducă sau chiar să anuleze distanţa dintre Dumnezeu şi om, unii gânditori au insistat asupra necesităţii fricii ca o consecinţă directă a transcendenţei divine. Ea nu este de altfel incompatibilă cu demnitatea umană.

DRAGOSTEA DE ISRAEL

Ebr.: Ahavat Israel

Termenul desemnează atât dragostea care-i leagă între ei pe membrii comunităţii lui Israel, cât şi dragostea pentru poporul evreu în ansamblu. Acest sentiment este văzut ca o calitate firească, dar şi ca o virtute naţională, deoarece iudaismul predică iubirea aproapelui. Pe de altă parte, dogma poporului ales conduce la tema iubirii pe care Dumnezeu i-o poartă poporului său. Această temă este amplu dezvoltată în literatura rabinică, în interpretările alegorice ale Bibliei şi în conţinutul liturghiei (vezi Ahavat raba şi Ahavat olam).

Ca atitudine care determină raporturile dintre evrei, Ahavat Israel este una din temele fundamentale ale învăţăturii lui Israel Baal Şem Tov care predica "dragostea de Dumnezeu, Israel şi Tora" ca fiind una din principalele doctrine ale hasidismului. Expresia devine consacrată în ebraică abia în sec. al XIX-lea, fiind abundent dezvoltată de Abraham Isaac Kook. Dat fiind că "ura gratuită" (Sinat hinam) a dus la distrugerea celui de-al Doilea Templu (Ioma, 9b), Kook susţinea că "dragostea gratuită" pentru coreligionarii săi va conduce la izbăvire şi la ridicarea celui de-al Treilea Templu. Verbul corespunzător lui Ahavat Israel, Ohev Israel, denotă de obicei simpatia unui neevreu pentru poporul lui Israel.

DRAGOSTEA DE SEMENI

Porunca iubirii aproapelui se găseşte în Lev. 19, 18: " Să nu te răzbuni şi să nu ţii necaz pe copiii poporului tău, ci să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi. Eu sunt Domnul." Întrebat de un neevreu care este esenţa iudaismului, Hilel (sec. I e.n.) răspunde: "Ce ţie nu-ţi place, altuia nu-i face" (Şab. 31a). Formula a fost de altfel întrebuinţată pentru a traduce în aramaică versetul din Lev. 19, 18 (targumul lui Ionatan).

Maimonide interpretează această poruncă sub aspect mai curând moral decât afectiv. Dragostea pentru aproapele tău ar însemna aşadar "să-l vorbeşti de bine şi să-i respecţi avutul" (M.T., Deot, 6,3).

Rabi Akiva relevă că acest verset constituie "unul din principiile de căpetenie ale Torei" (Sifre la Lev. 19, 18). Într-adevăr, nu este vorba aici de o recomandare practică, cum ar fi obligaţia de a vedea o femeie cel puţin o dată înainte de a o lua de nevastă, pentru a evita dezamăgirile, sau datoria condamnatului la moarte de a alege execuţia cea mai puţin dureroasă: acesta este un principiu general din care decurg o mulţime de alte îndatoriri ca vizitarea bolnavilor, îmbărbătarea celor îndoliaţi, constituirea unei dote pentru fetele de măritat etc. (M.T., Avel 14, 1).

Din comparaţia care stă la baza acestui principiu — "ca pe tine însuţi" — Nahmanide deduce că iubirea aproapelui trebuie să fie la fel de puternică precum iubirea de sine, ceea ce vine în contradicţie cu principiul lui Akiva, care spune că "viaţa proprie are prioritate" (B.M. 62a) şi deci omul nu trebuie să-şi sacrifice viaţa pentru altul. Cu toate acestea, Nahmanide este de acord că trebuie să

îndepărtăm invidia din inimile noastre şi să dorim binele aproapelui cu mai multă ardoare decât ni-l dorim pentru noi înşine.

În Noul Testament, sfatul lui Hilel apare sub formă pozitivă. Este ceea ce s-a numit mai apoi regula de aur: "Tot ce voiţi să vă facă vouă oamenii, faceţi-le şi voi la fel" (Mat. 7, 12). În mod evident, sursa neotestamentară interpretează versetul biblic original în sensul: "Iubeşte-l pe aproapele tău aşa cum se presupune că te iubeşti pe tine însuţi." După cum dragostea de sine este morală doar în măsura în care este compatibilă cu dragostea aproapelui, la fel se poate spune şi invers că dragostea de aproapele nostru consfinţeşte iubirea de sine. Într-adevăr, orice individ este dator să-şi apere viaţa, în măsura în care orice viaţă omenească este sfântă.

Unii sunt de părere că, dincolo de deosebirile de formulare, cele două versiuni — negativă şi pozitivă — ale regulii de aur înseamnă, de fapt, acelaşi lucru. După alţi autori, cum ar fi gânditorul sionist Ahad ha-Am sau o somitate rabinică de talia lui R. Samuel Edels (vezi comentariul lui la Şab. 31 a), principiul este mai precis şi mai realist în expresia lui negativă, în vreme ce formularea pozitivă nu este lipsită de ambiguităţi.

Este greu de spus dacă termenul din Lev. 19, 18, tradus de obicei prin "aproapele" sau, în alte traduceri, "tovarăşul" nostru, se referă la toţi oamenii sau numai la evrei. Judecând după context, sensul adevărat este probabil cel restrâns. Biblia recomandă însă şi dragostea pentru străini: "Dacă un străin vine să locuiască împreună cu voi, în ţara voastră, să nu-l asupriţi, să vă purtaţi cu el ca şi cu un băştinaş, ca şi cu unul dintre voi; să-l iubiţi ca pe voi înşivă, căci şi voi aţi fost străini în ţara Egiptului" (Lev. 19, 33-34). Potrivit interpretării rabinice, dragostea aproapelui nu trebuie extinsă şi asupra idolatrilor, întrucât idolatria este un păcat capital (vezi şi Etică).

Concepţia evreiască asupra fraternităţii între oameni este un corolar al viziunii despre Dumnezeu ca părinte al întregii omeniri. Această idee apare în special la profeţii biblici: "Nu avem oare toţi un singur Tată? Nu ne-a făcut un singur Dumnezeu?" (Mal. 2, 10). Iudaismul a recunoscut practic întotdeauna caracterul fundamental al acestei norme morale, pe care totuşi a fost silit s-o amendeze uneori, în funcţie de vicisitudinile istoriei (vezi Neamuri, Universalism şi particularism).

DREPTATE

Iudaismul aşează dreptatea printre atributele lui Dumnezeu, un atribut moderat de cel al îndurării. În naraţiunea despre crearea lumii, Dumnezeu este zugrăvit ca deopotrivă îndurător şi drept. Comentariile rabinice la Cartea Genezei interpretează folosirea, în acest context, a teonimului Elohim drept o aluzie la rolul justiţiar al lui Dumnezeu, în special din perspectivă eshatologică. Tetragrama, în schimb, trimite la atributul îndurării (vezi Dumnezeu, Numele lui). Aşadar, Dumnezeu pretinde respectarea cu stricteţe a legilor pe care le-a dat oamenilor, dar ţine seama şi de slăbiciunea omenească. El nu aplică legile ad litteram, căci aceasta ar însemna nimicirea neamului uman. Raportul dintre dreptate şi îndurare este o temă care revine frecvent în Biblie. Ea apare, de pildă, în dialogurile lui Dumnezeu cu Abraham şi, mai apoi, cu Moise. Luând apărarea cetăţilor Sodoma şi Gomora (Gen. 18, 16-32), Abraham negociază cu Dumnezeu, căutând să obţină o atenuare a rigurozităţii legii şi o anulare a verdictului fatal de dragul unui mic număr de drepţi pe care de altfel nu va reuşi să-i găsească. Comentând acest dialog, Midraş Raba conchide că nu se poate aplica dreptatea absolută unei omeniri imperfecte. O scenă asemănătoare are loc când Dumnezeu vrea să distrugă poporul evreu pentru păcatul de a se fi închinat viţelului de aur (Ex. 32). Moise face apel

atunci la îndurarea divină. Răspunsul pe care-l primeşte este, pe de-o parte, explicit, căci Dumnezeu adoptă în mod manifest o atitudine indulgentă şi, pe de altă parte, implicit, atunci când Dumnezeu îşi enumera atributele.

Liturghia evreiască evocă adeseori figura eshatologică a Dumnezeului justiţiar. În Amida zilelor lucrătoare, rugăciunea principală îl invocă pe Dumnezeu cu ambele atribute, al dreptăţii şi al îndurării: "O, rege iubitor de milostenie (ţedaka) şi dreptate." La pierderea unei rude apropiate, cei îndoliaţi rostesc o binecuvântare în care Dumnezeu este descris ca "judecător adevărat". Potrivit tradiţiei evreieşti, în cele zece zile înspăimântătoare (iamim noraim) dintre Roş Haşana şi Iom Kipur, Dumnezeu judecă poporul evreu. Cu acest prilej, liturghia insistă în mod deosebit asupra rolului justiţiar al lui Dumnezeu, văzut atât ca rege cât şi ca judecător.

Definirea dreptăţii divine are o importanţă capitală pentru teodiceea evreiască. Întrebarea care a urmărit dintotdeauna iudaismul şi care apare în special în Psalmul 92 s-ar putea rezuma în felul următor: de ce suferă nevinovaţii în timp ce răii o duc foarte bine? La această întrebare, tradiţia iudaică răspunde, în general, că dreptatea şi înţelepciunea lui Dumnezeu sunt atât de profunde încât depăşesc puterea de înţelegere a omului. Copleşit de suferinţă şi nenorocire, Iov pune la îndoială dreptatea divină. Biblia nu recomandă o astfel de atitudine, ci insistă asupra limitelor priceperii omeneşti, care nu este în stare să discearnă meandrele Providenţei.

Problema dreptăţii divine a suscitat mari dezbateri mai cu seamă în timpurile de restrişte ale istoriei evreieşti: la distrugerea Primului şi a celui de-al Doilea Templu; în vremea Inchiziţiei; la expulzarea evreilor din Spania şi Portugalia; în timpul masacrelor din Ucraina (1648-1649) etc. Mai recent, cei şase milioane de evrei exterminaţi de nazişti au pus la grea încercare eforturile teodiceii (pentru răspunsurile religioase la această problemă, vezi Şoa).

În măsura în care omul a fost creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu (vezi Dumnezeu, Imitarea lui), omenirea în general şi îndeosebi poporul evreu ar trebui să trăiască după dreptate. Moise spune poporului: "Caută dreptatea, da, dreptatea, ca să trăieşti!" Acest îndemn revine ca un laitmotiv la profeţi şi la învăţaţii Legii. Noţiunea de dreptate şi ideea că lumea se reazemă "pe adevăr, dreptate şi pace" au pus o amprentă profundă asupra gândirii şi practicii evreieşti.

DREPT DE AZIL, vezi AZIL.

DUALISM

Credinţa în două puteri divine, una a binelui, cealaltă a răului. Zoroastrismul, religia vechilor perşi, era întemeiat pe o asemenea credinţă şi socotea că întregul univers este marcat de lupta neîncetată dintre cele două forţe. Gnosticii au propus şi ei o formă de dualism, în care creatorul răului, "demiurgul", era imperfect şi dominat de o divinitate mai înaltă, desăvârşită. Iudaismul s-a opus categoric dualismului. Astfel, profetul Isaia mărturiseşte credinţa într-un singur creator a tot ce există: "Aşa vorbeşte Domnul... Eu întocmesc lumina şi fac întunericul, Eu dau pacea şi Eu aduc restriştea: Eu, Domnul, fac toate aceste lucruri" (45, 1.7). Talmudul, la rândul său, combate credinţa în două puteri divine.

Deşi unele influenţe dualiste par să se fi strecurat în diferite formulări ale misticii evreieşti, faptul că marii gânditori evrei, Maimonide în special, au respins ferm orice concesie de la monoteismul iudaic absolut, a împiedicat opera lor să devieze înspre dualism.

DUBNOV, SIMON, vezi WISSEHSCHAFT DES JUDENTUMS.

DUMNEZEU

Fiinţa supremă, Creatorul lumii, Domnul universului. Potrivit izvoarelor biblice şi rabinice, cunoaşterea lui Dumnezeu nu este rezultatul speculaţiilor filozofice ori al intuiţiilor mistice, ci al deducţiilor care pornesc de la faptele lui şi de la modul cum s-a dezvăluit el însuşi oamenilor.

Dumnezeul biblic

Dumnezeu domneşte ca suveran absolut asupra întregii creaţiuni: "Căci Domnul, Dumnezeul vostru, este Dumnezeul dumnezeilor, Domnul domnilor, Dumnezeul cel mare, puternic şi înfricoşat" (Deut. 10, 17). El există cu totul deosebit de lume, nu cunoaşte limită sau lege, este atotputernic şi atotştiutor.

Dumnezeu este Unul (Deut. 4, 35; 6, 4), ceea ce înseamnă că este deopotrivă unic şi incomparabil (vezi monoteism). Este izvorul tuturor lucrurilor de pe lume, inclusiv al răului (Isa. 45, 7). Este mai presus de timp (Ps. 90, 2) şi locuieşte în afara spaţiului (Isa. 66, 1; Ier. 23, 24). Este nemărginit, nu are început nici sfârşit şi nu este supus schimbării (Mal. 3, 6).

Termenul kadoş ("sfânt"), cu referire la Dumnezeu, denotă transcendenţa metafizică, în timp ce kavod ("slavă") trimite la experienţa prezenţei lui Dumnezeu în lume. Astfel, imnul biblic "Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul oştirilor, slava sa umple întreg pământul (Isa. 6, 3) exprimă natura paradoxală a transcendenţei absolute a lui Dumnezeu şi totodată a imanenţei sale veşnice. Dumnezeu este dincolo de lume într-o depărtare ontologică şi conceptuală (Ps. 97, 9) şi totuşi el este substratul oricărei fiinţe (Ex. 3, 12-15), "sufletul sufletului nostru", accesibil tuturor celor care-l cheamă (Ps. 145, 18). Deşi se dezvăluie omului, el apare adeseori ca un "Dumnezeu ascuns" (Isa. 45, 15).

În Biblie, Dumnezeu este conceput într-o formă "personalistă", portretul său fiind zugrăvit cu atributele fiinţei. El apare ca o voinţă morală, care se angajează într-un dialog cu oamenii, care pretinde, porunceşte, judecă, pedepseşte şi răsplăteşte. El meditează şi plănuieşte, hotărăşte şi alege şi acţionează cu un scop anume. El este sensibil la condiţia umană şi-i priveşte pe oameni cu dragoste.

Dumnezeu este Creatorul universului care, însă, nu este de natură divină. El a creat toate lucrurile din nimic printr-un act de voinţă (Ps. 33, 9). Aceasta înseamnă că întreg universul, de la particulele infra-atomice până la galaxiile astrale, constituie un tot, guvernat de aceleaşi legi ale naturii de la un capăt la altul al cosmosului. Cu toate acestea, universul nu poate exista independent de Dumnezeu care-i insuflă viaţă în permanenţă. Dacă, prin absurd, Dumnezeu ar înceta să mai existe, universul întreg s-ar scufunda în neant.

Dumnezeu este Domnul istoriei universale, el se manifestă în destinul neamurilor şi îndeosebi în istoria lui Israel. După ce a terminat de făurit lumea naturală, Dumnezeu a continuat să ghideze cursul istoriei (Deut. 32, 8). Dacă Dumnezeu nu întâmpinase nici o împotrivire în modelarea lumii fizice, el s-a confruntat în istorie cu libertatea omului care ia adeseori calea revoltei. Totuşi, profeţii susţin că, "la sfârşitul vremurilor", voia Domnului se va împlini.

Dumnezeu a dăruit omului libertatea şi nu-l va zdrobi pe acesta nici individual, nici la nivelul istoriei. Prin crearea omului, Dumnezeu a acceptat cumva să se autolimiteze, spre a asigura păstrarea libertăţii umane. Dumnezeu se adresează omului, nu ca un rege, ci ca un tată iubitor şi un învăţător.

În ciuda problemelor teologice care decurg de aici, Biblia îl descrie pe Dumnezeu în termeni psihologici: mânios (Ex. 22, 23), mulţumit (Gen. 1, 31), trist şi dezamăgit (Gen. 6, 6), cuprins de milă (Iona 4, 1 l), de dragoste (Deut. 23, 6), de ură (Amos, 5, 21). Comentând aceste antropomorfisme, înţelepţii au explicat că "Biblia vorbeşte pe limba oamenilor" (Ber. 31b), pentru ca faptele lui Dumnezeu să fie pe înţelesul lor, deşi el nu cunoaşte acele trăiri psihice pe care oamenii le numesc "emoţii".

Cât despre descrierea fizică a lui Dumnezeu, textul biblic conţine ambiguităţi (Ex. 33, 23; 24, 10; 15, 6). Mai târziu, Maimonide şi alţi filozofi au arătat că atributele fizice intrau în contradicţie cu principiile fundamentale ale unităţii şi veşniciei lui Dumnezeu. Prin urmare, Biblia susţine caracterul necorporal al lui Dumnezeu, pornind de la versete ca acesta: "Şi Domnul v-a vorbit din mijlocul focului; voi aţi auzit sunetul cuvintelor Lui, dar n-aţi văzut nici un chip, ci aţi auzit doar un glas." Sau: "Fiindcă n-aţi văzut nici un chip în ziua când v-a vorbit Domnul din mijlocul focului, la Horeb, vegheaţi cu luare aminte asupra sufletelor voastre, ca nu cumva să vă stricaţi şi să vă faceţi un chip cioplit... (Deut. 4, 12.15-16).

Dumnezeu şi legea morală

Cele două mari teofanii ale Bibliei au loc pe Muntele Sinai. Prima se desfăşoară în prezenţa întregului popor al lui Israel şi se încheie cu dăruirea tablelor Legământului, care cuprind şi Decalogul (Ex. 20). Cea de-a doua Revelaţie i se adresează numai lui Moise care, înainte de a primi noile table, îi ceruse lui Dumnezeu: "arată-mi căile Tale" şi "arată-mi slava Ta" (Ex. 33, 13.18). Mesajul central al ambelor revelaţii este dezvăluirea naturii morale a lui Dumnezeu.

Şase din poruncile Decalogului ţin de legea morală şi se referă la faptele, gândurile şi vorbele omului. Dumnezeu îi pretinde omului sa dea dovadă de măreţie morală în sufletul şi în purtarea lui şi aceasta este esenţa Legământului său cu Israel. Revelaţia adresată lui Moise nu este însoţită de nici o promisiune anume, ci este mai curând o enumerare a însuşirilor divine veşnice: "Domnul, Dumnezeu, este un Dumnezeu plin de îndurare şi milostiv, încet la mânie, plin de dragoste adevărată, care-şi ţine dragostea până în al miilea neam, care iartă fărădelegea... dar nu lasă nepedepsit pe cel ce păcătuieşte" (Ex. 34, 6-7).

Dacă morala socială a Decalogului se exprimă într-un cadru naţional, calităţile morale atribuite lui Dumnezeu în timpul întâlnirii cu Moise au o dimensiune universală. Cartea Genezei sugerează, desigur, că legea morală era deja cunoscută primilor oameni şi că era de datoria lor să i se conformeze. Legea morală este impusă de Dumnezeu deoarece ea face parte, într-un fel, din chiar structura fiinţei sale. Nu se putea altfel. Aşadar, legea morală are o valoare intrinsecă, chiar dacă nu independentă: deşi înrădăcinată în fiinţa divină şi deşi omul poate să i se supună în virtutea esenţei lui umane şi a asemănării cu Dumnezeu, legea morală poate fi respectată şi pentru valoarea ei în sine. Într-adevăr, dacă evreul socoteşte legea morală, binele, ca pe o cale de a accede la Dumnezeu, o dată ce ajunge la Dumnezeu, ajunge şi la bine. Datorită acestei relaţii aparte dintre divinitate şi legea morală, problema teodiceii (vezi Răsplată şi pedeapsă), care pune sub semnul întrebării

bunătatea şi dreptatea lui Dumnezeu, capătă o importanţă deosebită şi face obiectul unei analize amănunţite în Cartea lui Iov.

Atributele divine

Cu toate că Dumnezeu este unic, transcendent şi absolut diferit de experienţa umană, omul nu poate vorbi despre el decât recurgând la concepte extrase din propria lui experienţă. Prin urmare, calităţile atribuite lui Dumnezeu nu trebuie înţelese ad litteram. Una din puţinele modalităţi de exprimare acceptabile constă în a-l descrie pe Dumnezeu prin operele sau faptele lui. Astfel, după Maimonide, se poate spune, fără teamă de a greşi, că: "Dumnezeu este creatorul universului, cel care l-a izbăvit pe Israel din robia egipteană, care i-a dăruit Tora, care-i vindecă pe bolnavi etc", căci aceste afirmaţii nu conţin nici o indicaţie despre modul cum s-au săvârşit aceste fapte sau despre calităţile pe care autorul lor ar fi trebuit să le deţină spre a le îndeplini. În mod similar, reacţiile emoţionale care i se atribuie, — dragostea, îndurarea, mânia, gelozia, — pot fi analizate ca predicate ale acţiunii. Astfel, când se spune că "Dumnezeu s-a mâniat pe locuitorii Sodomei", aceasta vrea să spună că locuitorii cetăţii puteau să se aştepte la acţiuni comparabile cu cele pe care omul le săvârşeşte de obicei la mânie.

Cu toate acestea, a-i atribui lui Dumnezeu anumite fapte ca crearea lumii sau eliberarea lui Israel din robie implică, în contextul naraţiunii biblice, că Dumnezeu este viu, capabil de a urmări anumite scopuri şi înzestrat cu o inteligenţă şi o putere formidabilă. De aici rezultă ceea ce Maimonide numeşte "atributele esenţiale ale lui Dumnezeu", altfel spus, acele calităţi care definesc natura primă a divinităţii: viaţa, înţelepciunea şi puterea. Pe de altă parte, conform principiului unităţii divine, existenţa şi esenţa lui Dumnezeu sunt unul şi acelaşi lucru. Omul ştie că, în propria lui existenţă, viaţa, puterea, voinţa şi discernământul sunt elemente distincte. Dimpotrivă, Dumnezeu este identic cu fiecare din atributele sale. Dar esenţa lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută, căci ea depăşeşte puterea de înţelegere a omului.

Ce poate să ştie omul despre Dumnezeu? Întru cât nu poate fi nici o asemănare între unul şi celălalt, termenul "a şti" diferă ca sens în funcţie de subiect. Teologia creştină, începând cu Toma de Aquino, înclină spre teoria predicatului analogic. Prin urmare, atunci când se referă la Dumnezeu, termenul "a şti" păstrează un sens asemănător celui omenesc cu unele modificări care decurg din contextul divin. Astfel, se poate spune, de exemplu, că Dumnezeu posedă ceva care este pentru el ceea ce ştiinţa este pentru om.

Cât despre Maimonide, el preferă să recurgă la teoria atributului dublu privativ, care rezultă dintr-o analiză logică complexă. Aşadar, enunţul "Dumnezeu este înţelept" trebuie interpretat ca însemnând "Dumnezeu nu este neînţelept". Aceasta înseamnă că omul trebuie să poată afirma că Dumnezeu este înţelept, oricare ar fi ştiinţa avută în vedere. Într-un cuvânt, această afirmaţie interzice orice posibilitate de a-l descrie pe Dumnezeu ca neştiutor.

Spre deosebire de logica maimonidiană, care nu prea reuşea să-i aplice lui Dumnezeu ideea de relaţie, teologii moderni susţin că bogăţia experienţei religioase, în special aşa cum o descrie Biblia, impune afirmarea unei autentice relaţii între om şi Dumnezeu, cu toată consecinţele ei existenţiale. Ce-i drept, din punctul de vedere al iudaismului, este mai puţin important să stabileşti dacă discursul omului asupra lui Dumnezeu poate fi tradus sub formă de enunţuri logice. Important este mai ales să

insufli credinţa că Dumnezeu este activ în natură şi în istorie, intrând în relaţie cu omul şi obligându-l astfel să-i răspundă.

În literatura talmudică

Rabinii Talmudului subliniază locul central pe care conceptul divin îl ocupă în iudaism, de unde şi expresia kofer be-ikar (“cel ce respinge rădăcina”; Ar. 15b) prin care-i denumesc pe cei ce neagă existenţa lui Dumnezeu sau grija lui faţă de om. Ei continuă totodată lupta profeţilor împotriva idolatriei şi a politeismului, dezvoltând conceptul biblic: “Să nu ai alţi dumnezei afară de Mine [...]. Căci Eu, Domnul, Dumnezeul tău, sunt un Dumnezeu gelos [...]” (Ex. 20, 3-5), chiar şi în timpuri primejdioase, sub dominaţia păgânismului persan şi roman. Învăţaţii Talmudului erau atât de pătrunşi de necesitatea eradicării politeismului încât nu ezită să declare că “a respinge idolatria este ca şi cum ai recunoaşte toată Tora” (Sifre Deut. 28). Declinul pe care cultul păgân îl înregistrează în lumea civilizată în vremea celui de-al Doilea Templu este interpretat de rabini drept un progres ireversibil al istoriei (Ioma 69b).

Printre atributele morale divine se numără îndurarea şi bunătatea, dar şi dreptatea, care răsplăteşte supunerea faţă de Lege şi pedepseşte încălcarea ei (Ex. 34, 5-6). Îndurarea şi dreptatea sunt calităţi morale pozitive; ele nu sunt însă nici absolute nici totale în sine, ci — aplicate la societatea umană — trebuie adeseori să se completeze una pe alta. Îndurarea trebuie uneori să modereze dreptatea, în timp ce dreptatea, prin verdictele sale, vine să stabilească o limită a îndurării. Înţelepţii consideră că aceste două concepte sunt elemente principale ale comportamentului divin, numindu-le midat ha-din (“măsura dreptăţii”) şi midat ha-rahamim (“măsura îndurării”). În limbajul rabinic, mida, care înseamnă “măsură”, se foloseşte deseori în sensul de “măsură” a recompensei sau a pedepsei pe care o administrau judecătorii. Însă ambii termeni evoluează rapid, ajungând să denumească atribute permanente ale lui Dumnezeu.

Neputând stabili o formulă generală a îndurării şi dreptăţii, care să poată fi aplicată într-o situaţie sau alta, rabinii au preferat să transfere problema în taina densă care înconjoară fiinţa morală divină. Atributul dreptăţii este uneori văzut ca un ideal moral abstract sau chiar ca un înger exterior fiinţei divine, în vreme ce atributul îndurării este identificat cu Dumnezeu însuşi (Sanh. 97b). Rabinii ajung chiar să şi-l închipuie pe Dumnezeu ca adresându-şi sieşi o rugăciune pentru ca mila lui să-i înfrângă mânia (Ber. 7a).

În filozofia evreiască medievală

În Evul Mediu, sub influenţa filozofiei arabe şi greceşti, gândirea evreiască se întoarce asupra ei înşăşi, scrutându-se pe sine şi dând naştere une: teologii. Întâiul său aport constă în următorul principiu, formulat de Saadia Gaon: raţiunea, dăruită omului de Dumnezeu, este validă şi izvor de adevăr în aceeaşi măsură ca şi Revelaţia. Drept urmare, încercarea de a pătrunde în mod raţional conceptele Scripturii este o îndatorire religioasă. O serie de gânditori evrei medievali merg mai departe şi susţin că Dumnezeu apreciază mai mult convingerile religioase bazate pe argumente raţionale decât pe cele întemeiate numai pe simpla credinţă. Ei recurg astfel la argumentele deductive obişnuite, cum ar fi dovada cosmologică (dedusa din existenţa lumii contingente), dovada teleologică (existenţa unui scop) ori cea conceptuală, favorita lui Maimonide.

Conceptul biblic de unitate divină face obiectul unei analize filozofice aprofundate. Semnificaţia lui nu se mărgineşte la afirmarea existenţei unui singur Dumnezeu, ci arată că esenţa însăşi a lui Dumnezeu nu poate fi concepută decât în afara oricărei multiplicităţi. Această logică, excluzând orice calificative corporale divine, îl determină pe Maimonide, în prima parte a Călăuzei sale, să reinterpreteze sistematic toate pasajele antropomorfice ale Bibliei. Această interpretare foarte strictă a unităţii divine îngreunează înţelegerea atributelor divine şi a relaţiei lui Dumnezeu cu lumea, în special a noţiunii de Providenţă divină. Cum ar putea un Dumnezeu veşnic, neschimbător, total diferit, să fie în contact cu universul contingent, supus în permanenţă schimbării? Maimonide propune o soluţie bazată pe ideea că Dumnezeu este singurul în măsură să-şi cunoască propria esenţă imuabilă şi deci cunoaşte toate consecinţele faptelor sale.

Dar una este să te lansezi într-o reflecţie raţională asupra existenţei şi naturii lui Dumnezeu şi cu totul altceva, să susţii că reflecţia raţională este forma supremă a experienţei religioase. Iuda Halevi respinge această din urmă teză, arătând că singura relaţie autentică a omului cu Dumnezeu stă în comunicarea nemijlocită, care depăşeşte simplul exerciţiu intelectual. Singura cale de a atinge această comuniune este revelaţia divină. Dumnezeul la care ajungi prin demonstraţii logice nu este încă Dumnezeul lui Abraham, spune Halevi.

În Cabala

Tradiţia misticii evreieşti, ca orice misticism, insistă asupra aspectului intim, direct al receptării prezenţei divine. Ţinând cont de insistenţa filozofilor în a afirma totala transcendenţă a lui Dumnezeu, natura lui incognoscibilă şi unitatea lui absolută, cum se explică intensitatea, bogăţia şi multiplicitatea experienţei mistice?

Cabala face o distincţie între “Dumnezeul în sine, ascuns în adâncimea fiinţei sale”, ceea ce se numeşte în general En Sof (“fiinţa infinită”) şi despre care nu se poate spune nimic altceva decât că există, şi Dumnezeul revelat, care se manifestă prin creaţia sa. Acesta din urmă este cel pe care spiritul pătruns de evlavie îl întâlneşte în experienţa mistică. Cele zece sefirot (“emanaţii”) constituie teosofia Dumnezeului revelat sau Şehina, prezenţa divină în lume. Ele pot fi interpretate ca tot atâtea etape succesive în procesul creaţiei ori ca nişte instrumente, puteri sau atribute ale Dumnezeului pe cale de a se revela. Totuşi, pentru a evita orice deviere spre dualism, Cabala pune accentul asupra unităţii perfecte dintre aceste două aspecte ale principiului divin: En Sof şi sefirot.

Cabala şi gândirea hasidică pe care a generat-o acordă o mare importanţă imanenţei (frizând uneori panteismul). Amândouă consideră că există scântei de divinitate în tot universul creat, inclusiv în om. Astfel, Tora nu este numai legea istorică a poporului evreu, ci şi întruchiparea vie a înţelepciunii divine, care răspândeşte fără încetare noi şi noi raze de lumină.

La întrebarea “cum poate să existe lumea dacă Dumnezeu este pretutindeni”, Isaac Luria răspunde prin conceptul de ţimţum (“concentrare” sau “contracţie”). Conform acestei doctrine, Dumnezeul infinit şi omniprezent (En Sof), care umple tot spaţiul, s-a retras în sine, eliberând astfel un spaţiu originar în care a răspândit razele creaţiei (sefirot). După Ghershom Scholem, acest concept rodnic şi îndrăzneţ de ţimţum nu numai că permite elucidarea noţiunii de creaţie ex nihilo, ci şi explică totodată cum se face că toate fiinţele au în ele o scânteie din fiinţa divină, beneficiind în acelaşi timp de o realitate proprie.

În epoca modernă

Adept al iluminismului filozofic german, Moise Mendelssohn îmbrăţişează cu uşurinţă ideea biblică a unui Dumnezeu — Fiinţă Supremă, culme de înţelepciune, dreptate, bunătate şi putere, creator al universului şi chezaş al nemuririi sufletului.

Se pune astfel o nouă temelie a credinţei în Dumnezeu, în ciuda demersurilor unor Hume şi Kant care, încercând să respingă dovezile tradiţionale ale existenţei lui Dumnezeu, se străduiau să demonstreze neputinţa metafizicii de a sta la baza adevărului religiei. De acum încolo, teologiile se întorc către raţiunea practică sau către implicaţiile religioase ale idealismului moral. Astfel, Solomon Formstecher (1808-1889) vorbeşte de un suflu divin al lumii pe care-l identifică cu Dumnezeu fiinţă morală ideală, model pe care omul este chemat să îl urmeze. În mod asemănător, Samson Raphael Hirsch (1808-1888) elaborează o concepţie despre Dumnezeu — spirit liber şi atotputernic, care-l călăuzeşte pe om pe calea împlinirii personale prin intermediul conştiinţei morale şi al libertăţii concrete.

Mordecai Kaplan (1881-1983) abandonează cu totul conceptul biblic şi talmudic al unui Dumnezeu transcendent, fiinţând separat de creaturile sale. Adept al naturalismului ştiinţific, el vede în Dumnezeu suma forţelor ce operează în natură întru împlinirea omului.

Exponent al "noii gândiri" care integrează condiţia existenţială a individului şi experienţa lui personală, Franz Rosenzweig (1886-1929) reabilitează şi apără concepţia biblico-rabinică despre Dumnezeu şi lume. Omul îl poate întâlni pe Dumnezeu printr-un contact direct şi personal. Această revelaţie este manifestarea iubirii divine pentru om care-l determină pe individ să îl iubească şi el, la rândul său, pe Dumnezeu. După Rosenzweig, dragostea reciprocă dintre om şi Dumnezeu salvează eul omenesc din izolarea lui şi din încremenirea lui mortală.

În mod asemănător, Martin Buber (1878-1965) reabilitează categoriile biblice de receptare a lui Dumnezeu. El vorbeşte despre veşnicul Tu, realitate transcendentă, căreia omul îi poate simţi prezenţa. Buber şi Rosenzweig sunt însă în dezacord în ceea ce priveşte consecinţele acestei întâlniri cu Dumnezeu: cu ce se alege omul — cu "porunci" ori numai cu trăirea prezenţei divine?

Abraham Joshua Heschel (1907-1972) dezvoltă o "teologie a adâncurilor" care, pornind de la condiţia umană, îşi pune întrebarea ce motive are omul să creadă în realitatea existenţei lui Dumnezeu cel viu. În faţa măreţiei sublime a lumii, omul simte numaidecât o teamă, o mirare, o "uimire radicală", tulburat fiind de "imensitatea preţioasă" a fiinţei şi de constatarea că realitatea pur şi simplu există. Aceste sentimente îl fac să intuiască prezenţa lui Dumnezeu şi grija lui faţă de om. Gândirea lui Heschel ia o turnură eminamente biblică atunci când arată că Dumnezeu îl caută pe om şi că credinţa se naşte din conştiinţa de a fi fost chemat (vezi Teologie).

DUMNEZEU, DRAGOSTEA DE, vezi DRAGOSTEA DE DUMNEZEU.

DUMNEZEU, IMITAREA LUI

Lat.: imitatio Dei

Doctrină teologică, fundamentală în gândirea iudaică, potrivit căreia omul este dator să imite comportamentul moral al lui Dumnezeu. Dezvoltată în special în literatura rabinică şi postrabinică, ea

îşi are rădăcinile în Biblie, mai exact în Gen. 1, 26-27, unde se arată că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu. Ideea este prezentă şi în povestea lui Abraham: "Căci eu l-am ales, pentru ca el să poruncească fiilor lui şi casei lui după el să ţină calea Domnului, făcând ce este bine şi ce este drept" (Gen. 18, 19). "Calea Domnului" înseamnă aici o purtare morală, iar "drumul" recomandat omului este cel pe care Domnul însuşi l-a urmat înaintea lui.

Drept urmare, Pentateuhul îi porunceşte omului să fie sfânt, "căci Eu sunt sfânt, Eu, Domnul, Dumnezeul vostru" (Lev. 19, 2) şi să "umble în toate căile Lui" (Deut. 11, 22; 28, 9). Codificatorii medievali au folosit acest pasaj pentru a arăta că omul trebuie să se străduie, pe cât posibil, să-l imite pe Dumnezeu şi căile lui drepte şi binefăcătoare şi au inclus această datorie printre cele 613 porunci, întemeindu-se pe mai multe texte rabinice: "Stă scris: «Vă veţi alipi de căile Domnului»" (Deut. 13, 5). Dar cum va putea omul să păşească pe urmele Domnului? Nu stă oare scris că «Domnul, Dumnezeul tău, este un foc mistuitor» (Deut. 4, 24)? Luaţi mai curând ca exemplu faptele Lui: cum a acoperit goliciunea (lui Adam şi a Evei, Gen. 3, 21), tot astfel şi voi să-i îmbrăcaţi pe cei goi; cum i-a vizitat El pe cei suferinzi (Abraham, Gen. 18, 1), la fel să-i vizitaţi şi voi; cum i-a mângâiat pe cei îndoliaţi (Aaron, Lev. 16, 1), tot aşa şi voi să-i mângâiaţi pe cei loviţi de nenorocire; cum i-a îngropat El pe cei morţi (Moise, Deut. 34, 6), aşa şi voi să-i îngropaţi" (Sota 14a).

Doctrina imitării lui Dumnezeu i-a preocupat pe gânditorii evrei din toate timpurile. Ea se regăseşte în scrierile cabaliştilor din sec. al XVI-lea, în cele, mai recente, ale hasidimilor şi în cele ale mişcării Musar. Rabinii Talmudului ca şi scriitorii de mai târziu au considerat posibilitatea şi datoria de a-l imita pe Dumnezeu ca pe un privilegiu unic: "Omul este de preţ fiindcă a fost creat după asemănarea lui Dumnezeu şi încă şi mai de preţ fiindcă se ştie făurit după această asemănare" (Avot 3, 14). Comentând acest pasaj în cartea lui Israel şi lumea, Buber scrie: "Revelaţia că am fost creaţi după chipul Lui ne îmboldeşte să «dezvoltăm» această asemănare şi să-l imităm pe Dumnezeu" (vezi de asemenea Etică şi Sfinţenie).

DUMNEZEU, NUMELE LUI

Diversitatea numelor prin care Dumnezeu este desemnat în Biblie şi în Talmud exprimă încercările omului de a cuprinde ceva din esenţa divină. Astfel, în episodul rugului aprins, Moise şovăie să accepte misiunea, ştiind prea bine că israeliţii vor vrea să afle numele Dumnezeului care i-o încredinţase. Drept răspuns, Dumnezeu îi dezvăluie tetragrama: IHVH.

Semnificaţia numelui lui Dumnezeu este strâns legată de realitatea fiinţei sale. Numele divin, care dă la iveală unele aspecte ale naturii lui Dumnezeu şi conţine în sine ideea autorităţii, puterii şi sfinţeniei divine, impune un deosebit respect. Decalogul spune clar că numele de IHVH nu trebuie luat în deşert (Ex. 20, 7; Deut. 5, 11) şi acesta este numele pe care preoţii îl folosesc când binecuvântează poporul (Num. 6, 24-26).

În ceea ce priveşte puterea atribuită numelui lui Dumnezeu, Biblia merge încă şi mai departe, spunând că neamurile se vor teme de Israel pentru că Israel poartă numele Domnului, IHVH (Deut. 28, 10). Aceeaşi idee se regăseşte, altfel formulată, în Psalmi unde se spune că numele Domnului este "minunat pe tot pământul" (8, 1; 48, 10). Prin urmare, cine ştie numele Domnului îi cunoaşte astfel identitatea precum şi elementele care alcătuiesc natura lui. Există în ebraică o mulţime de nume pentru Dumnezeu, fiecare dintre ele fiind purtătorul unui sens fundamental care contribuie la definirea caracteristicilor divine.

El

El este termenul generic pentru Dumnezeu în lumea semitică. Îl găsim, de exemplu, în acadiană, sub forma Ilu, dar şi în alte limbi semitice. Cuvântul provine probabil de la radicalul yl sau wl care înseamnă "a fi puternic" sau, pur şi simplu, "putere". El nu se foloseşte ca nume personal al lui Dumnezeu. În Biblie, apare îndeosebi în cărţile poetice unde reflectă un mod de exprimare foarte vechi. Îl regăsim şi la începutul unor nume proprii ca Ilie, Elisei sau Elihu, precum şi ca sufix în Israel, Ismael, Samuel.

Acelaşi nume intră şi în componenţa altor nume divine, fiecare cu o anumită semnificaţie: El elion, de exemplu, înseamnă "El cel Prea Înalt" şi apare în Geneza (14, 18-20) unde Melhisedec, denumit preot al lui El elion, îl binecuvântează pe Abraham în numele "Dumnezeului cel Prea Înalt, Ziditorul cerului şi al pământului". Pentru copiii lui Israel, acest nume ajunge să desemneze un Dumnezeu unic şi transcendent şi nu doar o divinitate aflată în vârful panteonului. El olam ("El cel Veşnic") pare în special asociat cu sanctuarul ridicat la Beerşeva (Gen. 21, 33). El şadai ar însemna "Dumnezeul cel din Munţi" sau "Dumnezeu cel Atotputernic" şi este cel care li s-a arătat lui Abraham, Isaac şi Iacob (Ex. 6, 3). Termenul şadai are o origine străveche şi se regăseşte în numele unor persoane, de ex. Ţurişadai şi Amişadai (Num. 1, 6.12). Acest nume al lui Dumnezeu apare şi în profeţia lui Balaam (Num. 24, 4). În afara cărţilor Genezei şi Exodului, termenul şadai este prezent de 35 de ori în Biblie, din care de 31 de ori în cartea lui Iov. Un alt nume divin, El brit ("Dumnezeul Legământului") apare o singură dată în Biblie, în Judecători 9, 46, cu referire la un templu al lui El brit de la Sihem; săpăturile arheologice au confirmat posibilitatea existenţei unui sanctuar biblic în această localitate.

Elohim

Eloa şi Elohim sunt printre numele cele mai cunoscute ale lui Dumnezeu. Prima formă, cea de singular, apare în cartea lui Iov. Elohim, care se traduce prin "Dumnezeu", este numele divin cel mai des folosit în Biblie, cu referire de cele mai multe ori la Dumnezeul lui Israel. El poate totuşi desemna şi o divinitate păgână sau o zeiţă. Deşi este un plural, termenul funcţionează gramatical ca un singular, chiar şi atunci când desemnează divinităţi păgâne.

Adonai

Derivat din adon, care se traduce cel mai exact prin "Domn". Dat fiind că, în Biblie, Dumnezeu este "Domn peste întregul univers", el este adeseori numit Adonai, "Domnul meu".

IHVH

Cel mai important dintre numele divine. Acest nume aparte, căruia i se mai spune şi "tetragrama" (deoarece este compus din patru litere), se scrie, dar nu se pronunţă niciodată. Potrivit izvoarelor antice, el s-ar fi pronunţat totuşi până prin sec. al III-lea î.e.n., când a început să fie citit Adonai. În Evul Mediu, creştinii care citeau Biblia în original au citit tetragrama cu vocalele din Adonai, obţinând astfel numele de Iehova.

În Biblie, acesta este numele pe care Dumnezeu alege să şi-l dezvăluie faţă de Moise atunci când i se arată în rugul aprins şi când îşi eliberează poporul din robia egipteană (Ex. 20, 2; Os. 11, 1; 12, 10). Acest nume creează o relaţie de tip nou între Israel şi Dumnezeu, relaţie cuprinsă în formula Ehieh aşer ehieh, "Eu sunt Cel ce sunt" (Ex. 3, 14).

În epoca talmudică, înţelepţii şi-au pus întrebarea fundamentală care dintre numele lui Dumnezeu pot fi scrise, care pot fi pronunţate şi care pot fi şterse o dată ce au fost scrise într-un document. Ei au ajuns la concluzia că şapte nume ale lui Dumnezeu pot fi scrise, dar nu şi şterse. Acestea sunt: El, Elohim, Ehieh aşer ehieh, Adonai, IHVH, Ţevaot (“al oştirilor”) şi Şadai (Şev. 35 a-b). Toate celelalte nume divine pot fi scrise şi pronunţate fără nici o restricţie, spune Talmudul. Cu toate acestea, evreii ortodocşi preferă să nu pronunţe nici unul dintre numele lui Dumnezeu, adoptând, în schimb, diverse substitute, ca Elokim în loc de Elohim sau Adoşem în loc de Adonai sau Ha-Şem (“Numele”).

Talmudul menţionează unele restricţii de pronunţare cu privire la numele de IHVH, arătând că numai marele preot era autorizat să-l rostească şi trebuia să-l spună cu intonaţia corectă şi numai în Sfânta Sfintelor şi numai de Iom Kipur. Liturghia actuală de Kipur mai păstrează ecourile acestei importante ceremonii: în Amida din cadrul slujbei suplimentare, când se descrie cultul practicat odinioară la Templu, credincioşii îngenunchează sau se înclină acolo unde textul evocă pronunţarea numelui IHVH de către marele preot.

Talmudul pomeneşte şi de alte două nume divine: unul alcătuit din 12 litere, celălalt, din 42 de litere (Kid. 71a). Au existat probabil şi alte tradiţii referitoare la alte nume divine mai lungi sau mai scurte, dar nu ne-au parvenit menţiuni decât despre acestea două. În Evul Mediu, poeţii şi misticii au inventat diverse alte nume spre a-l desemna pe Dumnezeu.

Este interzisă distrugerea textelor sau documentelor ebraice care conţin numele lui Dumnezeu. Când documentele se strică sau se uzează, ele sunt adunate sau îngropate într-un loc special prevăzut în acest scop, aşa cum erau vechile gnizot, menite să servească drept ultim adăpost acestor documente (vezi geniza). În cercurile ortodoxe, s-a încetăţenit mai recent obiceiul de a nu scrie integral numele Domnului, nici chiar în traduceri, abrevierile comune fiind “D-zeu” sau “D”.

Diferite nume ale lui Dumnezeu în tradiţia iudaică

IHVH (tetragrama)	
sau Adonai sau Iah	Domnul
El, Eloa, Elohim	Dumnezeu
Şadai	Atotputernicul
Ha-Kadoş baruh Hu	Cel Sfânt, fie El binecuvântat
Ribono şel Olam	Stăpânul Universului
Ha-Makom	Locul
Ha-Rahaman	Domnul îndurării
Şehina	Prezenţa Spiritului divin
En Sof	Cel Veşnic
Ghevura	Cel Prea Puternic

Tur Israel	Stânca lui Israel
Şorner Israel	Paza lui Israel
Meleh malhe melahim	Regele regilor

DUMNEZEU, PATERNITATEA LUI

Una din modalităţile de a defini raportul dintre om şi Dumnezeu în tradiţia evreiască, în care Dumnezeu este văzut ca tată al omenirii. Noţiunea prezintă o mulţime de conotaţii, de la capacitatea generală de a produce urmaşi până la postulatul tatălui care veghează la bunăstarea şi la disciplina fiilor.

Religiile antice concepeau acest aspect patern la propriu. Astfel, faraonul Egiptului era considerat urmaşul fizic al zeului Ra. Un ecou al acestei credinţe poate fi găsit în Psalmi (2, 7): "Domnul mi-a zis: «Tu eşti fiul meu, astăzi te-am născut»." Unele nume biblice reflectă aceeaşi credinţă, de exemplu, Aviah, care înseamnă "Yah (Domnul) este tatăl meu". Dar sensul biblic nu este de procreaţie, ci de creaţie şi de definire a unui tip de relaţie. Dumnezeu este considerat tatăl poporului lui Israel şi profetul Osea îl descrie ca pe un părinte grijuliu care se preocupă de copiii săi: "Când Israel era copil, îl iubeam şi l-am chemat pe fiul meu din Egipt [...]. Eu l-am învăţat pe Efraim să meargă şi l-am ridicat în braţe [...]. I-am tras cu legături omeneşti, cu funii de dragoste [...]. M-am plecat spre ei şi le-am dat de mâncare." (11, 1-4).

Impunerea unei discipline şi eventualele pedepse constituie un aspect deloc neglijabil al acestei relaţii: "Vei şti deci, în inima ta, că Domnul, Dumnezeul tău, te mustră cum mustră un om pe copilul lui" (Deut. 8, 5). Paternitatea divină nu este apanajul lui Israel, ci se exercită asupra întregii omeniri, ceea ce constituie unul din elementele originale ale iudaismului. Corolarul acestei paternităţi universale este că toţi oamenii sunt fraţi.

Noţiunea de Dumnezeu-tată presupune şi mila, după cum se vădeşte în adagiul liturgic: "Tatăl nostru, Tată plin de îndurare" (Ahava Raba). Ideea paternităţii se regăseşte în multe rugăciuni, care i se adresează Domnului cu expresii ca Avinu şe-ba-şamaim ("Tatăl nostru care eşti în ceruri"; Sota 9, 15) sau Avinu Malkenu ("Tatăl nostru, Regele nostru"), formulă atribuită lui Rabi Akiva (Taan. 25b), care ocupă un loc important în rugăciunile de penitenţă.

În zilele noastre, mişcarea feministă americană, nemulţumită de concepţia unui Dumnezeu exclusiv masculin, a atras atenţia asupra unor imagini ca naşterea, alăptatul, hrănirea, care erau la origine metafore asociate maternităţii. Unele militante feministe încearcă să corecteze acest dezechilibru, evitând să folosească în rugăciuni o terminologie exclusiv masculină şi introducând metafore feminine, adesea de sorginte cabalistică.

DURAN, ŞIMON BEN ŢEMAH

(1361-1444)

Autoritate halahică şi filozofică; supranumit Raşbaţ (acronim de la Rabi Şimon ben Ţemah). S-a născut la Mallorca unde a studiat cu Efraim Vidai şi, mai târziu, cu Iona Desmaestre din Saragossa. Şi-a câştigat existenţa ca medic şi a acumulat întinse cunoştinţe de astronomie, matematici şi filologie. În urma prigoanei din 1391, Duran părăseşte Spania şi se stabileşte la Alger, unde-i urmează lui Isaac

bar Şeşet în funcţia de rabin. Acceptă postul numai cu condiţia să nu se ceară nici o aprobare guvernamentală, căci, spune el, numirea unui rabin este o chestiune internă a evreilor în care autoritatea laică nu are competenţa să se amestece. Spre deosebire de Maimonide, Duran este de părere că rabinul este îndreptăţit să primească un salariu ca să se poată dedica în întregime problemelor comunităţii.

A scris comentarii la mai multe tratate ale Mişnei şi Talmudului, la opera lui Alfasi şi la Hagada de Pesah. Lucrarea lui cea mai vestită este o culegere de circa 800 de responsa, intitulată Taşbeţ (acronim de la Teşuvot Şimon ben Ţemah), un document preţios despre condiţia evreilor din Spania şi Africa de Nord la vremea respectivă. Sentinţele halahice din Taşbeţ s-au bucurat de un deosebit respect printre comunităţile din nordul Africii. Duran a depus eforturi pentru a stopa declinul practicilor religioase şi a fost unul dintre primii autori care au ridicat problema maranilor.

Principala operă filozofică a lui Duran, Maghen Avot ("Scutul Părinţilor"), a fost concepută ca o introducere la tratatul Avot, şi abordează concepte teologice ca natura lui Dumnezeu, veşnicia Torei, venirea lui Mesia şi învierea morţilor. După părerea lui Duran, îmbrăţişată mai târziu de Iosif Albo, iudaismul cuprinde doar trei dogme esenţiale: existenţa lui Dumnezeu, originea divină a Torei şi contrariile răsplată-pedeapsă. Un capitol din Maghen Avot, intitulat Keşet u-maghen ("Arc şi scut"), este o critică la adresa Creştinismului şi a islamului. Opera lui Duran mai cuprinde, printre altele, un comentariu filozofic la Iov, o serie de interpretări originale şi mai multe poeme liturgice.

Cei trei fii ai săi s-au numărat printre autorităţile rabinice din Alger. Solomon ben Şimon Duran (supranumit Raşbaş; cca. 1400-1467) a fost un cunoscut autor de responsa şi a scris Milhemet miţva ("Războiul sfânt"), o replică la calomniile antievreieşti ale lui Geronimo de Santa Fe (alias Iosua Lorki), un apostat de tristă notorietate. Urmaşii lui Duran au fost mari lideri religioşi şi laici în Algeria până la începutul secolului al XIX-lea.

EBRAICĂ

Ebr.: ivrit

Limbă semitică pe care tradiţia evreiască o consideră "limba sfântă" (leşon ha-kodeş). Cele mai vechi limbi semitice cunoscute sunt eblaita, răspândită în nordul Siriei, şi acadiana (babiloniana şi asiriana), în Mesopotamia, limbi în care ni s-au păstrat mărturii scrise din mileniul al III-lea î.e.n. Mai apropiată de ebraică este ugaritica, limba din Ugarit, oraş situat pe coasta nordică a Siriei, a cărei existenţă este atestată de diferite texte, inclusiv literare, datând din sec. al XIV-lea î.e.n. Informaţii despre limba din Canaan, anticul nume al lui Ereţ Israel, ne-au parvenit prin intermediul unor cuvinte şi forme gramaticale care s-au strecurat în scrisorile adresate guvernatorului egiptean al Canaanului în sec. al XIV-lea î.e.n. Scrisorile erau în acadiană, pe atunci o lingua franca a regiunii. Canaanita era atât de strâns înrudită cu ebraica, încât unii cercetători au susţinut că ebraica biblică era de fapt limba Canaanului, îmbogăţită prin adaosuri provenind din limba vorbită de israeliţi, înainte de stabilirea lor în ţară.

Unul din cele mai vechi texte ebraice este Cântarea Deborei (Jud. 5). Câteva forme arhaice şi dialectale se regăsesc şi în alte poeme antice (vezi, de ex., Jud. 12, 6). Ebraica clasică, cea a Bibliei, a apărut probabil sub domnia lui Solomon , când a fost introdusă administraţia centralizată. În această limbă au fost concepute textele în proză ale epocii preexilice. Poezia, după cum se vede din Psalmi,

avea deja un stil şi un vocabular specifice; în ceea ce priveşte textele profetice, ele sunt redactate într-un stil retoric; ambele forme literare se caracterizează prin “paralelism”, adică repetarea aceluiaşi conţinut cu alte cuvinte.

Ultimele cărţi ale Bibliei, cum ar fi Eclesiastul, Ezra, Neemia, Estera şi Cronicile, prezintă o formă mai tardivă a limbii, ilustrând probabil limba oficială vorbită la Ierusalim în epoca postexilică. În urma exilului babilonian, limba claselor instruite, care fuseseră în cea mai mare parte deportate, a fost puternic influenţată de aramaică, pe atunci limba populară din Babilon, care servea şi ca limbă diplomatică şi la redactarea contractelor internaţionale. Schimbările care au putut interveni în pronunţarea cuvintelor ebraice nu pot fi identificate din aceste texte, deoarece vocalizarea este doar sporadică.

În vremea celui de-al Doilea Templu, limba vorbită s-a diferenţiat din ce în ce mai mult de ebraica biblică prin gramatică, sintaxă şi vocabular. Apoi, o dată cu ridicarea primelor sinagogi locale, au început să apară şi primele rugăciuni, Amida, de exemplu, compuse într-o ebraică apropiată de limba vorbită. Această formă a limbii a fost denumita “limba înţelepţilor” sau ebraica mişnică, deoarece Mişna, alcătuită din dezbaterile şi verdictele rabinilor în diverse domenii, a fost compusă în această limbă.

Comunităţile evreieşti din Orient au păstrat, cu unele variante regionale, pronunţia tradiţională a textelor mişnice şi halahice, datând din această perioadă. Ebraica mişnică s-a utilizat pe tot parcursul epocii medievale la redactarea textelor religioase şi, în acelaşi timp, a suferit influenţa diverselor limbi vorbite de evrei în locurile unde trăiau (de ex., iudeoaraba). Bogată în cuvinte şi expresii referitoare la viaţa de zi cu zi, limba mişnică a devenit o componentă importantă a ebraicii moderne.

Concepţia tradiţională cu privire la începuturile limbii este clar enunţată într-un midraş la Gen. 2, 23 (Gen. R. 18, 6): “Aceasta se va numi femeie (işa), deoarece a fost luată din bărbat (iş). De aici cunoaştem că Tora a fost dată în limba sfântă, căci numai în ebraică aceste două cuvinte (iş, işa) sunt înrudite.” Ebraica era denumită în mod curent “limba sfântă” şi era chiar considerată limba îngerilor (Hag. 16a). Mai mult, rabinii spuneau că oamenii care se străduiesc să vorbească ebraica vor avea parte de viaţa de apoi (T.I. Şah. 1, 2; Şek. 3, 4).

Erudiţii evrei din Evul Mediu credeau că aramaica şi araba, şi ele limbi semitice, sunt forme stricate ale ebraicii, limba semitică originară. Contrar teoriilor larg acceptate în prezent, ei nu legau evoluţia limbilor de transformările şi influenţele socioculturale. În schimb, alţi erudiţi evrei din Maroc şi din Spania musulmană se foloseau de cuvintele aramaice şi arabe pentru a desluşi sensul unor termeni biblici mai dificili.

Deşi în practica zilnică evreii vorbeau diverse limbi locale, ebraica nu a dispărut din viaţa evreiască. Slujbele religioase continuau să se desfăşoare în cea mai mare parte în ebraică, apoi cu timpul, s-au compus, tot în ebraică, diverse rugăciuni, cântece şi poeme liturgice (piyutim). Evreul era dator să studieze pericopa săptămânii de două ori în ebraică şi o dată în Targum. Studiul Mişnei era de asemenea foarte răspândit, iar textele halahice şi etice au cunoscut de-a lungul secolelor o largă circulaţie. Majoritatea comentariilor biblice medievale erau redactate în ebraică, iar studiul Bibliei, aşa cum îl practicau adulţii, presupunea o relaţie atât cu ebraica Bibliei cât şi cu cea a comentariilor.

Ca şi în alte civilizaţii orientale, numai băieţii învăţau să scrie şi să utilizeze limba scrisă. În acelaşi timp, toate celelalte limbi vorbite de evrei (vezi Limbi evreieşti) împrumutau masiv din ebraică. În ceea ce priveşte educaţia, o maximă din Sifre (Ekev. 46) spune: "Dacă un părinte nu-i vorbeşte fiului său în limba sfântă este ca şi cum l-ar fi îngropat" (Tos. Hag. 1, 2). Conform acestui principiu, toate comunităţile evreieşti, oricât de mici şi oricât de izolate, plăteau un învăţător, pe lângă care băieţii de la trei ani în sus petreceau multe ceasuri în fiecare zi, învăţând să citească şi să traducă cuvânt cu cuvânt. Nu se preda gramatica, pe care aşchenazii ortodocşi au continuat de altfel s-o respingă până în epoca modernă. Cei câţiva eruditi care-şi scriau lucrările în ebraică foloseau o ebraică mişnică a cărei sintaxă era influenţată de cea a limbii locale şi al cărei vocabular era adesea presărat de cuvinte locale în traducere literală. Este cazul lui Raşi, cu toate că ebraica lui era mai elegantă decât a multor aşchenazi contemporani şi deşi el s-a străduit să elaboreze o gramatică, pentru a putea să analizeze diferitele sintagme biblice. Totuşi, de câte ori voia să explice înţelesul unui termen biblic, în loc să încerce să-l definească în ebraică, Raşi prefera să ofere echivalentul franţuzesc pe care-l scria cu litere ebraice.

Eruditii evrei dinspre sfârşitul Evul Mediu trăiau în rândul unor neamuri care nu începuseră încă să-şi analizeze propriile lor limbi, pe care de altfel nici nu le foloseau în elaborarea tratatelor ştiinţifice, acestea continuând să fie redactate în latina medievală. Din acest punct de vedere, autorii evrei nu au prea avut modele din care să se poată inspira. Singura excepţie o constituie poemele cavalereşti ale Germaniei medievale, dintre care unele au fost transpuse în caractere ebraice.

Alta era situaţia în Spania ocupată de arabi. Araba scrisă era, ca şi acum, identică în toate spaţiile arabofone, în timp ce limba vorbită varia destul de mult de la o regiune la alta. Evreii şi-au însuşit această distincţie, scriindu-şi poeziile în ebraica biblică şi alcătuind tratate de gramatică foarte amănunţite. Totuşi, şi aici lipsea sintaxa deoarece, spre deosebire de arabă, ebraica biblică nu cunoaşte nici declinarea substantivelor nici modurile verbale.

Din cauza vocabularului său limitat, ebraica biblică nu putea fi utilizată la redactarea tratatelor ştiinţifice. Pe de altă parte, autorii nu puteau recurge la ebraica mişnică, deoarece această "limbă a strămoşilor noştri" era la origine o limbă vorbită şi deci, conform normelor arabe, nu putea fi folosită în scopuri serioase. Drept urmare, evreii spanioli îşi luaseră obiceiul de a-şi scrie operele ştiinţifice în arabă.

Situaţia s-a schimbat radical după 1148, când mulţi evrei, din cauza prigoanelor, au fost siliţi să părăsească Spania musulmană. Emigranţii s-au stabilit în sudul Franţei, unde ebraica mişnică se bucura de o largă recunoaştere. O dată aşezaţi aici, ei au început nu doar să scrie în această limbă, ci şi să traducă în ea lucrări redactate iniţial în arabă. Atât creaţiile originale cât şi traducerile au stimulat introducerea de noi termeni tehnici, după modelul arab. S-au adoptat, de asemenea, unele elemente de sintaxă arabă, punându-se astfel bazele pentru îmbogăţirea lexicului ebraic. A urmat o avalanşă de traduceri şi de noi lucrări ştiinţifice, care au făcut din ebraică principala limbă ştiinţifică a Evului Mediu târziu.

Aşa se face că ebraica nu a devenit niciodată o limbă moartă. Chiar şi în afara corespondenţei care ne-a parvenit, există dovezi că evreii, bărbaţii în special, puteau comunica între ei în ebraică atunci când nu aveau altă limbă comună. Între timp, cabaliştii confereau limbii ebraice şi alfabetului ei semnificaţii mistice. Din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, adepţii Haskalei (iluminismul evreiesc) au început să publice articole în ebraică pe teme sociale şi culturale, de unde şi nevoia unor

moduri de argumentare şi a unei noi terminologii. O contribuţie hotărâtoare la naşterea ebraicii moderne a avut-o Eliezer Ben Iehuda care, spre sfârşitul sec. al XIX-lea, a pus în evidenţă legătura strânsă dintre limbă şi naţionalism şi i-a îndemnat pe toţi evreii să vorbească ebraica acasă şi în toate împrejurările, în locul limbilor evreieşti sau străine pe care imigranţii le aduceau cu ei în Ereţ Israel.

Ebraica modernă nu este, aşa cum s-a spus, o fuziune între ebraica biblică şi cea mişnică. Fuziunea avusese deja loc în Evul Mediu şi dăduse naştere unei literaturi erudite şi populare pe diferite teme religioase. După o perioadă de dominare a ebraicii biblice la sfârşitul sec. al XVIII-lea şi începutul sec. al XIX-lea, ebraica modernă a prins contur şi şi-a găsit propria expresie artistică în opera lui Mendele Moher Sforim (Şalom Iaacov Abramovici). Răspândirea limbii a fost favorizată de înfiinţarea, mai întâi în Palestina cu începere din 1880, apoi în Europa de Est, a unor şcoli cu predare integral ebraică. În Palestina, ebraica a devenit limba de toate zilele, facilitând comunicarea între imigranţii vorbitori de diferite limbi şi dând naştere unei literaturi moderne. La înfiinţarea Statului Israel în 1948, ebraica a fost declarată limba oficială a ţării, norma de pronunţie adoptată fiind cea sefardă.

Încă mult timp după aceea, aşchenazii ultraortodocşi au refuzat să folosească ebraica în comunicare, continuând să vorbească idiş între ei şi păstrându-şi propria pronunţie tradiţională în rugăciuni şi în studierea textelor. Totuşi, de la o vreme, în Israel, un număr tot mai mare dintre ei vorbesc ebraica în treburile de zi cu zi. Între timp, conservatorii şi reformaţii au introdus limba locală în slujbele religioase, iar unele comunităţi reformate au abandonat total ebraica. Dar şi în acest caz, o tendinţă opusă s-a făcut simţită în ultimele câteva decenii, aşa încât ebraica se poate auzi din nou în toate tipurile de slujbe religioase.

ECLESIAST

Unul din cele cinci suluri care alcătuiesc secţiunea biblică a Hagiografelor. Aşchenazii îl citesc la sinagogă în Şabatul de Sucot sau de Şmini Aţeret dacă nu cade nici un Şabat în timpul Sucotului. Numele ebraic al cărţii, Kohelet, este cel al presupusului autor, menţionat în primul verset (tradus de regulă greşit prin “predicator”).

Cartea, care cuprinde 12 capitole, nu are o structură organizată sau o înlănţuire logică a ideilor. Ea este alcătuită din 15 până la 20 de unităţi, axate fiecare pe un subiect anume. Începutul descrie ciclul monoton al naturii din observarea căruia rezultă însăşi deviza cărţii: “Deşertăciunea deşertăciunilor, totul este deşertăciune.” De aici, autorul trage concluzia că oamenii sunt egali în faţa morţii, care şterge tot ce a realizat fiecare de-a lungul vieţii: avere, înţelepciune, proprietăţi, cinste, plăcere, trudă. Aşa stând lucrurile, Eclesiastul sfătuieşte oamenii să se bucure de viaţă cât mai mult posibil. Finalul reia motivele începutului, printr-o meditaţie asupra ciclului vieţii omeneşti, de la tinereţe la bătrâneţe.

Cartea este tradiţional atribuită regelui Solomon (Cânt. R. 1, 1). Autorul însuşi spune că a fost rege la Ierusalim (1, 12) şi cartea începe cu versetul: “Cuvintele lui Kohelet, fiul lui David, împăratul Ierusalimului” (1, 1). Redactarea însă datează dintr-o epocă mai târzie. După B.B. 15a, “regele Ezechia şi cohortele lui au scris Eclesiastul”.

Caracterul pesimist al cărţii, diametral opus celui din Cântarea Cântărilor, de asemenea atribuită lui Solomon, se explică, în viziunea Mişnei, prin faptul că regele ar fi scris Eclesiastul la bătrâneţe, în vreme ce Cântarea ar fi o operă de tinereţe.

Mulţi specialişti consideră că textul ar fi fost influenţat de literatura sapienţială antică, specifică Orientului Apropiat, în special zonei egiptene şi babiloniene. După estimările lor, cartea ar putea data de la sfârşitul sec. al III-lea î.e.n.

Din punct de vedere lingvistic, ea reprezintă o etapă intermediară între ebraica biblică şi limba învăţaţilor şi cuprinde elemente caracteristice Mişnei precum şi limbii aramaice.

Includerea ei în canon a generat o controversă între erudiţi. După Mişna (Iad. 3, 5), şcoala lui Hilel ar fi avut câştig de cauză, susţinând că textul era sfânt şi deci trebuia încorporat în canon. Ben Şira, autorul Eclesiasticului (190-180 î. e. c), menţionează că Eclesiastul făcea deja parte din Biblie în vremea lui.

Cartea Edesiastului

1, 1-3, 15	Totul — viaţa, înţelepciunea, plăcerile lumeşti — totul este deşertăciune.
3, 16-3, 21	Omul şi animalul au aceeaşi soartă.
4, 1-4, 16	Degeaba trudeşte omul.
5, 1-6, 12	Bogăţia nu are nici un sens.
7, 1-7, 29	Maxime diverse
8, 1-9, 16	Buni sau răi, oamenii împărtăşesc aceeaşi soartă.
11, 1-11, 8	Nesiguranţa strădaniilor omeneşti.
11, 9-12, 8	Bucuria naşterii, slăbiciunea bătrâneţii.
12, 9-12, 14	Concluzie

ECLESIAST RABA

Ebr.: Kohelet Raba

Midraş omiletic la Cartea Eclesiastului (vezi şi Midraş Hagada). Este alcătuit din patru capitole, conform împărţirii antice, iar câteva din pericopele lui se regăsesc în Rut Raba. Printre izvoarele rabinice ale comentariului, se numără Talmudul din Ierusalim şi alte texte antice din Ereţ Israel, inclusiv unele tratate minore ale Talmudului, ceea ce situează data redactării în epoca gaonică (sec. VII-IX). Cartea urmăreşte textul biblic, verset cu verset, împrumutând unele preambuluri din midraşuri mai vechi ca Geneza Raba, Levitic Raba, Pesikta de-Rav Kahana şi Cântarea Raba.

În expunerea sa omiletică, Midraşul transformă textul biblic într-o alegorie religioasă, ajungând la concluzia că “peste tot unde este vorba despre a mânca şi a bea în acest mod (aprobator), plăcerile de care se vorbeşte sunt studiul Torei şi săvârşirea de fapte bune”. Acolo unde Eclesiastul spune: “Am cugetat în inima mea să-mi înveselesc trupul cu vin” (2, 3), Midraşul vede un înţeles alegoric: “să-mi înveselesc trupul cu vinul Torei, lipindu-mi inima de înţelepciunea Torei”. Conform aceluiaşi procedeu, reflecţiile consecvent pesimiste ale Eclesiastului sunt transfigurate într-un optimism

religios: “Ce folos are omul din toată truda lui sub soare?” se întreabă Eclesiastul (13). “Sub soare, nu are nici un folos”, spune Midraşul cu un comentariu atribuit lui R. Iudan, “dar are un folos pe soare (în lumea de apoi)”.

ECLESIASTIC, vezi APOCRIFE ŞI PSEUDOEPIGRAFE.

EDELS, SAMUEL ELIEZER BEN IUDA HA-LEVI

(1555-1631)

Talmudist erudit, cunoscut şi sub acronimul de Maharşa, s-a născut la Cracovia unde şi-a făcut primele studii sub îndrumarea tatălui său. Căsătorit cu fiica Rabinului Moise Aşkenazi din Posen, se mută în acest oraş unde conduce o ieşiva. Adoptă supranumele de “Edels” în semn de recunoştinţă pentru soacra lui, Edel, care finanţa această şcoală. După moartea ei, ocupă funcţii de rabin la Chelm, Lublin şi Ostrog.

Eminent talmudist şi dialectician, Edels a exercitat o puternică influenţă asupra sutelor de studenţi care i-au urmat cursurile. Lecţiile lui, adevărate performanţe de analiză şi de ingeniozitate logică, sunt reunite în Hiduşe halahot, culegere de interpretări originale asupra tratatelor Talmudului, fiind incluse în mai toate ediţiile acestuia. Interpretările lui Edels au la bază metoda tosafiştilor: el verifică afirmaţiile acestora şi ale lui Raşi, ridicând obiecţii şi combătându-le singur, pe baza unei înţelegeri aprofundate a sensului. Alteori, se mulţumeşte să lămurească pasajele mai dificile din Ghemara, din Tosafot şi din Raşi. O altă lucrare a lui Edels, Hiduşe hagadot, este o încercare de a tălmăci hagadele talmudice, considerate uneori drept parabole.

Cunoscător perfect al filozofiei iudaice, savantul s-a simţit atras de literatura cabalistică şi a întreprins de asemenea cercetări de astronomie. El a criticat abuzurile autorităţilor rabinice şi încercările celor bogaţi de a-şi impune monopolul asupra slujbelor comunitare. În 1590, a luat parte la Consiliul celor patru ţări care a hotărât excluderea celor ce uzau de avere spre a dobândi funcţii rabinice. O altă operă majoră a lui Edels este Zihron devarim (“Amintirea cuvintelor”), care cuprinde o serie de interpretări inedite ale rabinilor din Posen.

EDEN, GRĂDINA -ULUI

Ebr.: gan Eden

Grădina în care, potrivit Genezei (Cap. 2), Dumnezeu l-a aşezat pe Adam şi unde se găseau “tot felul de pomi plăcuţi la vedere şi cu roade bune de mâncat”, precum şi “pomul vieţii” şi “pomul cunoaşterii binelui şi răului”. Din Eden izvora un râu care se despărţea în patru braţe: Pison, Ghihon, Tigrul şi Eufratul. După ce au gustat din pomul cunoaşterii binelui şi răului, Adam şi Eva au fost izgoniţi din Eden, ca nu cumva să se înfrupte şi din pomul vieţii şi să dobândească viaţa veşnică, îngeri cu săbii învăpăiate au fost puşi de pază pe drum pentru ca omul să nu se poată întoarce în rai.

Cuvântul “Eden” provine fie dintr-un radical ebraic însemnând “a fi fertil, îmbelşugat”, fie din termenul sumerian pentru “stepă, şes”. Potrivit datelor geografice din Geneză (2, 10-14), Edenul ar putea fi localizat în apropierea Golfului Persic, poate în Bahrein.

În toată literatura evreiască, Edenul este considerat paradigma perfecţiunii. Astfel, Ezechiel vorbeşte de “Eden, grădina lui Dumnezeu”, plină de tot felul de pietre scumpe (Ezec. 28, 13) şi de pomii

minunaţi care creşteau acolo (Ezec. 31, 8-10). Edenul este şi metafora ţării renăscute, cea care a fost pustiită şi care va deveni, în cele din urmă, asemenea grădinii raiului (Ezec. 3635). Literatura rabinică târzie discerne două grădini ale Edenului: una pământească şi una cerească. Edenul din ceruri este paradisul (cuvântul "paradis" provine din termenul grecesc pentru "grădină"). Astfel, tratatul Avot (5, 20) spune că: "Neruşinatul este osândit la focul gheenei, dar cel modest va merge în grădina Edenului". Ialkut Şimoni la Geneza zugrăveşte Edenul ceresc în termeni lirici ca pe un loc străbătut de patru fluvii: de lapte, de vin, de balsam şi de miere. Aici cresc opt sute de mii de soiuri de copaci, cel mai neînsemnat dintre ei fiind mai înmiresmat decât orice copac de pe pământ. În fiecare colţ al grădinii sunt şase sute de mii de îngeri care-l laudă pe Domnul cu glasuri dintre cele mai suave. Dumnezeu însuşi sade în grădină şi tălmăceşte Tora drepţilor din toate epocile.

EDUCAŢIE

"Să le repeţi copiilor tăi", se spune despre legi într-un verset din Deuteronom (6, 7), cuprins în primul paragraf din Şema care se recită zilnic la slujbele de dimineaţă şi de seară. Biblia insistă de asemenea, în mai multe rânduri (Ex. 10, 2; 13, 8.14; Deut. 6, 20-21), asupra îndatoririi părinteşti de a povesti copiilor despre ieşirea din Egipt. Încă din vremurile biblice, tatăl era dator să se ocupe de educaţia copiilor atât în ceea ce priveşte ritualul religios, cât şi în lucrurile practice, această învăţătură fiind bineînţeles nesistematică. Totodată, Biblia le încredinţează leviţilor sarcina de a instrui poporul: "Ei învaţă pe Iacob poruncile Tale şi pe Israel, Legea ta" (Deut. 33, 10), fără însă să precizeze sub ce formă se desfăşura acest proces.

Încă de la originile sale, iudaismul a acordat o însemnătate primordială studiului Torei. Astfel, la începutul Cărţii lui Iosua (1, 8), există îndemnul: "Să nu se depărteze de gura ta această carte a Legii, ci cugetă asupră-i zi şi noapte." Cartea Proverbelor cuprinde diferite referiri la modul cum trebuie educaţi copiii: "Cine cruţă nuiaua urăşte pe fiul său, dar cine-l iubeşte îl pedepseşte îndată" (13, 24); "învaţă-l pe copil calea pe care trebuie s-o urmeze şi nici când va îmbătrâni el nu se va abate de la ea" (22, 6). După întoarcerea din robia babiloniană, Ezra a adunat poporul spre a le citi şi explica învăţătura Torei (Neem. 8). Şi tot Ezra, potrivit tradiţiei rabinice, a fost acela care a introdus lecturile din Biblie în fiecare dimineaţă de luni şi de joi, zile în care oamenii mergeau la târg.

Mişna consemnează modul de organizare sistematică a învăţăturii în viziunea lui Rabi Iuda ben Tema: "La cinci ani, (e vârsta când copilul începe să studieze) Biblia; la zece, Mişna; la treisprezece, (începe să respecte) poruncile; la cincisprezece, Ghemara" (Avot 5, 21). După legea evreiască, părinţii trebuie să înceapă educaţia religioasă a copilului cât mai de timpuriu posibil. De îndată ce copilul începe să vorbească, trebuie să înveţe versetul "Moise ne-a dat o Lege, moştenirea adunării lui Iacob" (Deut. 33, 4).

Mişna insistă asupra însemnătăţii decisive a studierii Torei şi, după ce enumera diferite porunci cum ar fi respectul faţă de părinţi, milostenia şi pacea între oameni, conchide: "Dar studiul Torei face cât toate acestea la un loc" (Pea 1, 1; subliniat în Şab 127a). Şimon ben Şetah (sec. I î.e.n.) a fost cel dintâi care a întemeiat şcoli în Israel şi i-a constrâns pe părinţi să-şi trimită copiii la învăţătură. Cu toate acestea, elaborarea primului sistem de învăţământ i se atribuie în general lui R. Iehoşua ben Gamla (sec. I e.n.), ultimul mare preot înainte de distrugerea Templului. El s-a îngrijit să fie numiţi profesori în fiecare oraş şi Talmudul spune despre el: "Să fie pomenit de bine Rabi Iehoşua, căci fără el, Tora ar fi fost uitată în Israel" (B.B. 21a). Până la el, adaugă Talmudul, cine avea tată primea învăţătură de la acesta şi cine n-avea rămânea fără învăţătură. În urma decretului lui R. Iehoşua,

comunităţile au fost nevoite să angajeze învăţători pe cheltuiala lor şi toţi copiii au avut parte de educaţie. Talmudul fixează numărul elevilor dintr-o clasă. Astfel, un învăţător poate să se ocupe de 25 de elevi. Dacă elevii sunt până în 40, este nevoie şi de un suplinitor. Dacă sunt peste 40 de elevi, trebuie doi învăţători.

Deşi nu prezintă un program sistematic de învăţământ, Talmudul cuprinde totuşi o serie de aforisme din care se desprinde imaginea reală a învăţământului, aşa cum era la vremea aceea, dar şi imaginea sa ideală, aşa cum o concepeau înţelepţii epocii. Accentul se punea asupra îndatoririi părintelui de a-şi pregăti fiii pentru o meserie aducătoare de venit. “Cine nu-l învaţă pe fiul său o meserie îl învaţă să fie tâlhar” (Kid. 29a). Într-adevăr, printre obligaţiile sale, un tată trebuia să-i predea fiului său Tora, să-l înveţe o meserie şi, după unii autori, să-l înveţe să înoate (ibid).

Talmudul spune despre unii înţelepţi că erau pricepuţi în diferite domenii, inclusiv în ştiinţele epocii. Astronomia, de exemplu, era indispensabilă pentru a putea stabili calendarul sărbătorilor şi Talmudul precizează că toţi cei ce sunt în stare trebuie s-o studieze (Şab. 75a).

Academiile babiloniene erau locaşuri de înaltă învăţătură, dotate cu profesori eminenţi, dar nu oricine era în stare să înveţe aici, căci materiile depăşeau adeseori puterea de înţelegere a majorităţii. Totuşi, de două ori pe an, în lunile Adar şi Elul, academiile organizau sesiuni speciale, populare, denumite kala, când oricine vroia avea acces în sălile de studiu.

În perioada de la încheierea redactării Talmudului (cca. 500 e.n.) până la epoca modernă a Emancipării, majoritatea evreilor a primit cel puţin o educaţie rudimentară şi a fost în mod cert alfabetizată. Învăţătura se limita cel mai adesea la cărţile sfinte, dar educaţia laică a fost şi ea admisă în unele perioade. Aşa s-a întâmplat, de pildă, în sec. XII-XIII în rândul evreilor din Spania, care au dovedit o mare deschidere faţă de lumea exterioară. Astfel, Iosif ibn Aknin (1150-1220), născut în Spania, dar refugiat la Fez, în Maroc —, nu vedea nici o contradicţie între necesitatea de a studia cărţile sfinte şi propria lui părere că educaţia mai trebuie să cuprindă şi logică, retorică, aritmetică, geometrie, astronomie, muzică, ştiinţe şi metafizică. Totuşi, pe măsură ce s-au înmulţit persecuţiile antievreieşti, studiile laice s-au restrâns şi chiar, de multe ori, s-au desfiinţat.

La aşchenazi ca şi la sefarzi, structura de învăţământ cea mai răspândită dinainte de Emancipare (sf. sec. al XVIII-lea - începutul. sec. al XIX-lea) era hederul (lit. “sală”), unde un învăţător preda cunoştinţe religioase unui grup de elevi. Hederul nu era o şcoală în înţelesul modern al cuvântului, chiar dacă elevul putea să treacă de la un profesor la altul pe măsură ce progresa. În unele comunităţi, funcţiona o Talmud Tora, care cuprindea mai multe clase cu profil preponderent sau exclusiv religios. Unele materii laice ca matematica şi istoria erau uneori tolerate, în special cu scopul de a uşura înţelegerea subiectelor religioase. Cei mai mulţi elevi părăseau şcoala după câţiva ani, fiindcă începeau să muncească de timpuriu, şi doar foarte puţini aveau parte de o educaţie autentică.

Secolul al XIX-lea a adus o înmulţire a colegiilor talmudice (ieşivot) în special în Europa răsăriteană. În vremea aceea, s-au ridicat mari centre de studii talmudice la Telz, Ponevej, Slobodka, precum şi în multe comunităţi hasidice. În aceste ieşivot se studiau aproape exclusiv Talmudul şi Halaha. Exista o programă şi studenţii progresau de la un an la altul. Intrau aici la vârsta adolescenţei, iar cei mai dotaţi dintre ei puteau continua să studieze Tora tot restul vieţii. Studiile laice erau condamnate.

O dată cu Emanciparea şi, mai ales, o dată cu Haskala (Iluminism), evreii au început să exploreze noi domenii de studiu: limbi străine, matematică, diferite ştiinţe. În Europa răsăriteană, unde materiile laice erau considerate eretice, studiile se desfăşurau adeseori în clandestinitate. Altfel stăteau lucrurile în Occident unde şcolile au început să îmbine învăţământul religios cu cel general. În sec. al XIX-lea, R. Samson Raphael Hirsch din Frankfurt a pus bazele modelului Tora im dereh ereţ, care cuprindea o programă religioasă, însoţită de studii laice, model care a influenţat educaţia evreiască până în zilele noastre. Sub impactul mişcării Musar, şcolile Europei orientale au adoptat, la rândul lor, o nouă materie: etica. În lumea musulmană, Alianţa Israelită Universală a jucat un rol de pionierat, întemeind şcoli în Africa de Nord şi în Orientul Mijlociu, unde limba de predare era franceza şi unde elevii studiau deopotrivă materii laice şi religioase.

O dată admişi în învăţământul public, tot mai mulţi evrei au simţit nevoia unei educaţii evreieşti. Această educaţie suplimentară o primeau la heder sau la Talmud Tora, şcoli aflate sub patronaj religios, unde cursurile se desfăşurau după-amiaza sau duminica cu un program variabil de două până la douăsprezece ore pe săptămână. Acest model a devenit preponderent în Europa occidentală şi în lumea anglofonă în prima jumătate a secolului douăzeci. Considerând această formă de învăţământ insuficientă, unele comunităţi au introdus şcoli paralele cu program zilnic, în care elevii primeau o educaţie religioasă completă, pe lângă cunoştinţele laice predate în şcolile de stat.

După cel de-al doilea război mondial, acest sistem de învăţământ complementar a fost resimţit, la rândul său, ca insuficient, ceea ce a dus la dezvoltarea treptată a şcolilor evreieşti. Această revenire la şcoli proprii, zilnice, cu program deopotrivă religios şi laic, s-a produs iniţial în lumea ortodoxă, apoi, sub influenţa lui Solomon Schechter, s-a extins curând şi în mediile liberale. Chiar şi mişcările reformate americane, care au refuzat la început orice segregaţie şcolară între evrei şi creştini, au astăzi multe şcoli sub patronajul lor. În alte zone ale lumii, şcolile evreieşti s-au dezvoltat sub influenţa mişcării sioniste, punând accentul pe studiul limbii ebraice moderne. Au apărut o serie de şcoli şi în mediile de cultură idiş, dar acestea sunt astăzi pe cale de dispariţie sau tind să fuzioneze cu alte tipuri de şcoli. Răspândirea şcolilor evreieşti, mai atractive pentru elevi şi profesori prin calitatea superioară a studiilor iudaice, a dus la declinul învăţământului complementar.

Emanciparea a favorizat dezvoltarea unor noi moduri de abordare a iudaismului şi a vieţii iudaice, conducând la apariţia unui nou tip de studii superioare evreieşti (vezi Rabinice, Seminare), în Statele Unite, marile seminare rabinice, Colegiul Uniunii Ebraice (reformat) şi Seminarul Teologic Evreiesc (conservator), au fost fondate la sfârşitul sec. al XIX-lea după prototipul celor germane de la Berlin şi Breslau. Iudaismul ortodox a adoptat şi el o serie de modificări, culminând cu înfiinţarea Universităţii Yeshiva din New York unde programa specifică de ieşiva se îmbină cu învăţământul general. Aceste seminare şi-au creat secţii care oferă licenţe în toate domeniile de educaţie iudaică: pedagogie, servicii comunitare, muzică rituală (studii cantorale), arheologie biblică, limbi şi literaturi antice din Orientul Apropiat.

Până în secolul douăzeci, educaţia evreiască era rezervată în cea mai mare parte bărbaţilor. Din cele mai vechi timpuri, s-a considerat că femeile trebuie altfel educate. Rabi Eliezer spunea: “Cine o învaţă pe fiica sa Tora o învaţă la neruşinare” (Sola 3, 4). Chiar dacă această concepţie apare întrucâtva extremistă, ea a stat la baza normelor halahice de-a lungul secolelor. Femeile aşadar nu învăţau decât acele legi ale Torei care se refereau la ele. Unii autori mai liberali au nuanţat afirmaţia lui R.

Eliezer, decretând că femeile puteau să studieze Biblia, dar nu şi legea orală. Eliminarea discriminării între sexe s-a înscris în procesul de modernizare lansat de mişcările reformate.

În 1917, încurajată de câţiva rabini ortodocşi, Sarah Schnirer a purces la elaborarea unui sistem şcolar ortodox pentru femei. Aşa-numita Bet Iacob (Beis Iacov) propunea un cadru de învăţământ oficial, chiar dacă şcolile respective au refuzat în mod constant sa predea Mişna şi Talmudul tinerelor fete. În prezent, Colegiul Stern al Universităţii Yeshiva şi multe alte şcoli ortodoxe de fete cuprind cursuri talmudice intensive, iar seminarele teologice reformate au deschis chiar şi accesul femeilor la rabinat.

În acelaşi timp, ieşiva clasică a evoluat la rândul său, adăugându-şi frecvent un ciclu superior de cursuri destinat studenţilor. Relativ recent, s-a răspândit obiceiul ca absolvenţii de ieşivot să-şi prelungească studiile după căsătorie cu o perioadă de kolel, timp în care primesc o bursă modestă în vreme ce soţiile prestează o muncă salariată.

După cel de-al doilea război mondial, s-au înfiinţat secţii de studii iudaice în multe universităţi din toată lumea şi mii de studenţi, evrei şi neevrei, au posibilitatea să studieze ebraica, precum şi alte discipline din sfera iudaismului în acest cadru.

EDUIOT

“Mărturii”

Al şaptelea tratat al ordinului Nezikin al Mişnei. Spre deosebire de majoritatea tratatelor mişnice, Eduiot cuprinde o mare diversitate de legi pe cele mai variate subiecte. Aici se găsesc legi despre menstruaţie, despre partea de aluat datorată preotului, despre mikve (“baia rituală”), despre puritatea leviţilor şi drepturile preoţilor, despre zeciuieli şi căsătorii. Titlul indică însuşi scopul acestei culegeri, acela de a consemna “mărturiile” învăţaţilor mai târzii cu privire la opiniile halahice ale predecesorilor, în cele opt capitole ale tratatului, sunt menţionate 30 de legi asupra cărora şcoala lui Hilel a adoptat, în mod surprinzător, o poziţie mai strictă decât şcoala lui Şamai (vezi Bet Şamai şi Bet Hilel). A patra mişnă (paragraf) din primul capitol explică de ce sunt pomenite aici şi opinii care au fost în cele din urmă respinse: “De ce se menţionează vorbele lui Şamai şi ale lui Hilel fără nici un rost? Pentru ca generaţiile ce vor veni să înveţe că nu trebuie să te menţii cu înverşunare la părerea ta, căci iată, marii învăţători nu s-au înverşunat într-ale lor”. Tratatul nu este comentat decât în Tosefta.

EFOD, vezi PREOŢI, VEŞMINTELE -LOR.

EFRAIM, vezi TRIBURI, CELE DOISPREZECE.

EGER, AKIVA BEN MOŞE

(1761-1837)

Autoritate rabinică. Eger, supranumit şi Akiva Gins, s-a născut la Eisenstadt şi a studiat la Breslau şi la Lissa.

În 1791, se stabileşte la Markisch-Friedland, în Prusia, unde ocupă funcţia de rabin. Şapte ani mai târziu, devine şef-rabin la Posen, unde întemeiază o importantă ieşiva (“academie rabinică”).

În 1818, se alătură campaniei împotriva mişcării reformate care-şi avea leagănul spiritual la Hamburg. Numele său apare printre semnatarii declaraţiei Ele divre ha-Brit ("Acestea sunt cuvintele Legământului"), un avertisment adresat celor care încercau să "modernizeze" iudaismul, abrogând o serie de porunci fundamentale.

Eger a sprijinit mişcarea care urmărea popularizarea iudaismului tradiţional prin folosirea limbii germane şi s-a conformat dispoziţiilor guvernamentale, autorizând predarea cunoştinţelor generale în şcolile evreieşti cu un program de două ore pe zi.

Scurtele sale însemnări asupra Talmudului babilonian, intitulate Ghilion ha-Has, au cunoscut o bună apreciere, fiind introduse într-o ediţie a Talmudului din Vilnius. Printre scrierile lui se numără, de asemenea, glose la Mişna, interpretări originale (hiduşim) la Şulhan aruh şi o culegere de responsa care pun în evidenţă atât problemele epocii cât şi spiritul umanist al autorului.

EHAD MI-IODEA

"Cine ştie (ce înseamnă) Unu?"

Cântec popular, anonim, datând din sec. al XV-lea, pe care aşchenazii îl cântă spre sfârşitul ritualului pascal de seder. Versurile sunt în ebraică, dar cuprind şi câteva cuvinte aramaice, ca să înlesnească rima. Textul este alcătuit din scurte întrebări şi răspunsuri despre semnificaţia numerelor de la unu la treisprezece în tradiţia evreiască. La fiecare nouă replică se reiau toate cele dinainte, aşa încât ultima strofă, a treisprezecea, cuprinde repetarea tuturor replicilor precedente. Cântecul era probabil menit să capteze atenţia copiilor care, conform Talmudului, trebuie încurajaţi să stea treji şi să pună întrebări tot timpul nopţii de seder (Pes. 109a). Introdus de aşchenazi în Hagadot în sec. al XVI-lea, "Cine ştie" provine probabil dintr-un vechi cântec german, adaptat de călugări în scopuri religioase. Evreii germanofoni care l-au împrumutat au schimbat textul, păstrând însă refrenul: "Unu este Dumnezeul nostru în cer şi pe pământ". S-au compus multe cântece asemănătoare în toată epoca medievală, dar toate cele neevreieşti se opresc la 12, deoarece creştinii cred că numărul 13 este aducător de ghinion. Alte comunităţi — la Avignon, în Franţa, şi chiar până departe în India — au adoptat mai târziu Ehad mi-iodea şi pentru alte sărbători în afară de Pesah.

Ehad mi-iodea — "Cine ştie ce înseamnă Unu?"

(ultima strofă)

Cine ştie treisprezece? Eu ştiu treisprezece!

Treisprezece sunt atributele lui Dumnezeu.

Douăsprezece sunt triburile lui Israel.

Unsprezece sunt stelele (pe care Iosif le-a văzut în vis).

Zece sunt Poruncile.

Nouă sunt lunile de sarcină.

Opt sunt zilele pentru tăierea împrejur.

Şapte sunt zilele săptămânii.

Şase sunt ordinele Mişnei.

Cinci sunt cărţile Torei.

Patru sunt matriarhele lui Israel.

Trei sunt patriarhii.

Două sunt tablele Legii.

Unu este Dumnezeul nostru în cer şi pe pământ!

EINHORN, DAVID

(1809-1879)

Rabin american, exponent al iudaismului reformat. Originar din Bavaria, Einhorn s-a numărat printre primii rabini germani care şi-au completat educaţia din ieşiva prin studii universitare. Pentru că se remarcase de tânăr ca un reformator radical, întâmpină greutăţi în găsirea unui post în Germania, în 1852, este numit rabin al sinagogii liberale, proaspăt inaugurate la Budapesta, dar aceasta îşi închide curând porţile din ordinul guvernului, în 1855, Einhorn emigrează în Statele Unite unde preia funcţia de rabin al congregaţiei Har Sinai din Baltimore. Ca urmare a sprijinului activ pe care-l acordă mişcării antisclavagiste, este nevoit să părăsească oraşul în 1861. Funcţionează în continuare la Philadelphia până în 1866, dată la care devine rabin la Adat Israel (ulterior Templul Bet El) din New York.

Îndată după sosirea sa în America, Einhorn se angajează în controversa dintre reformaţi şi ortodocşi. La acea vreme, o conferinţă rabinică reformată, desfăşurată la Cleveland, aproba o platformă cerând ca legea biblică să fie predată şi practicată conform interpretării talmudice. Einhorn realizează imediat că această condiţie venea în conflict cu spiritul reformei, căci, în viziunea lui, “spiritul nepieritor” al iudaismului consta în “legea doctrinară şi morală a Scripturii”. “Toate celelalte decrete divine, spunea el, sunt numai semne ale Legământului”, de care Israel nu se putea lipsi, dar care urmau în mod necesar să evolueze cu timpul. Cât priveşte liturghiile, el îşi expune punctul de vedere într-o carte de rugăciuni intitulată Olat tamid (1856). Curând, îşi găseşte adepţi printre rabinii de pe coastă, în timp ce principalul său adversar, Isaac Mayer Wise, cu care se afla în permanent conflict, îşi avea fieful în Vestul Mijlociu american. Einhorn a fost principalul artizan al conferinţei rabinilor reformaţi care s-a ţinut la Philadelphia în 1869. Dar Einhorn nu era un organizator, ci un gânditor, iar expunerile lui teologice aveau un slab răsunet în practică. În plus, el a rămas în permanenţă un exilat, scriind şi predicând în limba germană şi chiar rugând în predica lui de adio ca limba germană să fie păstrată ca limba de predilecţie a iudaismului reformat american.

În ceea ce priveşte nevoile vieţii evreieşti americane, Wise, mai puţin cultivat, dar mai energic, le înţelegea mai bine. În schimb, după moartea lui Einhorn, influenţa gândirii lui s-a amplificat. Platforma de la Pittsburgh (1885) a fost în esenţă opera lui Kaufmann Kohler, ginerele şi discipolul lui Einhorn, iar Cartea de rugăciuni a Uniunii, publicată de Consiliul central al rabinilor americani în 1892, s-a inspirat masiv din Olat tamid.

EISENDRATH, MAURICE NATHAN

(1902-1973)

Rabin şi lider al iudaismului reformat american. Născut la Chicago, Eisendrath a studiat la universitatea din Cincinatti şi la Colegiul ebraic al Uniunii şi a funcţionat ca rabin al congregaţiei Holy Blossom din Toronto între 1929 şi 1943.

În 1943, revine la Cincinatti ca director, apoi preşedinte al Uniunii Congregaţiilor Ebraice Americane într-o perioadă în care mulţi partizani ai organizaţiei criticau distanţarea acesteia faţă de evoluţia vieţii evreieşti din Statele Unite. Eisendrath transformă rapid Uniunea, al cărei sediu îl mută de altfel de la Cincinatti la New York.

În aceeaşi perioadă, Uniunea începe să exprime punctul de vedere al iudaismului reformat asupra unui număr de probleme care depăşeau cadrul convenţional al activităţilor sinagogale. Eisendrath ocupă un loc proeminent în controversele legate de înfiinţarea unui Consiliu Evreiesc American, de sprijinirea Statului Israel şi, mai târziu, de activismul social. Personalităţile laice cele mai conservatoare, care dominaseră până atunci Uniunea, protestează vehement când Eisendrath organizează un centru de acţiune socială la Washington, exprimându-şi temerea că acesta risca să devină o faţadă pentru diferite intrigi politice.

În realitate, Eisendrath era în consens cu noua generaţie de evrei reformaţi. Evreii din Europa de Est, care nu împărtăşeau fobia faţă de tradiţie a precedentei generaţii de reformatori, începuseră deja să se implice în mişcare în perioada interbelică. Platforma de la Columbus (1937) luase act de poziţia lor religioasă; sionismul şi evenimentele care avuseseră loc în Europa au consolidat sentimentul lor de apartenenţă la unul şi acelaşi popor. În plus, în starea de spirit de după război, instituţiile religioase recunoşteau utilitatea acţiunilor sociale. Aceasta a fost calea pe care Eisendrath a călăuzit mişcarea. Într-o perioadă de restructurare a iudaismului reformat, el a reuşit să dezvolte linia centrală a politicii lui Isaac Meyer Wise, punându-şi totodată propria amprentă asupra mişcării.

EL, vezi DUMNEZEU, NUMELE LUI.

EL ADON

“Doamne, Dumnezeule”

Imn închinat Creaţiei, redactat în acrostih. Se recită printre binecuvântările care preced Şema la slujba de dimineaţă de Şabat. Compus probabil în epoca gaonică (sec. VIII-IX), el dezvoltă şi înlocuieşte un alt poem în acrostih, mai scurt, intitulat

El baruh ghedol dea (“Domnul cel binecuvântat, mare în cunoaştere”), care se citea pe atunci în zilele de lucru. Ritmat, dar fără rimă, El Adon este alcătuit din 24 de fraze de lungimi diferite, cu un repertoriu metaforic extras din Ezechiel. Imnul este o laudă lui Dumnezeu, cel care a creat soarele, luna şi planetele. În calitate de arhitect al armoniei universale, El este deasupra mulţimii îngereşti, iar imnul ni-l înfăţişează în timp ce făurea stelele, “cu pricepere, intuiţie şi discernământ”, înzestrându-le cu strălucire şi cu capacitatea de a funcţiona după porunca Lui. Între textul recitat de aşchenazi şi cel utilizat de sefarzi, evreii orientali şi hasidimi sunt câteva mici deosebiri.

ELEAZAR BEN IUDA BEN KALONYMUS DIN WORMS

(cca. 1165-cca. 1230)

Cabalist, halahist erudit şi poet religios, cunoscut şi sub numele de Eleazar Rokeah; cel mai important scriitor şi principal purtător de cuvânt al mişcării haside Aşchenaz şi cel mai ilustru discipol al lui Iuda he-Hasid. El şi familia lui au fost victimele cruciaţilor, probabil în vremea celei de-a treia cruciade: nevasta şi fiicele i-au fost ucise, fiul, rănit, a murit şi el puţin mai târziu. Rabi Eleazar a evocat prigoanele şi tragedia familiei lui într-o scriere memorialistică şi într-un poem închinat soţiei şi fiicelor sale. În prefaţa la a sa Sefer ha-hohma ("Cartea înţelepciunii"), Eleazar din Worms descrie singurătatea care-l apasă după moartea lui Iuda he-Hasid: rămas fără copii, fără învăţător, simte cum lunga stirpe a neamului său şi, totodată, tainele tradiţiei pe care le moştenise se sfârşesc o dată cu el.

Printre operele lui principale, se numără Rokeah ("Esenţa înmiresmată"), un important tratat halahic, la începutul căruia autorul a adăugat ulterior două capitole de etică: unul despre "căile hasidismului", celălalt despre căinţă. Aceste capitole — copiate, recopiate, apoi tipărite separat — s-au bucurat de o mare popularitate. Dar opera sa cea mai de seamă este un comentariu amănunţit asupra rugăciunilor, primul de acest fel din Evul Mediu. Eleazar l-a refăcut probabil de mai multe ori. Cele trei manuscrise care s-au păstrat conţin trei versiuni diferite, deosebirile părând să fie rezultatul muncii de redactare a autorului şi al completărilor pe care le-a adus lucrării sale. Comentariul cuprinde numeroase părţi care tratează despre sensul teologic şi mistic al rugăciunilor.

Principala operă mistică a lui Eleazar, redactată după moartea lui Iuda he-Hasid, este Sode razaia ("Taina tainelor"), un rezumat al tradiţiilor ezoterice ale haside Aşchenaz. Cartea se compune din cinci tratate: Soci maase Bereşit ("Taina Genezei"), Soci ha-merkava ("Taina carului"), Sefer ha-Şem ("Cartea sfântului Nume"), Hohmat ha-nefes ("Înţelepciunea sufletului") şi un comentariu la Sefer Ieţira. Pentru scrierea lucrării, Eleazar s-a folosit de operele învăţătorului său, copiindu-i şi parafrazându-i ideile. El însuşi era puternic influenţat de speculaţiile alfabetice şi numerologice, de contemplarea numelor divine, de tainele carului divin şi de alte teme din repertoriul cabalistic. După părerea lui, lumina sau slava divină (kavod), ce li se revelase odinioară profeţilor, putea redeveni vizibilă pentru unii mistici aleşi, refăcând astfel, peste vid, puntea dintre sferele cereşti unde sălăşluieşte transcendenţa lui Dumnezeu şi omul muritor. Pentru a atinge această viziune, omul trebuie să-l caute neîncetat pe Dumnezeu printr-o viaţă de evlavie (hasidut), alcătuită din sfinţenie şi umilinţă, pietate şi contemplare, altruism, religiozitate şi iubire de aproapele său. După Eleazar, fiecare binecuvântare rostită îl apropie pe om de Dumnezeu ca de un prieten intim. "Un nume nepătat, spunea el, i-aduce omului mai multă glorie decât orice monument." Mulţi cabalişti din generaţiile următoare s-au inspirat din operele lui Eleazar din Worms şi mulţi l-au socotit un înţelept, cunoscător de taine şi înzestrat cu puteri mistice.

ELEGIE, vezi ELOGIU FUNEBRU.

ELENISM

Termen care denumeşte influenţele sociale, politice, economice şi, mai ales, culturale şi religioase care s-au exercitat asupra Europei şi a Orientului Apropiat şi Mijlociu, începând din ultimele decenii ale sec al IV-lea î.e.n. Această eră culturală se caracterizează în principal printr-o fuziune a culturii clasice greceşti (ale cărei forme arhitecturale constituie reperul poate cel mai evident al elenismului) cu trăsăturile sociale şi culturale specifice popoarelor orientale cucerite de Alexandru cel Mare.

Evreii din Ereţ Israel şi, mai ales, cei răspândiţi prin lume nu puteau fi la adăpost de aceste transformări. Totuşi, deşi influenţaţi masiv de elenism (de la structura sinagogală până la formele literare şi speculaţiile filozofice), evreii şi iudaismul au manifestat simultan o reacţie de respingere a acestei influenţe. Din perspectiva evreiască, concepţia păgână despre lume a elenismului constituia o ameninţare pentru însăşi esenţa iudaismului şi, sub acest aspect, era la fel de primejdioasă ca şi influenţele politeiste de până atunci. Această atitudine se desprinde clar din enorma producţie de literatură apologetică a epocii, care ilustrează o adevărată confruntare ideologică între iudaism şi societatea înconjurătoare, păgână şi în general ostilă.

Până în sec. al II-lea e.n., apar într-adevăr o puzderie de opere literare evreieşti, necanonice şi nerabinice, scrise aproape exclusiv în greacă şi destinate mai puţin lumii exterioare cât comunităţilor din diaspora. Ele pot fi clasificate ca: literatură apocrifă (pentru însemnătatea acestei categorii, vezi Apocrife şi pseudoepigrafe); exegeză biblică (unde se remarcă autori ca Demetrius Cronograful şi Aristobul, "învăţătorul lui Ptolemeu") şi opere istorice sau pseudoistorice (ca Exodul din Egipt de Ezechiel Tragicul şi Cartea a treia a Macabeilor). Din această vastă literatură, se desprind în prim plan operele lui Filon din Alexandria şi ale lui Flavius Iosefus, unul dintre cei mai remarcabili istorici ai antichităţii.

Caracterul polemic al multor scrieri evreieşti din această perioadă este evident în, de exemplu, Scrisoarea lui Aristeu şi Cartea a patra a Macabeilor. Prima, o relatare despre originea Septuagintei (traducerea antică a Bibliei în greacă), foloseşte cadrul unui symposium grec pentru a pune în evidenţă gloria iudaismului în antiteză cu deşertăciunea politeismului păgân. Cât despre 4 Macabei, aceasta descrie o presupusă confruntare între, pe de-o parte, sângerosul monarh seleucid Antioh Epifanes şi, pe de altă parte, evreica Hana, condamnată la martiraj împreună cu cei şapte fii ai ei şi cu bătrânul Eleazar. Cartea exaltă credinţele şi riturile iudaice şi desfiinţează categoric păgânismul, folosind drept cadru o controversă filozofică, tipic grecească şi cu o pronunţată orientare stoică, între protagoniştii evrei şi regele păgân.

Cu toată această rezistenţă, comunităţile evreieşti din Italia şi până la hotarele Persiei şi Babilonului au fost puternic influenţate de curentele politice, sociale şi culturale în mijlocul cărora trăiau. O parte din înalta societate evreiască din Ereţ Israel a început să se împace atât de bine cu elenismul, încât s-a ajuns la reorganizarea Ierusalimului sub forma unei polis în care înfloreau gimnaziile în stil grecesc. Insurecţia condusă de Haşmonei a pus capăt acestei contradicţii flagrante, dar alte influenţe mai benigne au continuat să se exercite. Înşişi suveranii Haşmonei, care se străduiau să elimine practicile păgâne din ţinuturile evreieşti proaspăt recucerite, s-au arătat sensibili la influenţele elenistice, cel puţin în ceea ce priveşte manifestările exterioare. Chiar în primele zile ale insurecţiei, unii dintre solii lui Iuda Macabeul purtau nume incontestabil greceşti, după cum regii haşmonei de mai târziu se vor numi Hircanus şi Aristobul.

Literatura talmudică stă mărturie despre infiltrarea subtilă, dar profundă, a împrumuturilor lexicale din greacă şi latină (dintre care Sanhedrin şi prosbul sunt cele mai cunoscute) în textele aramaice şi ebraice. Specialiştii consideră de asemenea că fundamentele hermeneuticii talmudice în domeniul juridic, cum ar fi cele "şapte reguli" ale lui Hilel, sunt în bună măsură de origine greacă elenistică. Templul din Ierusalim, extins şi înfrumuseţat de Irod, cu care se mândreau evreii, era indiscutabil o capodoperă de arhitectură greco-romană şi probabil tocmai acesta a fost principalul motiv al prestigiului de care se bucura Ierusalimul în ochii unor autori păgâni ca Pliniu cel Bătrân şi Tacit.

Diversele inscripţii, literatura veche şi vestigiile arheologice dovedesc că structurile comunitare, deşi evreieşti în esenţa lor, au suferit şi ele influenţa societăţilor vecine. Termeni ca gherusia, boule şi arhisynagogos, care denumeau diferite instituţii comunitare autonome evreieşti, sunt semnificativi în această privinţă.

Se pare deci că elenismul şi-a pus puternic amprenta asupra diferitelor forme de expresie evreieşti (literare, arhitecturale etc.) şi chiar, într-o anume măsură, asupra vieţii practice. Totuşi, în ceea ce era cu adevărat esenţial, în credinţa lor, evreii au respins influenţa elenistică. Erau la acea vreme mulţi autorii păgâni, ca Filon din Biblos şi Benossus Babilonianul, care, semiţi fiind, se străduiau să demonstreze că patrimoniul lor cultural era de fapt grecesc. Dimpotrivă, evreii au subliniat în permanenţă unicitatea culturii proprii şi au denunţat ceea ce ei considerau a fi deşertăciunea de fond a păgânismului. Învingători în confruntarea lor cu elenismul, evreii şi-au putut permite să pună în practică îndemnul talmudic: “Lăsaţi frumuseţea (limbii greceşti a) lui Iafet să dăinuie în corturile lui Sem (Israel)” sau, altfel spus, să păstreze ceea ce era realmente valoros în cultura elenistică, integrând-o într-un context şi un cadru evreieşti.

ELIA BEN SOLOMON ZALMAN, GAONUL DIN VILNIUS

(1720-1797)

Talmudist eminent, cunoscut şi sub acronimul de Hagra. Născut la Seleţ, lângă Grodno, dintr-o familie de rabini vestiţi, primeşte învăţătura de la tatăl lui, remarcându-se curând ca un copil minune. La şase ani şi jumătate, ţinea un discurs foarte erudit în marea sinagogă din Vilnius; la 13, stăpânea deja Talmudul şi Cabala. Se căsătoreşte la 18 ani, apoi călătoreşte mult până la 25 de ani, când se stabileşte la Vilnius, unul din cele mai puternice centre intelectuale ale evreimii europene. Aici, duce o viaţă retrasă la periferia oraşului. Ulterior, se înfiinţează pentru el o casă de studii a cărei conducere o va prelua. La 30 de ani, era vestit ca erudit în toată lumea evreiască.

În următorii ani, duce acelaşi trai auster de studiu şi de izolare. Mereu înfăşurat în talit şi purtând filacterele, nu primea nici un vizitator, nu dormea mai mult de două ceasuri pe zi şi-şi nota în jurnal toate minutele pierdute, adică toate câte nu le petrecea cu studiul Torei. Nu a deţinut nici o funcţie oficială, nu a corespondat cu alţi savanţi, nu a scris responsa, cum se obişnuia între rabini. Fidel tradiţiei talmudice, iese din izolare la 40 de ani, vârstă la care opera lui era în întregime scrisă. Acceptă atunci în jurul lui câţiva discipoli — poate vreo douăzeci cu totul — bine aleşi, toţi eruditi deja recunoscuţi şi confirmaţi.

Pe lângă obişnuitele obiecte de studiu, — Biblia, Halaha şi Cabala —, Elia recomandă insistent ştiinţele naturale, — matematica, astronomia, zoologia, botanica şi geografia —, pe care le socotea indispensabile pentru înţelegerea şi aplicarea legilor talmudice. Pe discipolul său, Baruh Schick din Şklov, îl convinge să-l traducă pe Euclid în ebraică. El însuşi nu ştia decât idiş şi ebraica, de a cărei gramatică era pasionat. Se opune, în schimb, studierii filozofiei “blestemate”, cum o numea el, cu referire în special la Maimonide. Cu toate acestea, citeşte şi adnotează Călăuza acestuia, precum şi operele lui Aristotel, din care se inspirase învăţatul medieval. Se opune totodată Haskalei, cu toate că, în acea perioadă timpurie a mişcării, adepţii ei erau foarte religioşi.

Nimic însă nu-i va stârni atât de neîmblânzit ostilitatea ca hasidismul, a cărui influenţă începuse să se răspândească în Lituania, în special la Vilnius. Elia critică caracterul sectant al mişcării, modul în care

populariza Cabala, făcând din ea aproape un înlocuitor al Halahei. “Bucuria de a trăi”, pe care o propovăduiau hasidimii, i se pare uşuratică şi discordantă cu studiul serios al Torei. Cultul personalităţii cu care era înconjurat ţadikul, conducătorul hasidimilor, îl făcea să se teamă de izbucnirea unui nou pseudomesianism, căci era încă proaspătă amintirea dezastruoasei mişcări a lui Sabatai Ţvi. În realitate, la mijloc era mai ales un conflict între iudaismul aristocratic, elitist şi intelectual şi o concepţie a religiei izvorâtă din popor.

Elia lansează un atac frontal împotriva hasidimilor, care duce la arderea cărţilor lor, la închidereacentrelor hasidice, şi la excomunicarea (herem) repetată a noii secte. Gaonul refuză orice întâlnire cu conducătorii hasidici, Menahem Mendel din Vitebsk şi Şneur Zalman din Liadi, care voiau să-i explice adevăratul caracter al mişcării şi care considerau conflictul drept o imensă neînţelegere. Dacă, pe moment, campania lui frânează expansiunea mişcării şi îi transformă pe evreii lituanieni în mitnagdimi (“adversari”), în cele din urmă, hasidismul se va dovedi de nestăvilit, devenind o importantă componentă a iudaismului ortodox.

Principala iniţiativă a gaonului din Vilnius a fost revigorarea studiului Bibliei şi al Talmudului şi al literaturii înrudite. Adversar al sofisticii şi al speculaţiilor nesfârşite (vezi pilpul), el pune accentul pe cercetarea critică şi exactă a Talmudului în lumina paralelelor şi comentariilor anterioare. Acest mod de abordare îi aduce recunoaşterea ca “părinte al criticii talmudice”. De asemenea, el extinde la studiul Mişnei, dubla interpretare literală (peşat) şi hermeneutică (deraş), utilizată de obicei în studiul Bibliei. Se apleacă îndeosebi asupra Talmudului din Ierusalim, adesea eclipsat de cel babilonian. Pentru el, ambele sunt la fel de importante, alcătuind un tot dezvăluit de Dumnezeu. Cabala, în cercetarea căreia aplică aceleaşi metode riguroase ca în studiul Bibliei şi Talmudului, se înscrie în concepţia lui holistică asupra Torei.

Către sfârşitul vieţii, pleacă spre Ereţ Israel, dar din motive necunoscute, se întoarce repede la Vilnius. În schimb, îşi încurajează discipolii să emigreze, ceea ce şi fac la un deceniu după moartea lui.

Rugăciunile şi lecturile de căpătâi ale gaonului au fost adunate de elevul său, Isahar Ber, într-o culegere intitulată Maase Rav. Aceasta stă la baza unei cărţi de rugăciuni, Sidur ha-Gra, aflată şi acum în circulaţie.

Elia Gaon lasă în urma lui şaptezeci de cărţi şi comentarii, dintre care cincizeci au apărut postum. Opera lui constă în principal din însemnări şi comentarii asupra cărţilor fundamentale: Biblia, Mişna, Tosefta, Talmudul, midraşurile halahice, primele texte cabalistice şi Şulhan aruh a lui Iosif Caro. Abordează cu maximă rigurozitate Halaha şi încearcă să reînvie legi şi cutume talmudice căzute în desuetudine. Adnotările lui sunt incluse în toate ediţiile curente ale Talmudului.

Câteva maxime ale gaonului din Vilnius

Dorinţa trebuie purificată şi idealizată, nu extirpată.

Viaţa este un şir de chinuri şi de dureri şi nopţile fără de somn sunt soarta omului.

Mai bine să te rogi acasă, căci la sinagogă este cu neputinţă să te sustragi invidiei şi vorbelor fără rost.

Tora, ca şi ploaia, hrăneşte deopotrivă plantele folositoare şi buruienile.

Păcatul vorbei atârnă cât toate celelalte laolaltă.

Numai bunurile dobândite prin trudă şi prin luptă necontenită au oarecare preţ.

ELIEZER BEN HIRKANOS

(cca. 40 - cca. 120)

Tana din a doua generaţie, numit şi Eliezer cel Mare, discipol de frunte al lui Iohanan ben Zakai, pe care l-a ajutat să scape din Ierusalimul asediat de romani. Pentru memoria lui uimitoare, R. Iohanan îl compara cu un "rezervor bine tencuit, din care nu se pierde nici o picătură de apă" şi, tot despre el, lăudându-i înţelepciunea, spunea că are mai multă greutate decât toţi ceilalţi înţelepţi la un loc (Avot 2, 9). Peste trei sute de halahot ale lui Eliezer sunt consemnate în Mişna şi tot atâtea în Tosefta şi în baraitot. După distrugerea celui de-al Doilea Templu, Rabi Eliezer s-a numărat printre învăţaţii care s-au mutat la noua academie de la Iavne, pentru ca, mai târziu, să-şi înfiinţeze propria lui şcoală la Lod. Soţia lui, Ima Şalom, era sora patriarhului Gamaliel al II-lea (Raban Gamaliel), împreună cu acesta, R. Eliezer a condus o delegaţie la Roma în anul 95 e.n. cu misiunea de a pleda în faţa autorităţilor imperiale pentru îmbunătăţirea situaţiei evreilor.

Conservator în gândire şi inflexibil în opiniile lui, R. Eliezer ţinea la interpretarea literală a Bibliei. De exemplu, spre deosebire de toţi colegii săi, susţinea că formula justiţiei biblice "ochi pentru ochi" (Ex. 21, 23-24; vezi Talion) trebuie înţeleasă la propriu. Acest mod de a gândi era combătut de ceilalţi înţelepţi, inclusiv de discipolul său, R. Akiva, care se pronunţau pentru o interpretare mai nuanţată a legii. Când conflictul s-a agravat şi Eliezer a continuat să sfideze părerea unanimă a colegilor săi, s-a făcut auzit un glas ceresc (bat kol), care i-a dat dreptate. Dar glasul a fost ignorat de ceilalţi pe motiv că, au spus ei, Tora nu este în cer, ci pe pământ. În cele din urmă, au pronunţat împotriva lui o excomunicare parţială (B.M. 59b) şi l-au etichetat şamuti, adică unul care urma orbeşte preceptele şcolii lui Şamai, cu toate că Halaha era bazată pe vederile opuse ale discipolilor lui Hilel (vezi Bet Şamai şi Bet Hilel). I se atribuie mai multe midraşim, în special Pirke de-Rabi Eliezer, care-i şi poartă numele. În ciuda excomunicării, R. Eliezer se bucura de stima tuturor. După moartea lui, înţelepţii au revocat măsura împotriva lui şi au ţinut doliu.

Din aforismele lui Eliezer ben Hirkanos

Mare lucru este munca, de vreme ce până şi Adam nu se hrănea cu nimic altceva decât cu rodul muncii lui (conf. Gen. 2, 15).

Cine nu aduce pe lume copii este ca şi un ucigaş.

Dacă, din doi oameni care se înfăţişează înaintea ta la judecată, unul e rău şi celălalt evlavios, nu spune dinainte în sinea ta că răul este vinovat.

Onoarea prietenului să-ţi fie la fel de scumpă ca şi a ta; nu fi iute la mânie; căieşte-te cu o zi înaintea morţii (adică în fiecare zi).

Când te rogi, fii conştient în faţa Cui te afli!

Când un om vrea sincer să se convertească, nu-l ţine la distanţă, ci apropie-l de tine.

O Doamne, care eşti sus în cer, fă după voia Ta; coboară pacea sufletului în cei care se tem de Tine şi fă cum crezi Tu că e bine. Fii binecuvântat, o Doamne, care asculţi această rugăciune.

ELIMELEH DIN LISENSK

(1717-1787)

Unul din conducătorii hasidismului de la începuturile lui. A contribuit la promovarea conceptului de rebe sau ţadik hasidic şi a veneraţiei de care se bucurau aceşti înţelepţi. Împreună cu fratele lui, Susia din Anipole, a petrecut un timp la Dov Ber din Meseriei, care era pe atunci predicator la Rovno, devenind unul din adepţii acestuia. După moartea Marelui Maghid, se stabileşte la Lisensk, în Galiţia, asumându-şi rolul de învăţător şi conducător al hasidismului din Galiţia şi Polonia, înainte de a se alătura hasidismului, Elimeleh fusese cabalist şi practicant al ascetismului şi unele urme ale concepţiilor iniţiale persistă în gândirea lui, deşi ideea distanţării de cele lumeşti era străină hasidismului. Principala lui operă, Noam Elimeleh, publicată prima dată la Lemberg (1787), s-a impus curând ca un adevărat manual al hasidismului, fiind de multe ori reeditată. În afară de un comentariu consistent la Tora, cartea conţine şi alte texte (în special, două scrisori) care expun ideologia şi modul de viaţă specifice hasidismului. Autorul a insistat îndeosebi asupra "ţadikismului", dezvoltând conceptul unui fel de supraom religios care trăieşte într-o lume superioară şi serveşte ca intermediar între Dumnezeu şi oameni. În majoritatea ediţiilor, volumul cuprinde şi o listă de practici sfinte (hanhagot) pe care hasidimii din toate grupările se străduiau să le respecte.

Deşi Elimeleh, la fel ca toţi învăţătorii hasidismului, propovăduia bucuria de a-l slăvi pe Dumnezeu, gândirea lui păstrează, după spusele biografilor, o notă sumbră. Sumbru îl descrie şi un cântec popular idiş, Der Rebbe Elimeleh, calchiat după Old King Cole ("Bătrânul rege al verzelor"), o melodie din folclorul englezesc şi breton. Cântecul este fără îndoială opera unui duşman al hasidismului, a vreunui mitnaghed lituanian sau scriitor iluminist. Principalii discipoli ai lui Elimeleh au fost Iacob Isaac "Văzătorul" din Lublin (1745-1815), care s-a despărţit de învăţătorul său pentru a întemeia o grupare hasidică rivală, şi Kalonymus Kalmann Epstein din Cracovia (mort în 1823), autorul cărţii Maor va-şemeş, o altă operă de căpetenie a hasidismului.

ELISEI

Ebr.: Elişa

Profet, discipol devotat şi succesor al profetului Ilie. După ce Ilie, conform poruncii divine, îşi aruncă mantaua asupra lui şi-l învesteşte ca profet (1 Regi 19, 19-21), Elisei i se alătură şi îl însoţeşte pretutindeni până la vremea când învăţătorul lui este luat la cer.

I se atribuie o serie de minuni după înălţarea lui Ilie: cu mantaua rămasă în urma acestuia, loveşte apele Iordanului care se despart în faţa lui, lăsându-l să treacă (2 Regi 2, 13); înmulţeşte uleiul unei văduve sărace (2 Regi 4, 1-7); face ca o femeie stearpă din Sunem să nască un fiu (2 Regi 4, 14-17); pe acelaşi fiu al sunamitei îl readuce apoi la viaţă după ce murise (2 Regi 4,35); vindecă lepra unui căpitan sirian (2 Regi 5). Minunile săvârşite de Elisei pun în lumină umanitatea şi nobleţea etică a profetului (v. şi 2 Regi 438-44; 6, 1-7).

Un alt ciclu de poveşti istoriseşte activitatea lui profetică şi relaţiile lui cu mai mulţi regi din Israel. Elisei continuă lupta lui Ilie împotriva casei lui Ahab şi împotriva cultului lui Baal. La porunca lui, unul din discipolii săi îl unge rege pe Iehu şi îl îndeamnă pe acesta să ucidă întreaga casă a lui Ioram, fiul lui Ahab.

ELIŞA BEN AVUIA

(cca. 70-140)

Tana din a treia generaţie, erudit remarcabil care, cu toate acestea, s-a lepădat de predarea ca şi de practica învăţăturii tradiţionale. Talmudul explică în mai multe feluri apostazia lui. Una din surse (Hag. 14b) o pune pe seama orientării lui spre speculaţia mistică. Alţii spun că înţeleptul fusese afectat de persecuţiile antievreieşti declanşate de împăratul Hadrian în urma înăbuşirii răscoalei lui Bar Kohba (132-135 e.n.). Pierzându-şi credinţa în noţiunile fundamentale ale iudaismului — Providenţă divină, răsplată şi pedeapsă — Elişa este vizibil atras de gnosticism. Drept urmare, Talmudul nu-i mai menţionează numele, pomenindu-l doar ca Aher ("Celălalt"). Se povesteşte că odată a intrat într-o clasă şi i-a îndemnat pe copii să nu mai studieze Tora, ci să înveţe în schimb o meserie. Deşi Elişa se îndepărtase de credinţă şi încălca în văzul lumii legile tradiţionale, Rabi Meir nu s-a lepădat niciodată de el, citând adesea din învăţăturile vechiului său dascăl (Aherim) şi implorându-l să se căiască şi să se întoarcă la iudaism. Literatura talmudică a conservat multe din preceptele lui care îndemnau la moralitate şi la fapte bune. Unii dintre scriitorii Haskalei din sec. al XIX-lea au cerut "reabilitarea" lui Elişa ben Avuia, susţinând că fusese ponegrit de contemporani. Viaţa şi cariera lui Elişa sunt zugrăvite în romanul lui Milton Steinberg As a Driven Leaf ("Ca frunza-n vânt", 1939).

ELIŢION VE-AREHA

"Să plângă Sionul şi oraşele lui"

Începutul şi titlul unei elegii pe care aşchenazii o cântă la sfârşitul slujbei pentru morţi de Tişa be-Av. Operă anonimă datând din Evul Mediu, ea i-a fost uneori atribuită lui Iuda Halevi fie din motive stilistice, fie pentru că încheie ultima parte a elegiilor (kinot) care precedă ziua de 9 Av şi care debutează cu celebra "Odă Sionului". Din punct de vedere structural, Eli Jian foloseşte procedeul monorimei. Al doilea cuvânt din fiecare vers începe cu o altă literă în ordine alfabetică (minus litera a cincisprezecea). Primul cuplet constituie şi refrenul care se repetă după fiecare strofă de două versuri. Inspirat dintr-un verset biblic (Ioel 1, 8), cupletul spune: "Să plângă Sionul şi oraşele lui ca o femeie care geme în chinurile naşterii, ca o fecioară încinsă cu pânză de sac care-l boceşte pe bărbatul tinereţii ei!"

Elegia evocă durerea şi groaza care au urmat distrugerii celui de-al Doilea Templu. Când se cântă Eli Ţion, credincioşii se ridică în picioare şi intonează cântecul fie în cor, fie în canon cu oficiantul, pe melodia tradiţională pe care aşchenazii o folosesc şi pentru alte elegii, ca şi pentru Leha dodi, în decursul celor trei săptămâni de doliu care încep din 17 Tamuz.

EL MALE RAHAMIM

"Dumnezeu plin de îndurare"

Rugăciune pentru morţi la aşchenazi, echivalentul haşkavei din ritul sefard. După unii, ar fi fost iniţial compusă ca un tribut adus martirilor evrei din vremea cruciadelor; după alţii, ar fi vorba de cei ucişi în masacrele lui Hmelniţki din Europa răsăriteană (1648-1649). De-a lungul secolelor, au apărut mici diferenţe între textul recitat în Europa de Est şi cel din Occident. Recent, au apărut două noi versiuni, mai elaborate (vezi mai jos). Cel care ţine iarţaitul după un părinte sau o persoană apropiată este de obicei chemat la Tora cu această ocazie. Tot cu această ocazie, se recită El male rahamim în memoria sufletului celui decedat. Deseori, conform obiceiului ortodox, cel care face comemorarea oferă o donaţie sinagogii, care se menţionează o dată cu rostirea publică a rugăciunii. Potrivit tradiţiei, textul cere o "odihnă desăvârşită " pentru sufletele celor duşi "pe aripile Prezenţei divine". Formula se recită la Izkor (rugăciune de pomenire, care se spune la sinagogă la cele trei sărbători de pelerinaj), de Iom Kipur, la înmormântări (cu excepţia zilelor când nu se spune Tahnun), când se merge la cimitir la mormintele celor apropiaţi şi când se sfinţeşte o piatră funerară.

În prezent, la slujbele de comemorare din toată lumea, se spune adeseori un El male rahamim special pentru victimele genocidului evreilor din Europa. Rugăciunea este dedicată anume celor şase milioane de evrei, — bărbaţi, femei, copii —, care au murit asasinaţi, gazaţi, arşi, îngropaţi de vii, pentru "sfinţirea numelui lui Dumnezeu" (vezi Kiduş ha-Şem). În Israel, se practică o ceremonie de azkara ("adunarea sufletelor") pentru cei care şi-au dat viaţa în mişcările pentru înfiinţarea Statului şi în armata israeliană. El male rahamim se intonează pe o melodie solemnă de o mare forţă dramatică şi emoţională.

El male rahamim

O Doamne, plin de îndurare, care sălăşluieşti în ceruri şi dăruieşti odihnă desăvârşită pe aripile Prezenţei divine — în acest loc prea înalt al celor sfinţi şi puri al căror nume străluceşte ca lumina boltei — pentru sufletul lui... care s-a dus la veşnica lui odihnă. Fie ca să se odihnească în grădina Edenului. Cel Milostiv să-l apere pe veci cu aripile sale protectoare şi sufletul lui să afle viaţa veşnică. Domnul este moştenirea lui; odihnească-se în pace. Amin.

EL MELEH NEEMAN

"Domnul este un rege credincios"

Scurtă doxologie pe care aşchenazii, inclusiv hasidimii, o rostesc înainte de Şema, atunci când rugăciunile de dimineaţă şi de seară nu se recită împreună cu un cvorum (minian). S-a invocat o justificare omiletică pentru adăugarea acestei formule: numărul cuvintelor din Şema trebuie să fie de 248, egal cu numărul părţilor corpului omenesc (potrivit tradiţiei rabinice) şi cu numărul poruncilor pozitive ale Torei. Deoarece Şema nu are decât 245 de cuvinte, mai trebuie adăugate trei. În public, pentru a respecta această regulă, cel care citeşte rosteşte cu glas tare ultimele două cuvinte din Şema împreună cu primul cuvânt al paragrafului următor — Adonai Elohehem emet ("Domnul este Dumnezeu cu adevărat", cf. Ier. 10, 10). În particular, credincioşii spun El meleh neeman ca introducere la Şema. Potrivit surselor talmudice (Şab. 119b; Sanh. 111a), această formulă nu a fost aleasă la întâmplare. El meleh neeman reprezintă deopotrivă o mărturisire de credinţă şi, în acrostih, un echivalent al cuvântului "Amin".

EL NORA ALILA

"Dumnezeu care face minuni"

Primele cuvinte dintr-un frumos imn liturgic (piyut), compus de Moise ibn Ezra, pe care sefarzii şi evreii yemeniţi obişnuiesc să-l recite înaintea ultimei slujbe de Iom Kipur. Este alcătuit din opt strofe care conţin în acrostih numele autorului. Versul al patrulea din prima strofă se repetă ca refren. Textul exprimă credinţa plină de căinţă a credincioşilor "atunci când se apropie sfârşitul", iar melodia cântată în cor transmite un mesaj de speranţă şi de optimism. Datorită caracterului său deosebit de emoţionant, imnul se cântă de Iom Kipur şi în unele comunităţi aşchenaze din Occident.

ELOGIU FUNEBRU

Ebr.: hesped

Discurs funebru, rostit la sau după înmormântări spre a cinsti memoria unei persoane decedate (vezi Slujbă funebră). Verbul ebraic li-spod sau le-haspid ("a ţine doliu, a jeli, a pronunţa un discurs funebru") apare în mod constant în Biblie când este vorba de jelirea morţilor. Astfel îşi manifestă durerea Abraham la moartea Sarei (Gen. 23, 2), egiptenii pentru patriarhul Iacob (Gen. 50, 10-11), Israel pentru Samuel (1 Sam. 25, 1), David pentru Saul şi Ionatan (2 Sam. 1, 12). Din epoca talmudică, s-au păstrat elogii funebre pentru mari erudiţi şi alte personalităţi de frunte (T.I. Ber. 2, 8; MX. 21b). De asemenea, unii rabini defuncţi erau astfel comemoraţi în fiecare sesiune populară (kala) a academiilor babiloniene. Mai târziu, aşchenazii au ales ziua de 7 Adar, aniversarea tradiţională a morţii lui Moise, ca zi de pomenire a tuturor oamenilor de seamă decedaţi în ultimul an. Ceremonia elogiului funebru (hesped) se desfăşoară după reguli bine stabilite în Talmud: se vor evoca (fără exagerare) virtuţile şi actele de pietate ale defunctului — un ultim tribut care aduce mângâiere celor îndoliaţi şi un îndemn pentru toţi să-i urmeze exemplul (Ber. 62a; Sanh. 46b-47a). Prima săptămână de doliu (şiva) este perioada cea mai potrivită pentru acest elogiu (M.K. 25b; 28b), care trebuie rostit, prima dată, fie într-un loc în oraş, fie la cimitir, înainte de înhumare (B. B. 100b). După Şulhan aruh (I.D. 344-345), elogiul funebru este o îndatorire religioasă pentru care se poate chiar întârzia înmormântarea dacă vorbitorul trebuie să vină din alt oraş, dar care nu trebuie îndeplinită pentru sinucigaşi ori excomunicaţi.

Legea evreiască interzice pronunţarea unui hesped în anumite momente: în zilele de Şabat, de sărbători şi de lună nouă; în ajunul unei sărbători şi a doua zi după aceasta; în luna Nisan; în zilele când nu se spune Tahnun la slujbe. În majoritatea riturilor tradiţionale, discursul se rosteşte în oratoriul (ohel) cimitirului înainte de înmormântare sau chiar la mormânt. Conform unei tradiţii larg răspândite, pentru rabini sau membrii activi ai comunităţii, omagiul funebru are loc la sinagogă unde cortegiul se opreşte în drum spre cimitir. În comunităţile sefarde orientale, se rosteşte şi un al doilea elogiu la sfârşitul primei săptămâni de doliu. În schimb, la sefarzii occidentali (spanioli şi portughezi) discursul este amânat până la capătul primelor 30 de zile de doliu (şloşim) când se rosteşte în cadrul unui discurs talmudic. Obiceiul echivalent la aşchenazi este omagiul de comemorare (azkara). De asemenea, aşchenazii şi sefarzii occidentali obişnuiesc să pronunţe un scurt elogiu şi la aşezarea pietrei funerare. Evreii au făcut din elogiul funebru o adevărată artă. Au existat oratori specializaţi în acest scop şi s-au păstrat numeroase astfel de discursuri, publicate sub formă de culegeri, în special după al doilea război mondial.

ELOHIM, vezi DUMNEZEU, NUMELE LUI.

ELUL

A şasea lună a calendarului religios evreiesc; a douăsprezecea şi ultima lună a anului civil evreiesc care începe cu Tişri. Alcătuită din 29 de zile, coincide de obicei cu lunile august-septembrie. Semnul său zodiacal este Fecioara. Luna Elul, al cărei nume este sinonim cu culesul viilor, este menţionată o singură dată în Biblie (Neem. 61, 5) şi o dată în apocrife (1 Mac. 14, 27). Nu există nici sărbători nici posturi în Elul, când evreii se pregătesc pentru marile sărbători din Tişri. Este deci considerată o lună de căinţă, îndurare divină şi iertare. În vechime, se trimiteau soli de la Ieusalim pentru a anunţa începutul lunii Elul, ca să se poată calcula mai uşor datele importante începând cu Roş Haşana (R.H. 13)- în Elul, se sună din şofar (cornul de berbec) după slujbele de dimineaţă, cu excepţia zilelor de Şabat şi de ajunul anului nou, şi se recită în fiecare zi Psalmul 27. Se citesc de asemenea slihot de pocăinţă (sefarzii, pe 1 şi 15 Elul, iar aşchenazii în ultima săptămână), în care Israel este îndemnat să se întoarcă la Dumnezeu.

EMANAŢIE

Ebr.: aţilut

Termen desemnând procesul prin care Unul absolut şi transcendent se extinde şi creează multiplicitatea. Conceptul de emanaţie este un principiu fundamental în concepţia neoplatonică a lui Plotin şi a discipolilor săi (vezi Platonism). El apare de asemenea în scrierile filozofilor neoplatonicieni din Evul Mediu. Sub înrâurirea acestei concepţii, primii cabalişti au descris expansiunea sefirot în jurul lui Dumnezeu ascuns ca un proces de emanaţie.

Plotin, fondatorul şcolii neoplatoniciene, a explicat geneza multiplicităţii din Unu ca un fenomen de răspândire şi de expansiune. Potrivit acestei ontologii, procesul emanaţiei începe cu Unul, izvor a tot ce există, care se revarsă din el însuşi şi creează toate celelalte niveluri de existenţă. Prima entitate care rezultă este Inteligenţa, echivalentă cu lumea ideilor descrisă de Platon. Din Inteligenţă emană apoi sufletul lumii, care face legătura dintre lumea spirituală şi lumea fizică, ultimul element al emanaţiei. Plotin compară procesul, care are loc în afara cadrului temporal, cu difuzia unei raze de lumină care slăbeşte progresiv pe măsură ce se îndepărtează de sursa ei. Procesul emanaţiei este deseori comparat şi cu apa ce ţâşneşte dintr-un izvor.

După Plotin, fenomenul emanaţiei este natural şi inevitabil. Concepţia lui este în contradicţie cu aceea a genezei universului, bazată pe voinţa lui Dumnezeu. Pe vremea filozofului, concepţia neo-platoniciană punea sub semnul întrebării filozofia monoteistă. Gânditorii musulmani, creştini şi evrei din perioada medievală au adoptat conceptul emanaţiei, încercând totodată să-l adapteze cadrului teologic al religiilor revelate. Isaac Israeli (sec. al X-lea) a fost primul filozof evreu care a descris fenomenul creaţiei ex nihilo sub forma unui proces de emanaţie. Ideea emanaţiei apare nu numai la evreii neoplatonicieni, ci şi la filozofii evrei apropiaţi concepţiei aristotelice.

Conceptul de emanaţie a jucat un rol fundamental în literatura cabalistică (vezi Mistica evreiască). Cabaliştii, ca şi neoplatonicienii, au subliniat faptul că procesul emanaţiei se desfăşoară fără nici un fel pierdere din substanţa celui ce emană. Imaginea cel mai des utilizată în literatura cabalistică este aceea a unei flăcări care se aprinde de la alta, fără ca prima flacără să scadă.

Unii cabaliști susţin că fenomenul are loc doar în lumea divină, alţii cred că el continuă şi-n afara acesteia. Polemica rămâne deschisă.

EMANCIPARE

Recunoaşterea drepturilor civile ale evreilor. Secole de-a rândul, în lumea creştină şi musulmană, evreii au fost cetăţeni de categoria a doua. În Occident, primele semne ale unei schimbări au apărut la sfârşitul sec. al XVII-lea şi s-au consolidat în secolul următor, secolul Luminilor. În lumea protestantă, s-a produs atunci separarea Bisericii de Stat. Cultivarea de către protestanţi a Vechiului Testament, în general ignorat în mediile catolice, a permis o mai bună înţelegere a evreilor şi a iudaismului. O controversă aprinsă s-a iscat atunci între cei ce susţineau că evreii nu vor putea să se asimileze, că obiceiurile şi credinţa lor îi vor împiedica să se integreze şi o altă tabără convinsă că evreii nu vor rata şansa integrării, devenind cetăţeni utili şi productivi, care-şi vor aduce contribuţia la dezvoltarea ţărilor în care trăiau. Evreii înşişi erau în dezacord pe această temă. Marele pionier al Emancipării a fost Moise Mendelssohn. Provenit dintr-un mediu evreiesc tradiţional, el a devenit unul din intelectualii cei mai respectaţi ai Prusiei, rămânând în acelaşi timp evreu practicant. Alţi evrei se temeau că Emanciparea va duce inevitabil la asimilare, în timp ce izolarea în ghetouri asigurase conservarea identităţii evreieşti. Unul din argumentele lor a fost chiar destinul urmaşilor lui Mendelssohn care, în marea lor majoritate, s-au convertit la creştinism.

Prima mare cotitură are loc în Statele Unite când noua constituţie a statului Virginia, adoptată în 1776, prevede că “orice om este liber să-şi exercite religia conform conştiinţei sale”. Şi tot în Statele Unite, legea libertăţii religioase din 1786 este astfel formulată încât evreii să beneficieze şi ei de acest drept. În sfârşit, constituţia americană garantează libertatea religioasă conform Articolului VI şi Primului Amendament (1787).

La vremea aceea însă, relativ puţini evrei locuiau în Statele Unite şi puteau beneficia de această libertate. Un moment mai semnificativ l-a constituit Revoluţia franceză. Încă din 1789, se desfiinţează autonomia colectivităţilor religioase, evreii pierzând astfel dreptul de autoguvernare. În 1791, ei dobândesc în schimb drepturi depline în calitate de cetăţeni francezi. Interesat de consecinţele acestui nou statut al evreilor, Napoleon convoacă o adunare a notabilităţilor în 1806, evreii fiind chemaţi să lămurească dacă loialitatea lor faţă de statul francez nu ar fi cumva periclitată de normele religiei iudaice. Evreii au fost întrebaţi, de exemplu, cum îi considera legea lor pe concetăţenii creştini şi dacă le îngăduia căsătoria cu aceştia. Membrii adunării au dat răspunsuri convingătoare, menţionând printre altele că autoritatea rabinică era doar de natură spirituală. În privinţa căsătoriilor mixte, ei au răspuns că acestea erau considerate “valabile sub aspect civil”, dar nu puteau fi celebrate religios. În urma acestor consultări, Napoleon convoacă un “mare Sanhedrin” în 1807 (vezi Sanhedrinul lui Napoleon), la care participă majoritatea rabinilor, cu sarcina de a se pronunţa oficial asupra răspunsurilor formulate de adunare. Acestea au fost aprobate în cea mai mare parte şi Napoleon a primit garanţiile pe care le solicita asupra unor probleme fundamentale: rabinii renunţau la jurisdicţia civilă şi judiciară; evreii nu se mai considerau o naţie aparte şi nu mai urmăreau să părăsească Franţa pentru a se întoarce în Ereţ Israel. Împăratul a înfiinţat atunci o nouă structură, Consistoriul, menită să organizeze viaţa evreiască pe baze strict religioase. Revoluţia franceză şi armatele napoleoniene au propagat idealurile egalităţii şi drepturilor civile şi în alte state europene. În Italia, de pildă, armatele lui Napoleon, ajutate de evrei şi de populaţia locală, au doborât cu mare entuziasm porţile ghetourilor.

Înfrângerea lui Napoleon a stopat temporar Emanciparea, dar procesul era ireversibil şi în 1870 pătrunsese practic în toate ţările Europei Centrale şi Occidentale cu un impact extraordinar asupra

vieţii evreieşti. Pentru evrei se punea problema de a trăi într-un nou mediu şi de a-şi armoniza cultura cu cea a ţării în care locuiau. În mod inevitabil, a urmat un proces de aculturare care a dus frecvent la asimilare şi la îndepărtarea multor evrei de comunitate. Convertirile au fost numeroase, chiar dacă adeseori, ca în cazul poetului evreu german Heinrich Heine, pasul nu era determinat de convingeri religioase, ci de dorinţa de a parveni în societate. Iudaismul reformat a constituit o reacţie la modernizarea vieţii evreieşti şi a permis păstrarea în iudaism a acelor evrei pentru care normele tradiţionale deveniseră anacronice. Iudaismul ortodox a suferit şi el modificări, în special prin apariţia neo-ortodoxismului, adaptat la noile realităţi.

În Europa de Est, evreii au rămas încă multă vreme supuşi vechilor cadre instituţionale, fiind nevoiţi să aştepte revoluţia de la 1917 pentru a cunoaşte beneficiile Emancipării. După revoluţia bolşevică însă, egalitatea dobândită de evrei în Uniunea Sovietică a fost asociată cu o campanie violentă împotriva iudaismului şi a tuturor religiilor. Educaţia religioasă a fost scoasă în afara legii. Chiar dacă unele urme de iudaism au persistat (în republicile asiatice ale URSS, evreii şi-au putut practica în mod deschis religia), mişcarea de redescoperire a identităţii evreieşti de după al doilea război mondial a avut la bază motivaţii mai curând naţionale decât religioase.

În ţările musulmane, Emanciparea a avut loc cu întârziere. Puterile coloniale au propagat procesul în Africa de Nord şi în regiunile fostului Imperiu Otoman. În aceste ţări, evreii şi-au câştigat drepturile civile în prima parte a secolului al XX-lea. În ţările musulmane mai depărtate, ca Yemenul, evreii nu au fost niciodată emancipaţi şi nu au beneficiat de drepturi civile decât o dată cu repatrierea în Israel. În ciuda unui oarecare proces de laicizare, tradiţiile evreieşti erau foarte puţin modificate în aceste ţări în momentul în care evreii le-au părăsit în 1948.

EMDEN, IACOB

(1697-1776)

Talmudist erudit, rabin şi polemist; fiul lui “Haham Ţvi” Aşkenazi; cunoscut şi sub acronimul de Iaveţ de la Iacob ben Ţvi. Şi-a petrecut cea mai mare parte a vieţii în localitatea natală, Altona, unde şi-a deschis o tipografie, publicând în special critici la adresa celorlalţi rabini germani şi a societăţii evreieşti contemporane. A scris circa patruzeci de lucrări cu privire la legea evreiască, inclusiv responsa, precum şi o carte de rugăciuni comentate, Sidur bet Iaakov (1745-1748). Ca şi tatăl său, a fost influenţat de obiceiurile sefarde şi s-a opus vehement mişcării pseudomesianice şi eretice a lui Sabbatai Ţvi, pe care o socotea un pericol perfid pentru iudaism. Consecvent în gândire, a fost ostil şi operei de căpetenie a Cabalei, Zoharul, şi a purtat o campanie necruţătoare împotriva lui Ionatan Eybeschutz, rabinul de Altona, Hamburg şi Wandsbeck, pe care-l bănuia, poate pe drept, că ar simpatiza cu şabatianismul. Autobiografia lui Emden, Meghilat sefer, publicată în 1896, cuprinde preţioase date istorice şi religioase cu privire la comunitatea evreilor germani din sec. al XVIII-lea. Deşi înclinat spre polemici şi “vânători de vrăjitoare”, Emden era în relaţii bune cu Moise Mendelssohn şi a dat dovadă de o mare deschidere spirituală în propria lui operă.

EMET VE-EMUNA

“Adevăr şi credinţă”

Binecuvântare spre slava unicităţii lui Dumnezeu şi a puterii Lui de izbăvire. Se recită la slujba de seară unde face trecerea de la Şema la Amida. Mişna o menţionează ca prima (şi cea mai lungă)

dintre cele două binecuvântări care urmează după Şema (Ber. 1, 4), cealaltă fiind Haşkivenu. Ca şi corespondentul ei din slujba de dimineaţă, Emet ve-iaţiv, era recitată la Templu (Tam. 5, 1) şi are ca tema centrală izbăvirea, de unde şi cealaltă denumire a ei — Gheula, "binecuvântarea Izbăvirii" (Ber. 4b, 9b). Ambele rugăciuni sunt raportate de tradiţie la Ps. 92, 3 unde oamenii sunt chemaţi să se roage ca să "vestim dimineaţa bunătatea Ta şi noaptea credincioşia Ta". Rabinii au desluşit aici o indicaţie de a spune Emet ve-iaţiv după ivirea zorilor şi Emet ve-emuna, care laudă "credincioşia" lui Dumnezeu, după căderea serii (Ber. 12a). Pentru a sublinia adevărurile din Şema, întemeiate pe afirmaţia Bibliei că "Domnul este Dumnezeu cu adevărat" (Ier. 10, 10), nu se face nici o pauză între cuvintele care încheie al treilea paragraf din Şema şi primul cuvânt din Emet ve-emuna. Slujba şi oficiantul care citeşte cu glas tare ţin seama de această indicaţie (Ber. 14a-b). Binecuvântarea prezintă mici diferenţe de la un rit liturgic la altul.

EMET VE-IAŢIV

"Adevăr şi certitudine"

Primele cuvinte din binecuvântarea extinsă a Izbăvirii, Gheula, care se recită zilnic la slujba de dimineaţă, între Şema şi Amida. Mişna o identifică drept binecuvântarea care vine după Şema (Ber. 1, 4). Ca şi corespondentul ei din slujba de seară, Emet ve-emuna, era recitată la Templu. Ambele au la bază cuvintele din Ps. 92, 3. Nu se face pauză între Şema şi Emet ve-iaţiv (Ber. 2, 2; 9b, 14a-b). Dincolo de unele variaţii ale textului, toate riturile liturgice pun în valoare tema centrală a rugăciunii: Israel continuă să-şi declare credinţa într-un Dumnezeu unic şi în veşnicul adevăr al Torei.

EMISAR, vezi ŞALIAH.

EN IAACOV

Antologie care reuneşte toate secţiunile hagadice, dar nu şi halahice, ale Talmudului din Babilon, precum şi câteva ale Talmudului din Ierusalim. Autorul compilaţiei este Iacob ibn Haviv (1445-1515), un exilat din Spania, stabilit la Salonic unde a fost considerat unul din cei mai mari învăţaţi ai vremii. Scopul lucrării este deopotrivă religios şi didactic. În comentariile sale, inspirate din primii comentatori clasici, Ibn Haviv subliniază permanent sensul primar al textului şi importanţa credinţei simple faţă de demersul raţionalizant al filozofilor. En Iaacov şi-a câştigat rapid o mare popularitate, fiind tipărită în numeroase ediţii. Interesant pentru erudiţi, textul s-a răspândit în special printre laici care găseau Hagada rabinică foarte atrăgătoare. Ibn Haviv nu a avut timp să termine decât tratatele ordinelor Zeraim şi Moed. Lucrarea a fost dusă la bun sfârşit de fiul său, Levi ibn Haviv (1480-1565).

EN K-ELOHENU

"Nimeni nu-i ca Dumnezeul nostru"

Primele cuvinte şi titlul unui imn introdus în liturghie în epoca gaonică (sec. al IX-lea). Congregaţiile aşchenaze din diaspora îl cântă numai de Şabat sau de sărbători, la sfârşitul slujbei suplimentare (musaf). Evreii de alte rituri ca şi aşchenazii din Israel îl recită şi în zilele de lucru, la sfârşitul slujbei de dimineaţă. Imnul este alcătuit din cinci strofe formate din patru fraze scurte. În ritul sefard oriental, En k-Elohenu se încheie cu un verset biblic (Ps. 102, 14). La aşchenazi, ultimul vers al imnului face legătura cu tema pasajului rabinic următor, Pitum ha-ketoret, despre mirodeniile Templului. Hasidimii recită versiunea sefardă în zilele de lucru şi pe cea aşchenază, de Şabat şi de sărbători.

Potrivit misticii evreieşti, cele patru nume divine repetate în cursul imnului, — Dumnezeu, Domn, Rege şi Izbăvitor — trimit la cele patru puteri divine implicate în procesul Genezei.

ENOH

Ebr.: Hanoh

Personaj biblic, fiul lui Iared (Gen. 5, 18), a şaptea generaţie de la Adam. Spre deosebire de celelalte personaje dinainte de potop, extrem de longevive, Enoh a trăit numai 365 de ani, echivalent cu numărul de zile ale anului solar. Biblia spune despre el că "a umblat cu Elohim, apoi nu s-a mai văzut, pentru că l-a luat Elohim" (Gen. 5, 24).

Această descriere neobişnuită a morţii lui Enoh a stârnit imaginaţia autorilor de pseudoepigrafe şi a rabinilor Midraşului. Astfel, i s-au atribuit două scrieri apocrife, iar autorii Midraşului susţin că ridicarea lui la cer (interpretată ca o înălţare fizică) este semnul statutului său de scrib ceresc. Potrivit acestor surse, Enoh este inventatorul tuturor ştiinţelor, deoarece cunoştea tainele lui Dumnezeu şi putea descifra tablele din cer. Această legendă şi altele asemănătoare figurează în apocrife şi pseudoepigrafe. În schimb, nu există nici o singură referire la Enoh în literatura tanaitică. Pe de altă parte, numeroase legende cu privire la el se regăsesc în sursele creştine foarte vechi (vezi Părinţii Bisericii). Tăcerea primilor rabini în ceea ce-l priveşte poate fi pusă pe seama unui pasaj din Noul Testament care arată că Enoh şi Ilie au fost martorii ridicării lui Isus la cer (Apoc. 11, 3). Poate din acelaşi motiv, un midraş antic spune că Enoh stătea în cumpănă între cinste şi păcat. De aceea îl şi luase Dumnezeu atât de timpuriu ca să nu cadă din nou în păcat.

Abia mai târziu, când creştinismul nu mai punea în pericol integritatea iudaismului, autorii evrei au început să ţească legenda lui Enoh. Un midraş recent afirmă că el ar fi urcat la cer într-un car de foc tras de un armăsar de foc. În continuare, el apare printre cei nouă drepţi care nu au cunoscut chinurile morţii, ci au intrat de vii în Paradis. Zoharul, ca şi literatura mistică la începuturile ei, a reluat numeroase legende antice referitoare la Enoh.

ENSOF

"Infinit"

Unul din numele lui Dumnezeu în mistica evreiască, desemnând aspectul cel mai înalt al divinităţii, cel care depăşeşte puterea de înţelegere a omului. Primii cabalişti, — Isaac cel Orb şi Azriel din Gerona —, precum şi Zoharul, foloseau această denumire pentru "Dumnezeul ascuns" transcendental, în contrast cu diversele sefirot, care desemnează aspectele manifeste, active ale divinităţii. Iniţial, termenul se referea la întinderea infinită a gândirii dumnezeieşti. Ulterior, cabaliştii l-au transformat în nume propriu al lui Dumnezeu ca, de exemplu, în formula "En-Sof, binecuvântat fie El". Sensul este de perfecţiune totală a lui Dumnezeu, în care toate contradicţiile şi diferenţele se întâlnesc într-o armonie statică pe care mintea omului nu o poate pricepe. Deoarece En Sof este cauza primă a tot ce există, existenţa lui nu poate fi constatată decât indirect. În literatura cabalistică, concepte filozofice ca Dumnezeu cel lipsit de atribute, cauză primă sau cauza tuturor cauzelor fac toate trimitere la En Sof Şcoala cabalistică spaniolă din Gerona defineşte En Sof drept "Cel care nu poate fi conceput de spirit", "Lumina ascunsă" şi "Unitatea de nepătruns", relevând astfel natura ascunsă a Celui Infinit şi unitatea contradicţiilor sale interne. Deoarece En Sof este dincolo de înţelegerea omenească, există puţine texte cabalistice referitoare la acest aspect al lui Dumnezeu. Un

misterios tratat din sec. XIII-XIV, Maarehet ha-Elohut (“Orânduirea Divinităţii”), propune o explicaţie radicală, arătând că En Sof este atât de ascuns încât nici Biblia nu-l menţionează. Unii mistici identifică En Sof cu voinţa primă şi cu cea mai înaltă dintre sefirot, Keter Elion (“Coroana regală”).

EPICOROS, vezi APICORET.

EPITAF, vezi PIATRĂ DE MORMÂNT.

EREŢ ISRAEL, vezi ISRAEL, PĂMÂNTUL LUI.

EREV

“Seara”

În funcţie de context, poate fi vorba de ajunul unei zile sfinte. Astfel, vinerea este considerată erev Şabat (“ajunul Şabatului”), iar seara în care începe o sărbătoare este erev Iom tov. Există prevederi halahice speciale pentru aceste zile. În ajun de Şabat şi de sărbători, nu se spune rugăciunea Tahnun la slujba de după amiază. Nu se sună din şofar în ajunul Anului Nou (Roş Haşana). În ziua dinainte de Pesah, se ţine postul Primilor Născuţi. Tot din ajun de Pesah intră în vigoare şi interdicţia de a consuma aluat dospit şi, în unele comunităţi, nu se lucrează în această zi.

Ziua evreiască începe la apusul soarelui şi durează 24 de ore până la asfinţitul următor. Drept urmare, Şabatul şi toate celelalte sărbători încep în ajunul datei respective, la căderea serii. Erev este, în sensul cel mai exact al termenului, seara de la începutul unei zile sfinte. În vremea Templului, se suna din şofar pentru a delimita timpul profan dinaintea unei sărbători de timpul sacru al acesteia din urmă. Ca un echivalent modern, în unele localităţi din Israel, sunetul sirenei semnalează începutul Şabatului şi al sărbătorilor.

EREZIE

Credinţă opusă învăţăturii religioase recunoscute. Deşi nici Biblia nici Talmudul nu formulează sistematic dogmele pe care trebuie să le îmbrăţişeze credincioşii Torei, anumite principii de credinţă — credinţa în Dumnezeu, în Revelaţie, Izbăvire şi pedeapsă — sunt parte integrantă a iudaismului.

Lucrurile erau mai confuze în acest domeniu până când Maimonide (sec. al XII-lea), în ale sale 13 articole de crez, a dat o formulare precisă credinţelor iudaice fundamentale. Ereticul care ar fi contestat fie şi unul singur dintre ele îşi pierdea locul său pe lumea cealaltă (vezi Viaţa veşnică). Pe o poziţie mai îngăduitoare s-a situat Şimon ben Tema Duran (1361-1444) care, deşi accepta cea mai mare parte a articolelor maimonidiene, considera că omul nu poate fi lipsit de viaţa de apoi dacă, într-un moment de rătăcire, contestă unul din principiile de bază ale iudaismului. El nu poate fi considerat eretic, spune Duran, dacă a primit o educaţie greşită ori dacă, dintr-o slăbiciune a propriei sale judecăţi, ajunge singur la concluzii eronate. Pe calea deschisă de Maimonide, alţi învăţaţi au propus diferite alte formule privind esenţa iudaismului. Cei mai mulţi dintre ei erau de părere că astfel de sistematizări constituiau un instrument pedagogic util, dar nu şi suficient, pentru caracterizarea credinţei evreieşti. Isaac Abravanel şi David ibn Zimra, care au scris pe vremea expulzării evreilor din Spania, socoteau că fiecare amănunt al Torei trebuie respectat cu sfinţenie. A pune sub semnul întrebării cel mai mărunt aspect era echivalent cu erezia. Ibn Zimra declară într-un

responsum (Vol. 1, nr. 344): “Spiritul meu nu consimte să definească nici un principiu esenţial al Torei noastre desăvârşite, pentru că totul este esenţial.”

Mişna (Sanh. 10, 1) precizează care sunt ereziile care duc la pierderea vieţii de apoi: a nega că învierea morţilor face parte din învăţăturile Torei, a contesta originea divină a Torei şi a profesa credinţe de apicoret (epikoros). Acesta din urmă, potrivit definiţiei lui Maimonide (M.T., Teşuva 3, 8), refuză să creadă că Dumnezeu comunică cu oamenii prin intermediul profeţiei, contestă profeţia lui Moise sau nu crede că Dumnezeu cunoaşte întâmplările omeneşti. Talmudul (Sanh. 99b) spune că un epikoros este cel ce-i dispreţuieşte pe învăţaţii ştiinţei rabinice ori îi dispreţuieşte pe alţii în prezenţa învăţaţilor rabinici. În Şulhan aruh (I.D. 243, 6), se precizează că a-i umili ori a-i dispreţui pe erudiţi este un mare păcat. Cine-i batjocoreşte pe învăţaţi nu va avea parte de viaţa de apoi. A-i denigra pe învăţaţi înseamnă a sfida autoritatea rabinică şi a sfida Halaha pe care autoritatea rabinică este chemată să o pună în practică.

Tot Maimonide (M.T., Teşuva 3) defineşte şi alţi termeni referitori la adepţii unor credinţe greşite. Astfel, sectanţii (vezi Minim) sunt cei care neagă existenţa lui Dumnezeu, cei care cred în mai mulţi zei (şi nu în Dumnezeul unic) ori în natura corporală a lui Dumnezeu, cei care cred că nu doar Dumnezeu singur este veşnic; în fine, cei care se închină la stele, socotindu-le un fel de mijlocitori în relaţia dintre om şi Dumnezeu. Apoi, mumar este acela care încalcă regulat şi cu bună ştiinţă o poruncă a Torei şi acţionează ca şi cum aceasta nici n-ar exista. O categorie mai numeroasă decât mumar o constituie cei ce se leapădă de iudaism atunci când acesta trece printr-o perioadă de represiune, considerând că este mai profitabil pentru ei să se ralieze religiei dominante. În sfârşit, se numeşte kofer cel care contestă Tora, învierea morţilor şi venirea lui Mesia.

În literatura rabinică, ereticul este adesea denumit kofer be-ikar, adică unul care neagă principiile esenţiale. Termenul este de multe ori întrebuinţat ca denumire generică pentru indivizii care prin fapte sau / şi convingeri nu iau în considerare originea divină a Torei şi nu respectă Halaha. Termenul este greşit folosit cu referinţă la cineva a cărui părere, deşi întemeiată pe tradiţie, diferă de cea a comunităţii. În cercurile fundamental iste evreieşti, de pildă, cel care studiază discipline laice poate fi stigmatizat ca epikoros, chiar dacă omul recunoaşte cele 13 articole ale lui Maimonide şi celelalte doctrine esenţiale ale iudaismului.

ERUSIN, vezi CĂSĂTORIE.

ERUV

Lit.: “amestec”

Procedeu legal, menit să faciliteze respectarea Şabatului şi a sărbătorilor. Instituit de rabini, procedeul poate fi utilizat pentru a modera efectele unor decrete rabinice, dar nu poate servi la atenuarea sau încălcarea poruncilor Torei. Există mai multe feluri de eruvim.

Eruv haţerot (“eruvul curţilor”)

De Şabat, Tora interzice transportarea oricărui obiect dintr-un spaţiu particular într-un spaţiu public şi invers, precum şi în interiorul unui spaţiu public pe o distanţă mai mare de patru coţi. Legea nu interzice, în schimb, transportarea unui obiect dintr-un spaţiu particular în alt spaţiu particular. Rabinii însă au interzis-o de teamă ca această libertate să nu conducă la încălcarea normei de mai

sus. În cazul mai multor spaţii particulare adiacente sau legate printr-un spaţiu comun (cum ar fi cazul unei coproprietăţi), dacă toţi locatarii sunt evrei, ei pot considera, printr-un eruv haţerot, că apartamentele sau casele respective, împreună cu spaţiul comun dintre ele, alcătuiesc un singur spaţiu particular. Dacă sunt şi locatari neevrei, se poate aranja cu ei pentru a închiria partea lor din spaţiul comun pe durata Şabatului.

Pentru a realiza un eruv haţerot foarte corect, este necesar ca, înainte de Şabat, unul din locatari să ia o pâine (sau orice alt aliment) şi s-o înmâneze unui locatar din alt apartament, declarând explicit că aceasta devine astfel proprietate comună a tuturor locatarilor din toate apartamentele în cauză. Locatarul care primeşte pâinea o ridică la cel puţin patru centimetri înălţime, apoi o înapoiază celui dintâi, care recită o rugăciune specială şi spune că, prin acest eruv, se vor putea transporta obiecte fără nici o restricţie între apartamentele respective şi în spaţiul comun. Apoi se pune pâinea sau alimentul folosit mai sus într-un loc accesibil tuturor locatarilor. Procedeul nu se aplică decât dacă spaţiul comun este bine îngrădit şi delimitat de spaţiul public. Dacă spaţiul comun nu este net separat de spaţiul public, nu se poate transporta nimic în interiorul lui, de teamă ca nu cumva obiectul să fie astfel dus în/sau din spaţiul public, ceea ce ar constitui o abatere de la porunca Torei.

Eruv reşuiot (“eruvul spaţiilor”)

Acest eruv este cel mai frecvent utilizat. Dacă se împrejmuieşte un spaţiu (în Israel, acest spaţiu poate fi chiar un oraş întreg) cu un gard format din stâlpi de minimum 40 cm înălţime, legaţi între ei la partea superioară printr-o frânghie sau o sârmă, spaţiul respectiv se consideră ca un singur domeniu şi se declară eruv reşuiot. Din acel moment, se poate transporta de Şabat orice obiect în interiorul acestui spaţiu deoarece, conform Torei, nici o arteră din oraşul în care s-a pronunţat eruvul nu mai are statutul de domeniu public (se consideră domeniu public orice arteră pe care trec minimum 600.000 de persoane pe zi). Aşadar, transportarea unui obiect pe stradă este interzisă doar de legea rabinică, deci poate fi atacată prin eruv. Ca urmare a acestui procedeu, puţine locuri mai pot fi considerate drept spaţii publice. În Israel, toate oraşele sunt împrejmuite, la fel şi multe oraşe din Alsacia şi din America de Nord unde, în multe cazuri, eruvul este instalat în jurul stâlpilor telefonici.

Eruv tavşilin (“eruvul alimentelor gătite”)

Dacă o sărbătoare cade într-o vineri, legea rabinică interzice să se gătească alimente în timpul acestei sărbători pentru Şabatul care urmează, deşi permite să se gătească pentru sărbătoarea din ziua respectivă. Dar dacă o persoană a început să gătească pentru Şabat în ajunul sărbătorii, ea poate continua să gătească în ziua de sărbătoare pentru Şabat. Printr-un eruv tavşilin, se consideră că hrana gătită înainte de sărbătoare este destinată atât pentru sărbătoarea în cauză cât şi pentru Şabat. Pentru a realiza un eruv tavşilin, miercurea sau joia dinaintea sărbătorii, se ia o bucată de pâine şi un aliment gătit, — de exemplu, un ou fiert —, se spune rugăciunea specială în acest scop şi se declară că eruvul va îngădui familiei respective să gătească în ziua de sărbătoare din ajunul Şabatului. Pâinea şi alimentul folosit se pun deoparte şi se consumă în ziua de Şabat.

Eruv tehumin (“eruvul hotarelor”)

Biblia porunceşte ca, “în ziua a şaptea, nimeni să nu iasă din locul în care se găseşte” (Ex. 16, 29). Conform legii orale, aceasta înseamnă că, de Şabat, nu este permis să te îndepărtezi la o distanţă mai mare de 20 km de locul în care te aflai la începutul zilei respective. Aceeaşi lege este valabilă şi de

sărbători. În spiritul legii, oraşul este considerat ca un singur loc. Aşadar, Tora permite să te deplasezi (pe jos) în împrejurimi, pe o rază de 20 km, începând de la marginea oraşului. Legea rabinică restrânge însă acest spaţiu la 2.000 de coţi (1 cot = cca. 50 cm), începând de la marginea oraşului. Se consideră că marginea oraşului este amplasată la 70 şi 2l 3 coţi de la ultima casă a oraşului. Dacă o persoană vrea să se deplaseze de Şabat sau de sărbători la o distanţă de peste 2.000, dar nu mai mult 4.000, de coţi în afara oraşului, poate s-o facă prin intermediul unui eruv tehumin. În acest scop, în ajunul sărbătorii sau Şabatului, persoana trebuie să se deplaseze în afara oraşului la o distanţă de 2.000 de coţi şi să lase acolo hrană suficientă pentru două mese. Astfel, locul acela se va considera ca fiind "locuinţa" de Şabat a individului şi spaţiul în care deplasarea este permisă se va calcula pe o rază de 2.000 de coţi din acel punct. Aşadar, dacă o persoană lasă un eruv la depărtare de 2.000 de coţi de oraş, mergând, să zicem, spre est, atunci în ziua de Şabat sau de sărbătoare care urmează va putea să parcurgă spre est o distanţă totală de 4.000 de coţi.

ERUVIN

Al doilea tratat din ordinul Moed al Mişnei, prelungirea logică a tratatului anterior despre Şabat, în care se stipulează restricţiile de mişcare şi de transportare a obiectelor în timpul Şabatului (vezi Ex. 29, 30). Cele zece capitole ale cărţii enumeră limitele care trebuie respectate de Şabat şi modul în care acestea pot fi extinse prin eruv (de ex., prin contopirea domeniilor particulare într-un singur domeniu pentru a putea duce un obiect pe stradă), precum şi o serie de activităţi care erau îngăduite de Şabat dar numai în incinta Templului. Aceste subiecte sunt prezentate în ambele Talmuduri şi în Tosefta.

ESENIENI

Sectă evreiască semimonastică, activă spre sfârşitul epocii celui de-al Doilea Templu (din sec. al II-lea î.e.n. până în sec. I e.n.) şi răspândită în diferite zone ale ţării, în special pe malul apusean al Mării Moarte. Etimologia şi sensul termenului de "esenian" rămân obscure. Filon, gânditor evreu din sec. I e.n., susţine că înţelesul era de "sfinţi", în timp ce exegeţii moderni îl asociază cu "pietatea". Potrivit unei ipoteze mai recente, "esenieni" ar fi însemnat "vindecători", "terapeuţi".

Cunoştinţele actuale despre această grupare provin din scrierile unor autori antici: istoricii evrei Iosefus şi Filon, scriitorul roman Pliniu şi Eusebiu, unul din Părinţii Bisericii. O serie de mărturii descoperite relativ recent în deşertul Iudeii au venit să completeze izvoarele scrise. Se ştie prea puţin despre originile sectei. Iosefus o menţionează pentru prima dată în relatările sale despre sec. al II-lea î.e.n. După unii autori, ea ar fi apărut pe fondul prigoanei antievreieşti a lui Antioh al IV-lea, în perioada imediat premergătoare răscoalei Macabeilor din 167 î.e.n. (7 Mac. 2, 29; 2 Mac. 5, 27).

În sec. I e.n., mişcarea esenianã număra peste 4000 de membri. Comunităţile erau organizate pe baze ierarhice, membrii de rând fiind legaţi de superiorii lor printr-o supunere totală. Novicii erau supuşi unei perioade de probă de trei ani, la capătul căreia depuneau un jurământ de fidelitate faţă de fraţi şi totodată se angajau să păstreze secretul asupra învăţăturilor primite în cadrul sectei.

Numai adulţii puteau deveni membri, deşi copiii erau admişi în comunitate pentru a fi educaţi conform principiilor mişcării. Esenienii se ocupau cu agricultura şi cu meşteşugurile. Toate proprietăţile, inclusiv veniturile, hrana şi îmbrăcămintea, aparţineau întregii comunităţi. Anumiţi membri, aleşi de comunitate, supravegheau repartizarea tuturor acestor bunuri. Esenienii nu aveau

sclavi, iar îngrijirea bolnavilor cădea în sarcina comunităţii. Filon, Iosefus şi Pliniu sunt în consens asupra caracterului preponderent călugăresc al mişcării. Esenienii, spun cei trei autori, erau complet împotriva căsătoriei, pe motiv că femeile erau uşuratice şi incapabile de fidelitate. Iosefus semnalează totuşi o ramură a esenienilor care îngăduia căsătoria (Războiul iudeilor 2, 160-161).

Secta propovăduia castitatea, ca şi curăţenia fizică, puritatea rituală şi portul de veşminte albe. Cumpătarea era considerată o virtute iar plăcerile lumeşti erau combătute ca vicii. Mesele se luau în comun şi par să fi fost investite cu un caracter de sfinţenie. Deşi se ţineau departe de restul poporului şi de farisei, esenienii trimiteau daruri la Templu, dar respingeau jertfele de animale (Filon, Quod omnis probus liber sit 7, 5). După Iosefus, esenienii, spre deosebire de farisei, credeau într-o soartă ineluctabilă, contestând deci liberul arbitru (Antichităţi iudaice 13, 127). Totodată, erau deosebit de stricţi, mai stricţi decât Halaha fariseilor, în ceea ce priveşte respectarea Şabatului.

Hulirea numelui lui Moise se pedepsea cu moartea, în vreme ce alte delicte grave se sancţionau doar prin excluderea din rândul comunităţii. Esenienii studiau “cu mare atenţie” etica, citeau şi interpretau Tora la fel ca toţi ceilalţi iudei, dar aveau şi scrieri proprii. În timpul războiului cu romanii din 66-70 e.n., esenienii au luat parte la lupte, dispărând complet din istoria evreiască după distrugerea Templului.

Majoritatea specialiştilor contemporani consideră că membrii comunităţii de la Qumran, autorii manuscriselor de la Marea Moartă, erau esenieni.

ESHATOLOGIE

Gr.: eshatos, “ultimul”

Noţiunea unei lumi desăvârşite, ivite din voia lui Dumnezeu la sfârşitul vremurilor (ahrit ha-iamim). Eshatologia iudaică tratează în principal despre soarta finală a poporului evreu şi a lumii, în schimb, se preocupă foarte puţin de destinul individului (vezi Viaţa veşnică). Esenţa eshatologiei evreieşti constă în credinţa că Israel este poporul lui Dumnezeu şi că adevărul şi dreptatea lui Dumnezeu vor triumfa în final. O dată cu era eshatologică, se va instaura pacea între oameni, între popoare şi între toate creaturile universului. Această convingere a persistat în centrul gândirii evreieşti din vremea biblică până în zilele noastre. În ultimii ani, unele grupări hasidice, în special secta Lubavici, au consemnat apariţia unor semne care, în opinia lor, indicau venirea iminentă a lui Mesia. Ivirea lui este unul din elementele eshatologiei iudaice care cuprind, de asemenea, lupta dintre forţele binelui şi forţele răului (Gog şi Magog), întoarcerea evreilor în ţara lui Israel, şi Ziua Domnului sau Ziua Judecăţii.

În Orientul Mijlociu, patria iudaismului, s-au dezvoltat şi alte concepţii eshatologice, proprii altor religii antice locale — cananeene, mesopotamiene, egiptene şi persane. Spre deosebire de acestea, care asociau evenimentele eshatologice în special cu ordinea naturală, eshatologia evreiască, bazată pe Biblie, se concentrează asupra relaţiei unice dintre Dumnezeu şi poporul său. Gândirea evreiască a preluat într-adevăr unii termeni din alte eshatologii religioase, dându-le însă cu totul altă conotaţie. În general, eshatologia epocii biblice are ca obiect poporul lui Israel în ansamblu, ca purtător al Făgăduinţei divine (Isa. 60, 21).

Un concept fundamental al eshatologiei iudaice este Ziua Domnului sau Ziua Judecăţii care comportă două aspecte. Întâi, aceasta va fi ziua când Domnul îşi va revărsa mânia asupra celor care au

nesocotit cuvântul Lui şi când poporul Lui va vedea înjosirea tuturor vrăjmaşilor săi. În al doilea rând, atunci va fi triumful drepţilor. Profeţii au dat conceptului un conţinut moral de pedepsire a celor răi şi de răsplată a celor buni. După Amos, Ziua Domnului va fi ziua marii Judecăţi (Amos 5, 18-26), iar în viziunea lui Ţefania (3, 8-13), va fi vremea distrugerii necredincioşilor şi slava celor credincioşi din Israel. După Isaia, marea urgie va fi urmată de o eră de linişte şi de pace care va învălui nu numai lumea oamenilor, ci şi regnul animal (Isa. 11, 16). În vremea aceea, Dumnezeu singur va domni şi toate neamurile vor veni să-l slujească.

Întoarcerea poporului evreu din robia babiloniană a reprezentat o etapă decisivă, iar reconstruirea Templului a fost considerată apogeul speranţelor de restaurare a măreţiei din vremea lui David şi a lui Solomon (Hag. 2, 6-9; Zah. 3, 8; 4, 6-14; 6, 9-15; 8, 2-13). Cum această renaştere glorioasă nu s-a produs, gândirea eshatologică evreiască a luat o întorsătură apocaliptică (vezi Apocalips). Acest gen literar, deja prezent în profeţiile lui Ezechiel şi Zaharia, constă într-o revelaţie a viitorului, în care accentul cade pe sfârşitul lumii. Se presupunea că mesajele apocaliptice rămân ascunse secole de-a rândul, fiind dezvăluite ca răspuns la problemele apărute într-o epocă sau alta. Ultima parte a Cărţii lui Daniel cuprinde viziuni apocaliptice unice în Biblie, insistând în mod deosebit asupra transcendenţei şi asupra periodicităţii istoriei, concept care apare aici pentru prima dată în gândirea evreiască. După Daniel, istoria se împărţea în patru mari epoci, corespunzătoare cronologic cu imperiile babilonienilor, mezilor, perşilor şi grecilor. După acestea, trebuia să urmeze domnia lui Dumnezeu peste tot pământul şi slava poporului său ales, Israel. Domnia lui Dumnezeu urma să fie veşnică (Dan. 3, 33). Daniel foloseşte simbolic expresia “ca un fiu al omului” (Cap. 7), metaforă ce avea să evolueze ulterior, dobândind în cele din urmă înţelesul de “Mesia”. Ideea învierii morţilor căpăta, la rândul ei, o însemnătate fundamentală.

Pe urmele Cărţii lui Daniel (sec. al II-lea î.e.n.), au apărut numeroase concepţii eshatologice. Fariseii au încorporat o serie de elemente eshatologice în învăţăturile lor. Saduceii, în schimb, au respins în totalitate această doctrină. Unele grupări ca esenienii, identificaţi cu secta de la Marea

Moartă, şi primii creştini au acordat o importanţă deosebită concepţiilor apocaliptice şi eshatologice. Manscrisele de la Marea Moartă indică în mod limpede convingerea sectei că “vremea răului” se apropia de sfârşit şi că urma o “perioadă de slavă divină”. Membrii sectei credeau că asistă la “ultimele zile ale lumii” şi că în curând vor fi martori la reinstaurarea împărăţiei divine. Unul din cele mai cunoscute suluri de la Marea Moartă relatează ultima luptă dintre “fiii Luminii” şi “fiii întunericului”, în care Dumnezeu avea să triumfe în cele din urmă şi să inaugureze astfel era mesianică.

Distrugerea celui de-al Doilea Templu în anul 70 e.n. a eliminat anumite aspecte ale speculaţiilor eshatologice. Altele, în schimb, au persistat şi încă altele aveau să apară ulterior. Eshatologia a rămas un suport important al continuităţii credinţei evreieşti şi a poporului evreu. Câteva idei eshatologice s-au păstrat în liturghie, în timp ce altele au fost încorporate în literatura rabinică. Răscoala lui Bar Kohba (132-135 e.n.), primele sale succese împotriva romanilor ca şi prigoana antievreiască ulterioară au fost, la rândul lor, interpretate dintr-o perspectivă eshatologică.

Credinţa într-o lume care va să vină şi în ivirea lui Mesia se numără printre principiile de credinţă formulate de Maimonide care, deşi respinse de alţi filozofi, s-au bucurat de o largă recunoaştere.

În zilele noastre, categoriile eshatologice au fost reinterpretate din perspectiva făuririi unei lumi mai bune. Iudaismul reformat, care s-a dezis de credinţa în Mesia, a adoptat în schimb o viziune evolutivă a lumii, culminând cu un apogeu al păcii şi al dreptăţii pe pământ. Mişcarea conservatoare afirmă într-un capitol dedicat eshatologiei dintr-o recentă declaraţie de principii, intitulată Emet ve-emuna: "Pentru toţi oamenii acestei lumi, visăm la o epocă de aur în care războiul va fi abolit şi în care dreptatea şi compasiunea vor fi axiomele dominante în relaţiile interpersonale şi internaţionale (...): pentru poporul nostru, visăm la întoarcerea tuturor evreilor la Sion unde vom putea redeveni stăpâni pe destinul nostru şi ne vom putea exprima geniul specific în toate domeniile vieţii naţionale (...); cât despre omul individual, susţinem că moartea nu înseamnă nici stingere şi nici uitare."

ESNOGA

Termen prin care sefarzii occidentali denumeau sinagoga (spaniolă sau portugheză). La origine ar putea fi o combinaţie între cuvintele (din castiliana veche sau din iudeospaniolă): senoga (derivat din latinescul târziu synagoga) şi escola (din lat. schola, şcoală). A rezultat un cuvânt hibrid, esnoga, care reflectă dubla funcţie a sinagogii ca loc de rugăciune şi de învăţătură. Echivalentul aşchenaz (idiş) este şul.

ESTERA, CARTEA -EI

Unul din cele Cinci suluri (Hameş meghilot). În Biblia ebraică, face parte din secţiunea Hagiografelor şi apare imediat după cărţile istorice în Septuaginta şi Vulgata. Cartea relatează despre modul în care Estera, soţia împăratului persan Ahaşveroş (Xerxes I), şi unchiul ei Mordehai au dejucat planurile primului ministru Haman, care urmărea exterminarea evreilor din împărăţie. Cartea Esterei şi Cântarea Cântărilor sunt singurele cărţi din Biblie în care numele lui Dumnezeu nu este pomenit nici o singură dată. În finalul poveştii, Haman este spânzurat şi Mordehai numit în locul lui, iar evreii din tot imperiul se răzbună pe duşmanii lor. Includerea acestei cărţi în canonul Scripturii a generat aprigi dispute.

Sulul Esterei se citeşte la sinagogă, la slujbele de dimineaţă şi de seară, cu ocazia sărbătorii de Purim, care comemorează această spectaculoasă răsturnare a situaţiei în favoarea evreilor (Est. 9, 1). Regulile cu privire la lectura liturgică a cărţii sunt cuprinse în tratatul Meghila. Textul se citeşte de pe un sul de pergament, după ce s-a rostit în prealabil o binecuvântare specială. Femeile sunt chemate să asculte şi ele, deoarece "şi ele au fost salvate de această minune".

Evenimentele relatate nu sunt confirmate de nici o altă sursă, iar unele elemente din naraţiunea biblică sunt contrazise de datele istorice. Specialiştii sunt împărţiţi cu privire la valoarea istorică a cărţii. După unii, ar fi vorba mai curând de o operă literară, agrementată cu câteva fapte istorice, substanţial modificate în scopul de a comunica un mesaj teologic despre puterea Providenţei şi de a demonstra că tot ce se întâmplă este în mâna lui Dumnezeu. Cartea Esterei şi-a câştigat o mare popularitate printre evreii din diaspora, îmbărbătaţi de finalul fericit în care poporul evreu triumfă asupra duşmanilor săi. Sulul Esterei a constituit o importantă sursă de inspiraţie pentru arta populară evreiască.

Cartea Esterei

1, 1-1, 22 Ospăţul lui Ahaşveroş şi dizgraţia împărătesei Vasti

2, 1-2, 23 Estera este aleasă împărătească

3, 1-4, 17 Decretul lui Haman cu privire la exterminarea evreilor

5, 1-7, 10 Al doilea banchet; Estera îi dezvăluie împăratului planul lui Haman care este spânzurat împreună cu fiii săi

8, 1-10, 4 Mordehai este numit dregător în locul lui Haman; evreii se răzbună pe vrăjmaşii lor; se instituie sărbătoarea Purimului

ESTERA, POSTUL -EI, vezi POSTUL ŞI ZILELE DE POST

ESTERA RABA

Midraş omiletic cu privire la sulul Esterei (vezi şi Midraş Hagada). În forma sa iniţială, lucrarea era alcătuită din şase secţiuni. Ulterior, secţiunea a şasea a fost împărţită în cinci, ajungându-se astfel la un total de zece secţiuni, cărora li se adaugă un poem introductiv (petihta). Sursele care au stat la baza redactării sunt cele două Talmuduri, alte midraşuri (iniţial Geneza Raba şi Levitic Raba) şi două versiuni aramaice (Targum) ale textului biblic. Prima jumătate din Est. R. (secţiunile 1-5) datează probabil din perioada amoraitică. Cea de-a doua este mult mai târzie (sec. XI-XII) şi conţine o mulţime de elemente hagadice, preluate din Targum şeni al Esterei şi din Iosipon, lucrare pseudo-istorică din sec. al X-lea. Aceste surse datând de la începuturile Evului Mediu au generat o serie de interpolări cum ar fi visul lui Mordehai şi visul Esterei, precum şi descrierea momentului în care Estera i se înfăţişează împăratului. Perioada de redactare a midraşului este uşor de identificat deoarece lucrarea începe să fie pomenită în alte texte abia spre sfârşitul epocii medievale.

EŞET HAIL

“Femeie virtuoasă”

Poem construit sub forma acrostihului alfabetic şi închinat femeii virtuoase, pe care soţul îl rosteşte înaintea cinei din ajunul Şabatului. Textul, care reia câteva versete din ultimul capitol al Proverbelor (31, 10-31), laudă femeia harnică, generoasă, înţeleaptă, chibzuită în negoţ şi în gospodărie. Ea face cinste familiei sale şi, mai ales, bărbatului care, mulţumită sprijinului şi purtării ei, poate şedea cu fruntea sus printre conducătorii comunităţii. Midraşul la Proverbe, o compilaţie din sec. al VIII-lea e.n., lansează o interpretare, reluată ulterior de numeroşi comentatori, care discerne în Eset hail o parabolă a Torei. Potrivit acestei viziuni, fiecare din cele 22 de versete trimite la un personaj feminin al Bibliei. O altă interpretare, influenţată de Cabala, tălmăceşte poemul ca o referire la prezenţa lui Dumnezeu (Şehina). Tikune Şabat (Praga, 1641) recomanda recitarea versetelor în ajunul Şabatului, înainte de kiduş. Obiceiul s-a răspândit de atunci în majoritatea comunităţilor evreieşti, fiind uneori închinat Şehinei, dar cel mai adesea ca un omagiu adus femeii — mamă sau soţie.

Eşet hail

(începutul)

“Fericit cel ce găseşte o femeie cinstită! Ea este infinit mai de preţ decât mărgăritarele. Inima bărbatului se încrede în ea şi nu duce niciodată lipsă de câştig. Ea îi face bine şi nu rău în toate zilele vieţii sale.”

ETICA

Etica este ştiinţa moralei sau studiul sistematic al regulilor şi principiilor care stau la baza acesteia. Termenul de “morală” cuprinde normele de conduită pe care oamenii sunt chemaţi să le respecte, precum şi o serie de principii care arată, în fond, ce este bine sau acceptabil pentru fiinţele umane. În izvoarele evreieşti clasice, nu există nici un termen care să corespundă cu “morala” sau cu “etica” în înţelesul lor actual. Termenul ebraic modern musar, care acoperă în prezent această noţiune, se găseşte într-adevăr în Biblie (Prov. 1, 8), unde însă are o conotaţie de “mustrare” sau “pedeapsă”. Cu toate acestea, sursele originare ale iudaismului, Biblia şi literatura rabinică, cuprind în mod incontestabil un cod moral complex precum şi rudimentele unei etici.

I. Morala în Biblie

Normele de comportament apar în Biblie sub forme literare diverse. Naraţiunile istorice din Geneză şi din Exod, precum şi cărţile Primilor Profeţi conţin adeziunea implicită la anumite valori morale: recunoştinţa (Gen. 4, 3), ospitalitatea (Gen. 18), dreptatea (18, 19), cumpătarea (Gen. 39, 12), bunăvoinţa (Gen. 24, 18-20), blândeţea (Num. 123), compasiunea pentru cei năpăstuiţi (Ex. 2, 11-12), şi totodată condamnarea unor fapte şi porniri imorale: crima (Gen. 4, 11), corupţia (Gen. 6, 11-12), invidia (Gen. 37, 4 et infra), duplicitatea (Gen. 27, 5-11) etc. În lungile enumerări de porunci ale Bibliei (Ex. 21; Lev. 19-25; Deut. 21-25), normele morale apar amestecate cu prescripţii rituale şi teologice care reglementează relaţiile dintre membrii familiei, dintre tineri şi bătrâni, stăpâni şi slugi, bogaţi şi săraci, bărbaţi şi femei, dregători şi supuşi etc. Printre acestea, se găsesc şi imperative care trimit la principiile generale ale moralei: “Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi” (Lev. 19, 18); “Caută dreptatea şi iar dreptatea” (Deut. 16, 20); sau “Să faci ce este drept şi bine înaintea Domnului” (Deut. 6, 18).

Foarte importante sunt şi atributele morale prin care este caracterizat Dumnezeu. Faptele Lui în Creaţia şi Judecata lumii sunt considerate bune şi drepte. Dumnezeu este văzut ca însuşi principiul dreptăţii (Gen. 18, 25) şi i se dezvăluie lui Moise ca “plin de îndurare şi milostiv, încet la mânie, plin de bunătate şi credincioşie, care îşi ţine dragostea până în mii de neamuri, iartă fărădelegea...” (Ex. 34, 6-7). Conceptul de imitatio Dei (“imitarea lui Dumnezeu”), amplu valorificat de rabini, este prezent implicit în textul biblic. Căci, dacă omul a fost creat “după chipul lui Dumnezeu” (Gen. 1, 27), el este deci în stare să fie ca Dumnezeu. Dacă a “ţine Calea Domnului” înseamnă “a face ce este drept şi bine” (Gen. 18, 19), atunci este în natura omului să-l urmeze pe Dumnezeu: “Că de veţi păzi toate poruncile acestea pe care vă poruncesc să le păziţi şi de veţi iubi pe Domnul, Dumnezeul vostru, umblând în toate căile Lui şi lipindu-vă de El, va alunga Domnul toate popoarele acestea de la faţa voastră...” (Deut. 11, 22-23).

Pentateuhul cuprinde fundamentele legislative ale iudaismului şi esenţa învăţăturii lui morale. În cărţile ultimilor Profeţi, învăţămintele etice se raportează la problemele sociale ale epocii, îmbrăcând o formă vehementă şi dovedind înalte calităţi literare. Spre deosebire de îndemnurile Deuteronomului, unde morala era subsumată cerinţelor religioase care înglobau tot restul, la ultimii

Profeţi, elementul moral este adesea pus în evidenţă, căci de el depinde soarta lui Israel (Ier. 9, 23; Amos 2, 6-14; 5, 21-24; Mica 6, 7-8).

În Hagiografele Bibliei ebraice, valorile morale sunt ilustrate în special în Rut şi în Estera şi se regăsesc în atributele divine slăvite de psalmist (Ps. 11, 7; 97, 2; 99, 4). În cartea Proverbelor, învăţăturile etice sunt considerate înţelepte şi folositoare după criteriile experienţei omeneşti. Morala este prezentată aici sub forma unor trăsături de caracter naturale, întruchipate de anumite personaje morale: cel drept (ţadik), cel înţelept (haham), cel cinstit (iaşar), în opoziţie cu modele negative ca: răul (raşa), prostul (evil), nerodul (kesil), zeflemistul (leţ). Spre deosebire de literatura profetică unde accentul cade asupra moralei sociale (vezi Etică socială), literatura sapienţială (Proverbele, Iov, Eclesiastul) insistă asupra moralei individuale, asupra valorilor asimilate unor trăsături de caracter care devin parte integrantă din personalitatea individului.

În Biblie se remarcă deja începutul unei meditaţii profunde asupra moralei. Cartea lui Iov tratează problema teologică a teodiceii — problema individului aparent drept, totuşi lovit de suferinţă.

Cartea lui Iona se ocupă de problema celor răi care par să rămână nepedepsiţi. Unele pasaje din Psalmi şi din Profeţi încearcă să sintetizeze cerinţele divine în câteva norme morale fundamentale (Mica 6, 8; Ps. 15, 1-2).

La prima vedere, Biblia nu pare să se preocupe de morală ca atare: regulile etice sunt pur şi simplu integrate în diferite categorii de porunci şi nu se deosebesc prin nimic de restul poruncilor. Toate sunt la fel de importante şi la fel de obligatorii. Totuşi, utilizarea unor termeni speciali pentru diferitele tipuri de porunci (regulile morale fac parte din categoria mişpatim), formularea neobişnuit de concentrată a normelor morale ale Decalogului (Ex. 20, 1-14) şi făgăduiala unor recompense deosebite pentru îndeplinirea unui tip anume de porunci legate de bunăvoinţă (Deut. 23,21; 22, 7; 24, 13; 15, 10; 15, 18) par să indice că Biblia înţelege caracterul aparte al poruncilor morale şi le tratează altfel decât pe celelalte, acordându-le o importanţă deosebită.

Acest aspect este confirmat de identificarea care se produce între Dumnezeu şi valorile morale. În episoadele dinainte de Sinai, Dumnezeu nu este asociat cu morala decât prin faptele lui de dreptate şi de bunătate. Dar în Revelaţia către Moise (Ex. 34, 6), Dumnezeu este caracterizat prin atribute morale (“milostiv”, “bun”), de unde se presupune că, într-un anume sens, calităţile morale sunt atribute fundamentale ale lui Dumnezeu şi că, imitându-l, omul se apropie foarte mult de El: “... veţi iubi pe Domnul, Dumnezeul vostru, veţi umbla în toate căile Lui şi vă veţi alipi de El...” (Deut. 11, 22).

II. Morala în literatura rabinică

În interpretarea poruncilor morale care cuprind indicaţii de conduită, rabinii au folosit aceleaşi metode exegetice ca şi în celelalte domenii halahice. De exemplu, o poruncă precum Deut. 22, 8: “Când zideşti o casă, să-ţi faci un pălimar în jurul acoperişului, ca să nu aduci vină de sânge asupra casei tale dacă s-ar întâmpla să cadă cineva de pe ea” este considerată atât ca o lege specială cu privire la locuinţe, cât şi ca un principiu general stipulând răspunderea pentru securitatea oamenilor în clădiri. În ceea ce priveşte primul aspect, rabinii au limitat în mod corect aplicabilitatea poruncii la clădirile a căror înălţime justifica asemenea măsuri de prevedere (B.K. 51b). Ei au extins, în schimb, cel de-al doilea aspect la rezervoarele descoperite şi la orice obiect periculos din locuinţe şi, chiar mai

departe, la alte pericole ca apa nepotabilă şi riscurile profesionale la locul de muncă (Sifre;ad loc., Ket. 41b).

În ceea ce priveşte conţinutul etic al naraţiunilor biblice, rabinii au folosit metodele Hagadei pentru a desprinde o mulţime de aspecte morale suplimentare. Astfel, din Gen. 18, 12-13, au dedus că "este permis să denaturezi adevărul pentru a păstra pacea căminului"; din Gen. 18, 3, că "este mai important să fii îndatoritor cu străinii decât să primeşti Prezenţa divină"; din Gen. 38, 25, că "e mai bine să arzi de viu decât să pui pe cineva într-o situaţie penibilă în public".

În plus, rabinii au transformat explicit o serie de eroi biblici ca Abraham, Moise şi Aaron în modele (Avot 1, 12). În tratatul Avot al Mişnei, sunt cuprinse o mulţime de învăţături morale întruchipate în trăsături personale de caracter în stilul Proverbelor. Inspirându-se din Biblie, rabinii au continuat să caute principiile primordiale şi valorile supreme ale moralei iudaice (Avot 2, 1; Mak. 23, 24). Astfel, Rabi Akiva este de părere că porunca: "Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi" este un mare principiu al Torei. Ben Azai susţine că există un principiu şi mai mare: "Iată cartea neamurilor lui Adam (...) l-a făcut după asemănarea lui Elohim" (Gen. 5, 1). În încercarea de a defini cele mai înalte obiective ale experienţei religioase, rabinii menţionează calităţi morale ca hasidut ("bunăvoinţa") şi anava ("modestia"). Chiar şi conceptul biblic de keduşa ("sfinţenie") era considerat ca având în primul rând un conţinut moral (A.Z. 20b).

Când se refereau la morală, rabinii vorbeau de reguli ben adam le-havero ("între om şi aproapele său"), care erau la rândul lor incluse în dereh ereţ ("căile lumii"). Pornind de la învăţăturile rabinilor cu cea mai mare autoritate, se poate deduce că morala era un element central al iudaismului. Şimon cel Drept spune: "Lumea se sprijină pe trei lucruri: Tora, avoda ("serviciul divin") şi actele de iubire" (Avot 1, 2). Hilel spune: "Ce ţie nu-ţi place altuia nu-i face. În aceasta stă toată Tora, restul sunt simple comentarii" (Şab. 31a).

În ceea ce priveşte conţinutul moralei iudaice, termenii-cheie, — mişpat ("dreptatea"), ţedaka ("echitatea"), hesed ("bunătatea"), rahamim ("compasiunea") —, au aceeaşi semnificaţie în iudaism ca şi în analiza filozofică actuală. Există însă şi calităţi morale specifice iudaismului, care par să fi rezultat dintr-un mod deosebit de abordare.

Angajarea lui Dumnezeu în lupta morală îi conferă acesteia din urmă o patimă şi un sentiment de urgenţă cu totul specifice. "Căci îi cunosc durerile, " spune Dumnezeu (Ex. 3, 7) despre poporul lui Israel oprimat în Egipt, şi iarăşi, despre cel sărac: "Dacă strigă spre Mine după ajutor, Eu îl voi auzi" (Ex. 22, 26). De aici şi tonul pătimaş al profeţilor. Nedreptatea este intolerabilă. Cruzimea şi suferinţa oamenilor zguduie temeliile societăţii. Iudaismul nu redefineşte termenii morali, ci mai curând pune în evidenţă adevărata sursă a eticii: Dumnezeu mai degrabă decât omul, profeţia mai degrabă decât înţelepciunea. Astfel, omul nu are motive de automulţumire în ceea ce priveşte starea morală: "Dreptatea era adormită până ce n-a trezit-o Abraham" (Midraş Tehilim, Ps. 110).

În iudaism, domeniul eticii nu se reduce la fapte, ci include în mare măsură o lume interioară a conştiinţei: gânduri, emoţii, intenţii, atitudini, motivaţii. Toate sunt, până la un punct, stăpânite de om şi, graţie lor, omul este capabil de judecăţi morale. Astfel, Biblia avertizează omul să se păzească de lăcomie (Ex. 20, 14; Deut. 5, 18), de ura faţă de aproapele său (Lev. 19, 17), de împietrirea inimii (Deut. 15, 9-10). Rabinii, la rândul lor, au combătut invidia, pofta şi mânia (Avot 2, 11) şi au atras atenţia că "păcatul cu gândul poate fi mai rău decât cel cu fapta" (Ioma 29a).

Biblia este deosebit de sensibilă la binele şi răul care poate fi săvârşit cu vorba: “Moartea şi viaţa sunt în puterea limbii” (Prov. 18, 21). Omul trebuie să fie cu băgare de seamă să nu mintă, să nu hulească, să nu ponegrească (Lev. 19, 11.14.16), să nu-şi aplece urechea la zvonuri sau la clevetiri (Ex. 23, 1; Deut. 19, 16-18). Rabinii condamnă, de asemenea, linguşeala, făţărnicia, vorbele deşucheate, încurajând dimpotrivă un mod de adresare curat, amabil, îndatoritor. Cât priveşte binele făcut cu vorba, rabinii recomandă să saluţi pe toată lumea, să-i înviorezi pe cei din jur cu bună dispoziţia ta, să mustri în cunoştinţă de cauză şi să găseşti cuvintele potrivite pentru a consola persoanele în doliu (B.B. 9, Taan. 22a). Halaha atribuie cuvântului putere legală şi, în privinţa jurămintelor şi legămintelor, reia o cunoscută învăţătură biblică: “să nu-şi calce cuvântul şi să facă potrivit cu tot ce i-a ieşit din gură” (Num. 30, 3).

În antichitate, animalele erau uneori venerate în chip de zei, alteori exploatate cu mare cruzime la muncă sau în diferite sporturi. Etica evreiască tratează despre relaţiile omului cu toate fiinţele vii. În calitate de parteneri ai omului la construirea civilizaţiei, animalele trebuie să se odihnească şi ele de Şabat (Ex. 20, 8-10). De vreme ce “Domnul e bun faţă de toţi şi îndurările Lui se întind peste toate lucrările Lui” (Ps. 145, 9), omul trebuie să urmeze acest exemplu. “Cel drept se îndură de vite, dar inima celui rău este fără milă”, se spune în Proverbe (12, 10). Omul trebuie să se îngrijească de animalele pe care le-a domesticit şi să nu le provoace suferinţe inutile (B.M. 32b). Mai multe legi biblice au ca scop să cruţe animalele de teama şi îngrijorarea legate de puii lor (Ex. 23, 5; Lev. 22, 27-28; Deut. 22, 4.6.7.10; 25, 4). Rabinii au interzis chinuirea animalelor de dragul sportului şi nu admit vânătoarea decât în măsura în care este necesară pentru procurarea hranei. De asemenea, experienţele pe fiinţe vii nu sunt autorizate decât în cazul când există perspectiva unor progrese în ştiinţele medicale.

Preocuparea pentru demnitatea omului este un alt aspect specific eticii iudaice, exprimat prin respectarea intimităţii persoanei şi grija de a evita să umileşti pe cineva sau să-l pui în situaţii penibile. Rabinii au introdus noţiunile de “umilire” şi “atingere a demnităţii”, cel vinovat de asemenea fapte fiind pasibil de daune (B.K. 8, 1). Ei s-au dovedit astfel conştienţi de valoarea şi de demnitatea ireductibilă ale fiecărei fiinţe umane şi s-au arătat sensibili la nevoia individului de a-şi apăra propria imagine despre sine şi despre locul său în viaţă.

III. Sursele cunoaşterii morale

Cu mult înainte de revelaţia din Sinai, omul era deja considerat o fiinţă morală, responsabilă pentru faptele sale (Gen. 4, 6-7; 9, 5-6) şi Biblia consemnează această cunoaştere morală intuitivă. Rabinii au dezvoltat-o sub forma legilor noahide (Sanh. 56a-b). Evident, aceste intuiţii morale sau legi naturale nu erau de ajuns pentru ca omul să-şi dea seama ce este drept să facă în situaţii complexe, pus în faţa unor principii morale contradictorii. De asemenea, ele nu erau suficiente pentru a dezvolta o forţă şi o motivaţie care să-l determine să facă binele. De aceea a fost nevoie de Tora, mai întâi ca o constituţie naţională, destinată poporului evreu proaspăt format, apoi ca mijloc de a comunica tuturor oamenilor un cod moral mai elaborat şi mai funcţional.

Deşi etica iudaică este în esenţă Legea divină, care-şi are temeiul în Dumnezeu, ea cuprinde o serie de aspecte de autonomie morală. Morala este ceea ce omul trebuie să facă în calitate de om. Creat după chipul lui Dumnezeu, omul este înzestrat cu valoare intrinsecă şi cu liber arbitru. De aici rezultă că este demn de a fi tratat moral de către alţii şi că este în stare să-i trateze în acelaşi mod. Dumnezeu îi pretinde omului să fie moral pentru că nu se poate împiedica s-o facă. Este în natura

binelui să facă bine altora. Versetul “vei umbla în căile Lui” (Deut. 28, 9) arată nu doar ce aşteaptă Dumnezeu de la om, ci ceea ce este Dumnezeu însuşi. Etica, o dată revelată de Dumnezeu, devine independentă de el, în sensul că însuşi Dumnezeu i se supune. Iată de ce, din dragoste pentru Dumnezeu, evreul credincios se străduieşte să adopte o purtare etică, dar cum Dumnezeu întruchipează binele absolut, omul este dator să fie moral pentru că binele este moral.

Morala iudaică este universală. Principiile ei de conduită se referă la toţi oamenii. În Biblie, toţi bărbaţii şi toate femeile sunt făcuţi după chipul lui Dumnezeu şi toţi au şanse egale de a participa la destinul final al omului, indiferent dacă este vorba de nemurirea sufletului pe plan individual sau de experienţa mântuirii mesianice pe plan istoric. Evreul este somat să-şi iubească aproapele ca pe sine însuşi (Lev. 19, 18), să-l iubească pe străin ca pe sine însuşi (Lev. 19, 33-34) şi, practic, să iubească toate făpturile lui Dumnezeu (Avot 1, 12).

În iudaism, etica este un sistem ale cărui părţi sunt fiecare legate una de alta prin originea lor comună, prin scopul lor comun şi prin legături logice. Normele morale se justifică prin principiile etice din care sunt direct deduse. Astfel, toate actele de iubire — vizitarea bolnavilor, consolarea unei persoane în doliu, înzestrarea unei fete — decurg din principiul: “Să-l iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi.” Nici un cod nu poate prevedea viitorul condiţiei umane, aflate în permanentă evoluţie, nici stabili dinainte reguli particulare care să acopere toate situaţiile. De aceea, principiile morale au fost stabilite în aşa fel încât fiecare generaţie să-şi poată extrage norme proprii. Principiile permit sistemului să fie atotcuprinzător şi deci capabil să producă decizii drepte în orice situaţie.

Coerenţa, un alt aspect al sistemului etic, presupune capacitatea acestuia de a rezolva conflictele care pot apărea între principiile etice. Rabinii au utilizat metoda lor exegetică pentru a stabili, pe baza Bibliei, o ierarhie a valorilor. Astfel, ei au arătat că: “normele pozitive au întâietate faţă de cele negative” (Şab. 133a); toate poruncile negative pot fi încălcate pentru a salva viaţa unui om (Lev. 18, 5); dragostea de Dumnezeu este mai presus de frica de Dumnezeu (Nahmanide la Ex. 10, 8), iar pacea este mai presus de adevăr (Sanh. 10; B.M. 87a). Totuşi, pentru iudaism, viaţa omenească nu este valoarea supremă, deoarece evreul trebuie să fie gata să-şi jertfească viaţa pentru apărarea poporului evreu ori pentru a împiedica hulirea numelui lui Dumnezeu.

Normele moralei iudaice sunt consemnate în Halaha. Cu toate acestea, etica şi Halaha nu sunt identice. Există domenii în care prevederile morale merg mai departe decât restricţiile Halahei. Acestea se numesc li-fenim mi-şurat ha-din (“dincolo de exigenţele legii”) şi decurg dintr-o sursă biblică (Ex. 18, 20; B.K. 99a). De exemplu, se poate ivi o situaţie în care, în sensul strict al Legii, omul nu este obligat să înapoieze un obiect pierdut proprietarului său, dar etica îl obligă s-o facă (B.M. 24b). Astfel, în iudaism există o categorie de îndatoriri care sunt considerate facultative: cine le îndeplineşte se bucură de o apreciere deosebită, dar cine nu le îndeplineşte nu este în greşeală (vezi Etică, Literatura).

IV. Opţiunea omului

Într-un sistem atât de cuprinzător ca iudaismul, învăţăturile morale nu pot fi pe deplin înţelese decât dintr-o perspectivă care priveşte omul şi universul ca părţi ale aceluiaşi sistem. De pildă, încă din primele capitole ale Genezei, întâlnim o situaţie existenţială aparte, care pune în prim plan morala. Relatând creaţia omului după chipul lui Dumnezeu şi precizând că tot pământul i se va supune omului, Biblia sugerează că toate celelalte făpturi îşi realizează pe deplin potenţialul prin simpla lor

existenţă. Altfel stau lucrurile cu omul. De el singur depinde ca, prin faptele lui, să devină asemenea lui Dumnezeu. Biblia nu explică deloc ce înseamnă "după chipul lui Dumnezeu". Comentatorii au încercat să umple această lacună, identificând "chipul lui Dumnezeu" cu diferite facultăţi specific omeneşti ca vorbirea, liberul arbitru, conştiinţa de sine, raţiunea, judecata morală, inventivitatea şi creativitatea în cultură. Fiinţa umană este chemată să lucreze în lume pentru împlinirea scopurilor divine. Omul este, aşadar, o fiinţă etică, o creatură înzestrată cu răspunderi morale, capabilă să "aleagă viaţa şi binele".

Atunci când alege "calea Domnului" ori, altfel spus, o viaţă morală, omul nu numai că-şi actualizează potenţialul uman, ci totodată completează astfel lucrarea Creaţiei. Iudaismul nu consideră că firea omenească ar fi tarată în esenţa ei de aşa-numitul "păcat originar". Drept urmare, individul însuşi trebuie să ia iniţiativa propriei lui dezvoltări morale care conduce la calea divină a binelui. Îndeplinind poruncile divine, omul este capabil să realizeze prin el însuşi potenţialul dăruit lui de Dumnezeu.

V. Gânditorii ulteriori

Gânditorii evrei din Evul Mediu nu au acordat suficientă importanţă aspectelor morale ale iudaismului, camuflând oarecum morala îndărătul noţiunilor de desăvârşire a sufletului şi de acces la nemurire în lumea cealaltă. Maimonide, de exemplu, era de părere că nemurirea sufletului este legată în primul rând de virtuţi intelectuale. Calea către lumea care va să vină trecea prin cunoaşterea lui Dumnezeu care, evident, implica totodată cunoaşterea naturii şi a activităţii morale a lui Dumnezeu. Cu toate acestea, după Rambam, desăvârşirea morală nu ţine de esenţa omului. Pe urmele lui Maimonide, cei mai mulţi filozofi evrei medievali socotesc şi ei că morala este necesară pentru desăvârşirea omenească, dar au în vedere mai mult utilitatea ei socială.

Spre deosebire de predecesorii lor raţionalişti, Iuda Halevi şi Hasdai Crescas au arătat că esenţa ideii de Dumnezeu stă mai degrabă în bunătate decât în gândire. Ambii refuză să aşeze cunoaşterea în vârful ierarhiei valorilor şi subliniază că apropierea de Dumnezeu şi fericirea veşnică îşi au izvorul în dragostea de Dumnezeu care, la rândul său, se întemeiază pe îndeplinirea poruncilor divine.

Abia în secolul al XVI-lea, Iuda Loew ("Maharalul") din Praga arată cu claritate că aspectele religioase şi spirituale ale moralei nu decurg din faptul că sunt dictate de Dumnezeu. Avem de-a face aici cu o relaţie mai complexă de vreme ce natura morală a lui Dumnezeu este singurul aspect al divinităţii dezvăluit omului. Omul nu poate înainta pe calea lui Dumnezeu şi nu-l poate imita pe Creator decât săvârşind fapte morale. Faptele morale constituie modalitatea cea mai directă de a-i fi credincios lui Dumnezeu şi de a intra în rezonanţă cu el. Cruzimea şi nedreptatea îl îndepărtează pe om de Creator. Dimpotrivă, bunătatea, dragostea şi grija pentru aproapele său, îl apropie de El. Dragostea şi teama de Dumnezeu sunt, la rândul lor, întemeiate pe sentimente morale ca recunoştinţa, spiritul de dreptate şi simţul răspunderii. Samson Raphael Hirsch susţine că "dreptatea este esenţa vieţii şi singurul concept pe care Tora se străduieşte să-l interpreteze. Tora ne învaţă să fim drepţi cu semenii noştri, cu plantele şi animalele pământului, cu propriul nostru trup, în sfârşit, cu Dumnezeu care ne-a creat pentru dragoste, astfel încât să devenim o binecuvântare pentru lume".

Mai târziu, gânditori evrei ca Samuel David Luzzato, Hermann Cohen şi Martin Buber au aşezat morala în centrul filozofiei iudaice. Buber arată că dragostea de semeni şi dragostea de Dumnezeu sunt indisociabile, deşi diferite: "Fiecare Tu individual este o reprezentare a lui Tu cel veşnic. Prin fiecare Tu în parte, lucrarea primordială ajunge la Tu cel veşnic." În iudaism, etica este puntea pe care

omul ajunge la Dumnezeu. Ea face legătura dintre om şi aproapele său pe baza unor valori care-şi au izvorul în divinitate. Pornind de aici, omul îşi zideşte propria lui fiinţă etică, iar societatea îşi atinge scopul izbăvitor.

ETICĂ COMERCIALĂ

Întemeiată pe Tora şi pe revelaţiile ei, religia evreiască s-a dezvoltat prin dezbaterile, învăţăturile şi predicile unor autorităţi recunoscute de-a lungul veacurilor. Talmudul şi codurile juridice ulterioare stabilesc regulile fundamentale de comportament în cadrul tranzacţiilor de tot felul, inclusiv în afaceri.

Aceste reguli, nu toate prevăzute în Biblie, au fost astfel concepute încât să asigure relaţii drepte şi echitabile în spiritul normelor etice generale ale iudaismului. Întrucât comerţul presupune o relaţie interumană, el este prevăzut în religie, de unde şi flexibilitatea şi omniprezenţa codurilor de conduită evreieşti care au ştiut să se adapteze la schimbările de mediu şi de stare ale negustorilor de la un veac la altul. Evreii şi-au transmis aceste coduri şi cerinţe morale, le-au aplicat şi, la nevoie, le-au modificat în ţările în care au trăit.

Una din valorile de bază este acumularea bogăţiei prin muncă, pe care se bazează atât industria cât şi comerţul. Dacă Şabatul este ziua Domnului, restul săptămânii este consacrat muncii: “Să lucrezi şase zile şi să-ţi faci lucrul tău” (Ex. 20, 9), spune porunca a patra. “Studiul Torei fără muncă [fără o ocupaţie productivă] duce la delăsare şi la păcat” (Avot 2, 2), de unde şi dilema dacă nu cumva şomajul este o stare imorală. “Mare este munca, fiindcă ea îl cinsteşte pe lucrător” (Ned. 49b).

Scriptura dezaprobă bogăţia câştigată fără efort: “O moştenire repede câştigată la început nu va fi binecuvântată la sfârşit” (Prov. 20, 21). Există apoi o serie de precepte religioase care îndeamnă la acumularea bogăţiei prin muncă şi la dăruirea ei celor săraci şi bătuţi de soartă.

Religia evreiască recomandă ca tranzacţiile comerciale să se facă în mod echitabil pentru ambele părţi, vânzător şi cumpărător, şi să ducă la un rezultat drept. Legile împotriva câştigurilor excesive (hajkaat şearim) îşi au originea în decretele rabinice care interzic preţurile peste nivelul general, chiar şi atunci când cumpărătorul, conştient de exagerare, este totuşi dispus să plătească. Conform definiţiei biblice, greutăţile sau măsurile necinstite (Lev. 19, 35; Deut. 25, 14-16) ca şi dobânzile asupra împrumuturilor acordate celor aflaţi într-o situaţie disperată (Ex. 22, 24; Lev. 25,35-37; Deut. 23, 20-21) fac parte din categoria câştigurilor excesive. Dobânda este permisă însă în cazul împrumuturilor pentru investiţii în afaceri.

Conceptul analog de “depăşire” (onaah) se întemeia, la rândul său, pe necesitatea păstrării unor preţuri echitabile şi drepte şi avea la bază o interdicţie biblică: “Dacă vindeţi ceva aproapelui vostru sau dacă cumpăraţi ceva de la aproapele vostru, nici unul din voi să nu înşele pe fratele lui” (Lev. 25, 14). Exista, de altfel, o lege precisă, conform căreia, dacă preţul depăşea cu o şesime valoarea reală a mărfii, vânzătorul trebuia să înapoieze acest surplus cumpărătorului. Dacă preţul era şi mai exagerat, cumpărătorul putea să ceară anularea tranzacţiei. Reciproc, dacă preţul era mai mic decât normal, legea tranşa în favoarea vânzătorului (B.M. 50b). Această prevedere evocă, poate chiar cu un plus de rigurozitate, măsurile de control al preţurilor impuse uneori în perioadele de inflaţie din zilele noastre.

Au existat controverse cu privire la modul în care trebuia exercitat acest control al preţurilor. În vremea Mişnei, preţurile erau fixate de o autoritate recunoscută. Mai târziu, în epoca talmudică, existau nişte inspectori ai pieţei care supravegheau corectitudinea măsurilor şi greutăţilor, fără însă să controleze preţurile. Ulterior, nu numai tribunalele, ci şi reprezentanţii comunităţilor locale au fost învestiţi cu autoritatea stabilirii preţurilor. După Raşi: "Locuitorii unui oraş au dreptul să fixeze preţurile, măsurile şi salariile lucrătorilor şi să impună respectarea lor prin intermediul unor sancţiuni [mai exact, amenzi]." Ideea fixării preţurilor a fost contestată de unii pe motiv că preţurile se stabilizau de la sine, ca o consecinţă a concurenţei dintre negustori

Pentru a frâna profiturile excesive şi inflaţia, s-au luat o serie de măsuri specifice. De exemplu, era interzisă oprirea de la vânzare a produselor aduse la piaţă, deoarece astfel se putea provoca o creştere a preţurilor în dauna celor săraci. Exportul produselor de primă necesitate era de asemenea interzis, spre a evita declanşarea unei penurii şi creşterea preţurilor. În prezent, în Israel, există măsuri legislative de plafonare a preţurilor şi de combatere a profiturilor excesive la produsele de bază. Încălcarea acestor legi se pedepseşte prin amenzi, privare de libertate sau retragerea autorizaţiei comerciale. Alte legi cu privire la proprietate fixează cuantumul chiriei maximale şi asigură protecţia chiriaşilor, limitând dreptul evacuării lor la o serie de cazuri specifice. În fine, alte legi blochează manipularea artificială a preţurilor de către monopoluri sau carteluri. Aceste legi laice ilustrează viziunea rabinică asupra eticii comerciale.

Conduita în afaceri trebuie să se întemeieze pe ţedek ("echitate, dreptate"). Nu trebuie să lezezi interesele altuia în afaceri (Lev. 19, 13; 25, 14); nu trebuie să înşeli pe cineva, nici măcar cu vorba (Lev. 25, 17); este interzis să-l hărţuieşti pe negustorul străin ori să-i aduci prejudicii în negoţul său (Ex. 22, 20).

În raport cu aceste principii de bază, bunătatea (hesed) reprezenta un nivel superior şi nu se limita la simplul respect pentru litera legii, ci mergea dincolo de ea, la spiritul de înţelepciune etică a Torei, aşa cum este exprimat în porunca a zecea: "Să nu pofteşti la casa aproapelui tău (...) nici la vreun alt lucru care este al aproapelui tău" (Ex. 20, 17). Rabinii au extins acest principiu general, spunând: "Să nu râvneşti la bunurile altcuiva, chiar dacă eşti dispus să dai bani pe ele." În lumina acestei interpretări, multe fuziuni industriale din ziua de azi şi-ar afla cu greu justificare etică.

Comerţul este o integrare a oamenilor, uneltelor şi pieţelor, al căror liant este banul. În ceea ce priveşte angajarea şi tratarea lucrătorilor, iudaismul biblic se pronunţa fără nici o ambiguitate (vezi Legile muncii), apreciind necesitatea şi valoarea muncii şi tratarea lucrătorilor după dreptate: a nu reţine plata lucrătorului (Lev. 19, 13) însemna, la vremea aceea, să-l plăteşti în fiecare zi (Lev. 19, 13). Stăpânul trebuia să se poarte omeneşte cu sclavii (Lev. 25, 39 et infra), fără brutalităţi sau duritătţi (vezi Sclavie). În prezent, asigurarea unor condiţii omeneşti de muncă este de resortul sindicatelor, fără nici o călăuzire religioasă, dar este bine de ştiut că legea evreiască a recunoscut sindicatele încă din timpuri foarte vechi (B.B. 8b).

Lucrătorul evreu avea la rândul său nişte obligaţii. Dacă nu-i era îngăduit să facă grevă, el avea în schimb dreptul să-şi anuleze contractul de muncă. Dreptul de a-şi rezilia contractul se întemeia pe o interpretare a versetului Lev. 25, 55, potrivit căreia nici o persoană nu avea drept de proprietate asupra alteia deoarece toţi copiii lui Israel sunt în primul rând robii lui Dumnezeu. Greva, în schimb, era considerată o încercare de a revizui condiţiile contractului. Această prevedere a fost, la rândul ei, amendată de R. Abraham Isaac Kook şi alţii la începutului secolului al XX-lea. Cu toate acestea, au fost

considerate legitime doar grevele menite a-l sili pe patron să înainteze cererile şi revendicările lucrătorilor unei curţi de arbitraj şi să respecte hotărârile acesteia.

Încă din antichitate, opinia publică i-a asociat pe evrei cu cămătăria, iar în epoca modernă, cu sistemul bancar şi cu marea finanţă. Pentru bani, mai ales pentru împrumuturi, se pretindeau garanţii care sunt prevăzute şi astăzi în legile civile. Tora a impus o dimensiune morală acestei îndeletniciri (Deut. 23, 10-21; Lev. 25,35-37, etc). Practica împrumuturilor s-a născut dintr-o intenţie caritabilă, fără să urmărească vreun profit, ceea ce explică, de exemplu, de ce nici un creditor nu avea dreptul să ceară înapoierea banilor în anul de iertare (Deut. 15, 2). De aceea şi Ezechiel (18, 3) condamnă cămătăria, iar cel ce nu dă bani cu dobândă este lăudat (Ps. 15, 5). De asemenea, nimeni nu trebuie să-l condamne pe cel sărac atunci când nu poate înapoia o datorie (Ex. 22, 24).

Cu toate acestea, Biblia stabileşte clar (deşi nu fără discriminare) poziţia evreiască asupra împrumuturilor cu dobândă. Ea interzice perceperea oricărei dobânzi de la evreul "aflat la strâmtoare şi cu mâna tremurândă", ba chiar şi orice participare la garantarea, atestarea sau redactarea unui astfel de contract de împrumut cu dobândă (Lev. 25, 35-37). Aceste prevederi se aplică însă numai în cazul tranzacţiilor între evrei: "De la străin vei putea să iei dobândă, dar de la fratele tău să nu iei..." (Deut. 23,20).

Dincolo de raţiunile economice ale discriminării, rabinii considerau că versetul avea o încărcătură morală pentru evrei — aceea a milosteniei (ţedaka), dar este vorba de o noţiune foarte specială de milostenie, aşa cum o exprimă de altfel şi Maimonide în Mişne Tora (M.T, Matenot Aniim 10, 7-14): "Cel mai înalt nivel al milosteniei, pe care nici un altul nu-l întrece, este atunci când ajuţi un sărac dându-i un dar sau un împrumut sau luându-l ca părtaş într-o asociaţie sau ajutându-l să-şi găsească o slujbă, pe scurt, creându-i posibilitatea să se descurce singur, fără nici un ajutor." În prezent, adoptarea unei atitudini similare faţă de ţările lumii a treia este o interesantă aplicaţie a acestei noţiuni care s-ar putea extinde şi la motivaţiile politice ale capitalismului umanitar.

Legea evreiască respinge orice restricţie comercială în tranzacţiile inter- şi intracomunitare şi există o mulţime de măsuri pe termen scurt şi lung care pot fi puse în practică pentru boicotarea oricărui obstacol în calea liberei circulaţii a mărfurilor. Comunităţile evreieşti nu pot restricţiona în nici un fel activitatea angrosiştilor străini, spre deosebire de unele ţări arabe care practică de multă vreme discriminări împotriva evreilor. Politica rabinică în domeniu a fost expusă de mai multe autorităţi ca Aşer ben Iehiel (Roş) şi Iacob ben Aşer .

Ori de câte ori este nevoie de soluţii etice la problemele moderne, iudaismul propune căi care să reflecte, pe cât posibil, etica biblică şi învăţăturile rabinice. Dacă nu se pot găsi astfel de soluţii, deoarece problemele sunt cu totul inedite şi fără precedent religios, se are în vedere ca practicile ad hoc adoptate de lege sau de instituţiile laice să nu afecteze principiul etic de ţedek care stă la baza legii evreieşti. La modul ideal, într-o lume care evoluează, codul de conduită ar trebui să se inspire din acea dimensiune suplimentară care este hesed.

ETICĂ, LITERATURA

În mod paradoxal, morala, care ocupa un loc de frunte în sursele primare ale tradiţiei iudaice, nu s-a mai bucurat în epocile mai târzii nici de aceeaşi atenţie nici de aceeaşi dezvoltare ca alte aspecte ale iudaismului.

S-ar părea că au existat dezbateri talmudice asupra unor concepte mişnice ca dereh ereţ şi kala (Avot), care cuprind şi elemente etice, însă aceste controverse nu ne-au parvenit. Învăţăturile morale, ca şi literatura hagadică în ansamblul ei, nu au făcut obiectul unei preocupări sistematice din partea comentatorilor. Numai acele învăţături care presupuneau o conduită specifică au fost cuprinse în procesul halahic şi au făcut obiectul unor reflecţii aprofundate.

Dacă, în Evul Mediu, întâlnim unele cugetări morale în sistemele filozofice ale unui Saadia Gaon sau Maimonide, prima lucrare în întregime dedicată eticii este Hovot ha-levavot ("Datoriile inimii") a lui Bahia ibn-Pakuda (sec. al XI-lea). Începând chiar din titlu, Bahia a urmărit să marcheze o antiteză cu "datoriile trupului", pe care o va dezvolta în carte, criticând interesul excesiv al învăţaţilor vremii pentru normele fizice, exterioare, ale iudaismului şi îndemnând la o atenţie sporită pentru cele interioare — credinţa, dragostea şi teama de Dumnezeu, puritatea motivaţiilor, căinţa şi smerenia.

În Şaare teşuva, Iona ben Abraham Leon Ge-rondi încearcă să demonstreze că exerciţiul personal şi apropierea de Dumnezeu depind de faptele şi vorbele omului. În sec. al XVIII-lea, Mesilat ieşarim ("Purtarea cinstită") de Moise Haim Luzzatto, care enumera etapele ce trebuie parcurse spre a ajunge la evlavie şi la pacea interioară, a devenit lucrarea cea mai studiată şi mai populară de acest gen.

Nici una din aceste cărţi nu tratează despre moralitate ca atare, nici despre obligaţiile omului faţă de aproapele său, ci mai degrabă identifică nişte trăsături de caracter ca puritatea şi smerenia drept trepte pe drumul desăvârşirii şi al slăvirii lui Dumnezeu. Aceste aspecte se află, desigur, în centrul problematicii etice, dar ele sunt abordate laolaltă cu altele, specific religioase, cum ar fi credinţa şi încrederea în Dumnezeu.

În Evul Mediu, a luat naştere în Europa o nouă formă literară, cea a testamentelor etice, scrisori prin care părinţii obişnuiau să le transmită copiilor lor, destul de laconic, ultimele lor poveţe şi mai ales să sublinieze importanţa unei purtări morale. Astfel de scrisori, deosebit de răspândite, s-au constituit într-un gen literar aparte. În unele familii s-a format chiar o tradiţie de a transmite un testament etic de la o generaţie la alta.

În sec. al XVIII-lea, gruparea haside Aşchenaz produce o literatură care poate fi catalogată drept "etică", printre principalele lucrări numărându-se Sefer ha-rokeah a lui Eleazar din Worms şi Sefer hasidim de Iuda he-Hasid. Cabaliştii au dat şi ei o serie de opere "etice" ca Reşit hohma a lui Elia din Vidas şi Tomer Devora de Moise Cordovero.

Literatura hasidimilor din sec. al XVIII-lea este în cea mai mare parte "etică". Printre cele mai importante lucrări de acest gen ale curentului, se află Tania lui Şneur Zalman din Liadi şi Sefer ha-mi-dot a lui Nahman din Braţlav.

Mişcarea Musar, întemeiată în sec. al XIX-lea de Israel Salanter şi continuată de discipolul său, Isaac Blaser, pune accentul pe dimensiunea etică a iudaismului. Mişcarea a apărut ca o reacţie academică la orientarea comunităţii religioase a vremii, pe care ieşivele, în special cele din Lituania, o considerau greşită. Evreii practicanţi erau, într-adevăr, deosebit de atenţi la normele rituale, neglijând adeseori preceptele morale, cum ar fi interdicţia de a bârfi, respectarea intimităţii şi proprietăţii altuia, politeţea, abţinerea de la etalarea bunurilor şi meritelor personale şi evitarea vulgarităţii.

Prin primenirea programei şcolare din ieşivot, Musar a încercat să dezvolte sensibilitatea individuală faţă de aspectele pietiste şi etice ale iudaismului. La alcătuirea programei pedagogice, fondatorii mişcării, apoi succesorii lor, au dovedit o bună cunoaştere intuitivă a psihologiei umane.

ETICĂ MEDICALĂ

Regulile de conduită şi principiile călăuzitoare ale practicii medicale, întemeiate pe normele religioase şi morale tradiţionale ale iudaismului. Domeniul s-a impus abia recent ca disciplină de sine stătătoare şi este pe cale să-şi formeze propriii săi experţi, o literatură proprie şi institute de cercetare specializate. Indicaţii referitoare la problemele medicale se găsesc în toate textele juridice evreieşti, de la Biblie până la cele mai recente responsa rabinice. Aceste responsa ocupă de altfel un loc important în ansamblul literaturii etice şi juridice a evreilor.

Afirmarea eticii medicale evreieşti apare şi mai evidentă, comparând vechea Jewish Encyclopaedia din 1901-1906, care nu conţine nici un articol pe această temă, cu mai recenta Encyclopaedia Judaica (1972), unde găsim deja articole destul de cuprinzătoare despre avort, însămânţare artificială, autopsie, controlul naşterilor, castrare, eutanasie, homosexualitate şi transplanturi. Totuşi, nu apar încă nici aici articole despre etica medicală în general şi unele probleme importante (de ex., eugenismul, experienţele, vindecările prin credinţă) sunt omise.

I. Publicaţii

Proliferarea relativ subită a scrierilor pe această temă se datorează, pe de-o parte, aspiraţiei contemporane către "pertinenţă" în cercetarea valorilor evreieşti şi, pe de altă parte, interesului crescând al publicului pentru problemele de etică medicală, ca urmare a progreselor spectaculoase ale medicinei moderne şi a incursiunilor ei tot mai frecvente în sfera moralei. Fenomenul este totodată legat de transformarea revoluţionară a climatului de opinie, care a dat naştere la ceea ce numim astăzi "societate permisivă", creând un vid acolo unde odinioară se aflau legi şi tradiţii. Din această nevoie de sfaturi şi de indicaţii autorizate, s-a născut un nou gen de literatură evreiască, reprezentat printr-un vast arsenal de manuale, culegeri de texte şi numeroase articole publicate în mai toate jurnalele teoretice evreieşti. În realitate însă, toate aceste cărţi şi articole nu sunt decât popularizări ale unor materiale originale, extrase în principal dintr-o amplă producţie de responsa a unor mari experţi contemporani ai dreptului rabinic, ca Moşe Feinstein, Eliezer Waldenberg şi Isaac Iacob Weiss. Lucrările, alcătuind împreună un şir impresionant de volume, reproduc răspunsurile autorilor la întrebările şi problemele ce le-au fost supuse spre soluţionare. Verdictele rabinice se bazează, de fiecare dată, pe principii extrase din precedentele cuprinse în Talmud, în codurile de legi şi în alte serii precedente de responsa în cadrul procesului de evoluţie permanentă a legislaţiei evreieşti.

Un mare număr din sutele de responsa publicate în fiecare an este consacrat problemelor de etică medicală. Opiniile diferă adeseori destul de mult datorită deosebirilor în evaluarea şi interpretarea datelor medicale. Există, de exemplu, divergenţe cu privire la definiţia morţii, la statutul embrionului etc. Cu toate acestea, pe măsură ce începe să se degaje un consens, care devine normă în legea evreiască, acesta este în general acceptat de toţi cei care-şi conduc viaţa după imperativele religioase şi care acceptă autoritatea rabinică ca exponent al normelor şi valorilor morale evreieşti.

II. Institute

Există mai multe institute dedicate în mod special studierii, predării şi dezvoltării eticii medicale evreieşti. Astfel de instituţii, care asigură promovarea unei literaturi înfloritoare, s-au înfiinţat pe lângă universităţi de prim rang, pe lângă unele spitale religioase din Israel şi pe lângă Universitatea Yeshivah din New York. Pe lângă activitatea de cercetare, ele organizează seminare şi simpozioane periodice pentru pregătirea studenţilor medicinişti, a infirmierelor şi a personalului medical. Conferinţele internaţionale de etică medicală evreiască, desfăşurate în ultimii ani în Israel, America şi Europa, au demonstrat interesul crescând al corpului medical pentru acest domeniu, manifestat şi printr-o dezvoltare corespunzătoare a activităţii de cercetare şi a literaturii de specialitate. La câteva universităţi israeliene, se află în curs de pregătire cele dintâi teze de doctorat în domeniul eticii medicale.

III. Domeniu

Majoritatea problemelor morale care apar în medicină se referă cu precădere la faza de început a vieţii (contracepţie, avort, fertilizare, însămânţare artificială, inginerie genetică, programarea sexului etc.) şi la momentele finale ale acesteia (reanimare, întreruperea tratamentului, definiţia morţii, extragerea unor organe în vederea transplantului, autopsie etc). Dileme morale apar, într-o măsură mai mică, dar crescândă, şi în etapele intermediare ale vieţii, în legătură cu probleme ca secretul profesional, experienţele pe oameni şi animale, alocarea pensiilor, informarea pacienţilor şi, în general, relaţiile dintre medic şi pacient. Se pun, de asemenea, probleme specific evreieşti cu privire la respectarea Şabatului, alimentaţia şi medicaţia conţinând substanţe interzise de religie, postul de Iom Kipur, vizitarea bolnavilor, rugăciunile pentru bolnavi, credibilitatea terapiilor iraţionale, pericolul pe care-l reprezintă pentru sănătate tabagismul sau unele regimuri alimentare.

Luarea deciziilor în toate aceste probleme este un proces complicat, în care sunt implicaţi deopotrivă medicii şi pacienţii. În cele mai multe cazuri, în special în cele care antrenează decizii critice de viaţă şi de moarte (de ex., întreruperea sarcinii, transplanturile etc), principiile care stau la baza deciziilor sunt considerate general valabile. Cu toate acestea, atunci când tratează pacienţi neevrei, medicii evrei sunt ţinuţi să respecte cu cea mai mare grijă normele religiilor respective ale acestora.

IV. Tendinţe

Este normal ca nişte principii şi norme morale, bazate pe un cod de legi tradiţional şi întemeiat la rândul lui pe o autoritate anterioară (divină sau umană), să aibă un caracter conservator. Concluziile la care se ajunge sunt deci mai curând restrictive decât permisive. Libertatea de opţiune personală, pe baza căreia individul este lăsat să aleagă singur după conştiinţa şi preferinţele sale, este adeseori limitată. Mobilurile strict utilitare sunt rareori avute în vedere sau încurajate.

Cu toate acestea, deciziile evreieşti tradiţionale vădesc de multe ori o atitudine liberală, mai ales în raport cu alte etici medicale de inspiraţie religioasă. De pildă, legea evreiască nu interzice categoric nici avortul, nici controlul naşterilor. De asemenea, atenuarea sau evitarea suferinţei bolnavului este luată în considerare. Astfel, când pacientul suferă de o boală letală şi aflarea adevărului riscă să-i provoace un şoc, medicul se va feri să i-l comunice sau chiar îl va minţi în ce priveşte boala, deoarece binele pacientului şi starea lui spirituală trebuie să precumpănească faţă de orice alt considerent de ordin spiritual.

Ori de câte ori se produce o schimbare de opinie, în special în ceea ce priveşte progresele medicinei moderne, ea se produce în general în sensul relaxării vechilor restricţii. Astfel, dacă anterior avorturile nu erau admise decât atunci când viaţa mamei era în pericol, o serie de verdicte recente tind să extindă această autorizaţie la cazul când sănătatea mamei este în pericol sau când există indicii că pruncul ar putea prezenta malformaţii grave.

O evoluţie similară în sensul unei permisivităţi mai mari, deşi în condiţii foarte bine definite, se înregistrează în domeniul transplantului de inimă. Opoziţia faţă de astfel de operaţii, considerate de unii o "dublă crimă" (a donatorului şi a primitorului), era până nu de mult aproape unanimă. Recent, autorităţile rabinice au început să încline spre o acceptare prudentă a acestor transplanturi, în special în urma acordului condiţionat încheiat între marele rabinat din Israel şi spitalul Hadassa din Ierusalim. Cu toate acestea, mai mulţi rabini de frunte contestă această relaxare, susţinând că moartea cerebrală nu este suficientă şi că nu se poate prelua un organ vital de la un donator decât după ce inima lui a încetat definitiv să bată.

V. Câteva principii majore

Etica medicală evreiască este întemeiată pe câteva principii fundamentale, în general de origine biblică, expuse mai pe larg în Talmud şi aplicate de exegeza şi interpretarea rabinică la diferite situaţii contemporane.

1. Sfinţenia vieţii sau, mai exact, valoarea infinită a oricărei vieţi omeneşti nevinovate. Aceasta este regula fundamentală care stă la baza deciziilor cu privire la eutanasie şi la experienţele pe oameni. Tot pe această regulă se bazează şi suspendarea legilor religioase atunci când ele periclitează supravieţuirea, precum şi recurgerea la terapii dubioase sau neconfirmate în încercarea de a salva o viaţă omenească.

2. Datoria religioasă de a apăra viaţa şi sănătatea oamenilor. În orice situaţie, persoanele competente din punct de vedere medical au obligaţia de a se pune în slujba celor bolnavi. Un medic nu trebuie niciodată să-şi refuze serviciile. Pe de altă parte, pacientului nu i se cere consimţământul pentru o operaţie care urmează să-i salveze viaţa, decât când medicii au neapărat nevoie de acest consimţământ pentru a putea coopera cu pacientul.

3. Datoria de a procrea. Aceasta afectează evident atitudinea faţă de avort şi contracepţie. Operaţiile de sterilizare nu sunt admise decât din raţiuni medicale urgente şi în nici un caz din motive sociale sau economice, exceptând situaţia când acestea pun în pericol sănătatea femeii.

4. Sfinţenia legăturii matrimoniale. Aceasta exclude procrearea în afara căsătoriei, inclusiv prin procedee ca fertilizarea artificială sau donaţiile de spermă. Legăturile pre- sau extraconjugale sunt strict interzise în scopul de a asigura stabilitatea şi caracterul unic al relaţiei conjugale (vezi Sexualitate). Din aceeaşi categorie fac parte legile referitoare la moralitatea sexuală în general, inclusiv cele care interzic incestul, homosexualitatea şi relaţiile conjugale în timpul menstruaţiei.

Toate aceste legi au consecinţe medicale: de pildă, necesitatea de a putea stabili cu precizie identitatea părinţilor biologici impune consemnarea atentă a acestor date în special în cazul adopţiei, al însămânţării artificiale şi al fertilizării in vitro (ultimele două, de altfel, sunt strict limitate la perechile căsătorite).

5. Datoria de a uşura durerea şi suferinţa. Legea evreiască cuprinde numeroase exceptări de la îndatoririle religioase, altminteri obligatorii, în scopul de a alina suferinţa şi chinurile fizice. A contrario, a provoca durerea cuiva sau a răni pe cineva, inclusiv pe sine, constituie o încălcare a legii. Nimeni nu este proprietarul propriului său trup, ci doar custodele acestui trup, pe care este dator să-l ferească de orice vătămare. De aceea, operaţiile estetice nu sunt admise decât în numele unor valori superioare sau în vederea unor scopuri legitime, cum ar fi căsătoria ori găsirea unei slujbe.

6. Respectul faţă de morţi. Principiul biblic se bazează pe faptul că trupul omenesc poartă amprenta incomparabilă a imaginii divine. De aceea, evreii ortodocşi ţin ca înmormântarea să aibă loc cât mai repede după deces, se opun incinerării şi nu admit autopsiile decât în cazul când ar servi la salvarea vieţii cuiva: de exemplu, facilitând identificarea unei boli ereditare care ar putea afecta alţi membri ai aceleiaşi familii sau stabilirea efectelor unui nou medicament ori tratament administrat şi altor bolnavi. Dat fiind că obligaţia de salvare a vieţii omeneşti precumpăneşte asupra oricărei alte obligaţii religioase (vezi Pikuah nefeş), organele unei persoane decedate pot fi utilizate pentru transplanturi (inclusiv pentru grefele de cornee care au ca scop salvarea sau recăpătarea vederii, deoarece orbirea este considerată un pericol potenţial pentru viaţa celui în cauză), cu condiţia ca operaţia post mortem să se limiteze la minimum şi ca restul trupului să fie înmormântat cât mai curând.

VI. Zone gri şi câteva concluzii sumare

Există bineînţeles multe situaţii în care nu se poate da un răspuns absolut tranşant. Alteori, concluziile la care se ajunge nu pot fi exprimate decât în termeni foarte generali. Vom da, în cele ce urmează, numai câteva exemple.

Începutul vieţii. Valoarea infinită a vieţii omeneşti nu intervine decât în momentul naşterii. Toate autorităţile rabinice sunt de acord că, în cazul în care sarcina pune în primejdie viaţa mamei, aceasta are întâietate asupra vieţii fătului. Hotărârea de a întrerupe sarcina se va lua din motive exclusiv medicale. Când numai sănătatea, nu şi viaţa mamei este în pericol sau când pruncul suferă de o malformaţie gravă, părerile rabinilor cu privire la întreruperea sarcinii sunt împărţite. La fel, şi în cazul în care amniocenteza semnalează o tară genetică a fătului (vezi punctul IV. Tendinţe). Intervenţiile genetice sunt admise numai în scopuri terapeutice şi în nici un caz pentru manipulări eugenice sau pentru programarea sexului.

Altă problemă controversată: stabilirea mamei în cazul femeilor care poartă sarcina în locul altor femei. După unele autorităţi, mama cea adevărată este mama genetică (de la care s-a recoltat ovulul sau oul), totuşi cei mai mulţi rabini cred că mama purtătoare, cea care a purtat pruncul timp de nouă luni şi l-a născut, este mama legală. Există până în prezent puţine responsa cu privire la experienţele pe embrioni, dar în general este de dorit limitarea acestora la embrionii “în plus”, care apar în procesul fecundării in vitro, şi interzicerea cultivării de embrioni în scopuri experimentale.

Sfârşitul vieţii. Nu trebuie să li se spună bolnavilor că sunt pe moarte pentru a nu le agrava starea. Este absolut interzis să uşurezi suferinţa unui bolnav cu preţul vieţii însăşi, grăbindu-i sfârşitul. Mai multe autorităţi rabinice înclină să admită suspendarea mijloacelor artificiale de menţinere în viaţă, cu condiţia să nu se intervină activ în acest sens (de ex., debranşând aparatele), ci doar neutilizând aparate suplimentare sau alte mijloace artificiale de a prelungi agonia. A lua o hotărâre în astfel de cazuri ori a alege o terapie dintre mai multe procedee care ar putea salva viaţa bolnavului (de ex., tratarea cancerului prin intervenţie chirurgicală, chimioterapie sau radioterapie) nu este de

competenţa acestuia ori a familiei sale: această răspundere îi revine medicului, pe cât posibil, după consultarea cu autorităţile rabinice.

VII. Diverse

Experienţele care comportă riscuri nu se pot efectua decât asupra unor subiecţi care ar urma să fie şi primii beneficiari în cazul în care rezultatele ar fi pozitive. Astfel, tratamentele sau medicamentele experimentale, al căror efect este nesigur, pot fi aplicate pentru a salva viaţa unor bolnavi la care s-au epuizat tratamentele cunoscute, urmând ca, în caz de succes, să fie utilizate şi la alţi pacienţi. Nu se vor efectua experienţe pe oameni sănătoşi, nici dacă se oferă voluntari, deoarece nu este admis să pui în primejdie viaţa unui om, chiar dacă aceasta ar permite ulterior salvarea unui mare număr de alte vieţi.

Sunt admise, în schimb, experienţele medicale pe animale, cu condiţia să se reducă la minimum suferinţa la care acestea sunt expuse. În principiu, toate experienţele care pot contribui la progresul medicinei umane sunt exceptate de la porunca Bibliei care interzice chinuirea animalelor (ţaar baale haim).

Terapiile alternative, în special cele iraţionale, inclusiv vindecarea prin credinţă, sunt în general prost văzute. Cu toate acestea, o serie de practici, altminteri interzise ca fiind bazate pe superstiţii, pot fi admise dacă pacientul crede în ele, cu condiţia ca acestea să nu se substituie terapiilor raţionale necesare.

În unele domenii, iudaismul reformat adoptă poziţii mai puţin rigide decât cele de mai sus, care reprezintă punctul de vedere ortodox, bazat pe Halaha.

ETICA PĂRINŢILOR, vezi AVOT.

ETICĂ SOCIALĂ

Sistemul moral, aşa cum rezultă el din canonul biblic evreiesc, se distinge prin caracterul său categoric “lumesc”. Orientată spre lumea prezentă, etica socială evreiască nu numai că se doreşte compatibilă cu viaţa în societate, ci îşi propune chiar să o călăuzească în toate sferele ei. Ea exclude astfel orice idee de ascetism şi orice desprindere de lume sub orice formă, fizică sau spirituală. Pe de altă parte, ea exprimă clar, concis şi fără ambiguitate cele mai înalte cerinţe de dreptate compatibile cu realitatea socială existentă.

Etica socială nu se prezintă sub forma unor principii generale, abstracte, din care ar urma să fie deduse căile practice, ci constituie un adevărat cod de legi. Tora porunceşte protecţia efectivă a văduvelor şi orfanilor (Ex. 22, 21-23); impune tratarea omenoasă a sclavilor (Ex. 21, 1-11; 26, 27; vezi Sclavie); îl apără pe străinul neevreu (Ex. 22, 20); interzice mărturia mincinoasă, corupţia şi părtinirea în tribunale (Ex. 23, 1.3; Deut. 16, 18-20; 19, 16-17); prevede măsuri de ajutorare a săracilor (Deut. 15, 7-11) etc. Această legislaţie are un dublu scop: acela de a împiedica pe oricine să facă rău aproapelui său şi acela de asigura ajutor şi protecţie categoriilor celor mai defavorizate din corpul social. Ideea este foarte bine ilustrată, chiar dacă simbolic, de interdicţia de a pune piedici în calea orbului şi de a-l ocărî pe cel surd (Lev. 19, 14). Idealul moral al Bibliei îşi găseşte expresia în celebrul verset: “Să nu te răzbuni şi să nu ţii necaz pe copiii poporului tău, ci să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi” (Lev. 19, 18). Dacă acest îndemn este unic în ansamblul codurilor legislative din epoca

biblică (vezi Dragostea de semeni), alte reguli morale ale Bibliei se regăsesc şi în alte documente ale epocii. Astfel, multe norme sociale biblice îşi au echivalentul în alte sisteme etico-sociale ale antichităţii îndepărtate. Există însă o deosebire esenţială: în timp ce, în vechile culturi ale Orientului Apropiat, morala socială ocupă doar un loc marginal, ea se află în chiar centrul viziunii biblice asupra lumii. Acest loc central este cel mai clar exprimat în scrierile ultimilor Profeţi. De exemplu: "Aşa vorbeşte Domnul: Înţeleptul să nu se laude cu înţelepciunea lui, cel viteaz să nu se laude cu vitejia lui, bogatul să nu se laude cu bogăţia lui! Ci cel ce se laudă să se laude numai că are destulă pricepere ca să Mă cunoască şi să ştie că Eu sunt Domnul, care fac milă, judecată şi dreptate pe pământ, căci în acestea găsesc Eu plăcere, zise Domnul" (Ier. 9, 23-24). De regulă, aspiraţiile morale ale altor culturi antice nu fac parte integrantă din cultul religios, nici nu servesc la structurarea organizării sociale. Dimpotrivă, Biblia reiterează în multe locuri ideea că respectarea normelor rituale nu-şi are sensul decât într-o societate guvernată de principiile moralei: "Când îmi aduceţi arderi de tot şi daruri de mâncare, n-am nici o plăcere de ele şi viţeii îngrăşaţi pe care-i aduceţi ca jertfe, nici nu Mă uit la ei. Depărtează de Mine vuietul cântecelor tale, nu pot asculta sunetul alăutelor tale! Ci dreptatea să curgă ca o apă şi neprihănirea ca un pârâu care nu seacă niciodată" (Amos 5,22-24).

În comentariile şi hotărârile lor, înţelepţii Talmudului precizează şi explicitează textul biblic. Provocat de un necredincios să rezume Tora într-o singură frază, Hilel cel Bătrân, unul din primii tanaimi, răspunde: "Ce ţie nu-ţi place, altuia nu-i face" (Şab. 31a). Rabi Akiva, unul din ultimii tanaimi, socotea porunca iubirii aproapelui drept cheia de boltă a întregii Tore. Contemporanul lui, Ben Azai, spunea că toată Tora se sprijină pe faptul că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, ceea ce face din el o fiinţă absolută şi de neînlocuit (Sifre Lev. 19, 18).

Pe urmele Bibliei, înţelepţii de mai târziu s-au străduit şi ei să extindă legislaţia biblică la categoriile cele mai defavorizate ale societăţii. Astfel, ei au instituit contractul de căsătorie (ketuba) pentru a apăra drepturile femeilor divorţate şi ale văduvelor; au introdus procedeul numit prosbul pentru a uşura accesul săracilor la credite; au stabilit că soţul nu poate divorţa fără asentimentul soţiei etc. Rabinii au arătat, de asemenea, că ţedaka, termenul ebraic pentru "milostenie", derivă din radicalul ţedek, care înseamnă "dreptate", şi au accentuat caracterul obligatoriu al ajutorării săracilor. Ei au stabilit ca, în fiecare oraş, să se desemneze două persoane cunoscute şi respectate pentru probitatea lor, care să răspundă de strângerea fondurilor destinate caritătii şi de repartizarea acestora la săraci în ajunul fiecărui Şabat. Această iniţiativă a fost la originea înfiinţării unui mare număr de asociaţii caritabile care au continuat să funcţioneze până în ziua de azi (vezi Comunitate evreiască).

Deducerea căilor practice de aplicare a Legii pornind de la litera textului biblic este amplu dezbătută în Talmud, care instituie, printre altele, principiul li-fenim mi-şurat ha-din. Acesta constă în interpretarea sensului literal al versetelor în scopuri umanitare şi a stârnit controverse cu privire la sfera sa de aplicare. Importanţa principiului este oricum bine ilustrată de învăţătura care spune ca Ierusalimul a fost distrus din cauză că locuitorii săi au refuzat să se îndepărteze de litera Legii (B.M. 30b).

Principiul este încă şi mai bine susţinut de un episod în care amora Rav a fost solicitat să decidă într-un caz concret relatat de Talmud (B.M. 83a): un cărăuş sparge din greşeală un butoi de vin pe care trebuia să-l livreze contra plată unui negustor. Rav porunceşte ca proprietarul să-i înapoieze hamalului haina pe care i-o reţinuse ca daune pentru vinul pierdut şi, mai mult chiar, să-i şi plătească salariul pe care i-l promisese în ciuda pagubei suferite. Întrebat pe ce bază legală îşi întemeiase

sentinţa, Rav citează un verset din Proverbe (2, 20): “De aceea, tu să umbli pe calea oamenilor de bine şi să ţii cărările celor neprihăniţi.”

Idealul etic evreiesc este acela al unei dreptăţi “consistente” care urmăreşte să atingă sau să restabilească o stare de fapt cât se poate de apropiată de realitatea ideală ultimă şi absolută, care în viziunea iudaismului coincide cu realitatea mesianică. Dimpotrivă, justiţia occidentală modernă este retributivă sau distributivă, constând aşadar în primul rând în aplicarea unui număr de reguli de procedură care nu definesc decât căile legitime de acţiune. Justiţia “consistentă” înţelege să structureze toate sferele vieţii omeneşti şi îndeosebi sfera socială. Ea guvernează aşadar ansamblul instituţiilor şi al relaţiilor interpersonale. Idealul spre care omul trebuie să tindă este imitarea lui Dumnezeu, după chipul căruia a fost creat. Toţi autorii contemporani observă că Biblia îmbină interesul cel mai prozaic pentru cazul concret cu cea mai înaltă exigenţă morală, tinzând spre idealul absolut. Această dublă valenţă este caracteristică unui sistem etico-legal deopotrivă capabil să înţeleagă problemele de zi cu zi ale omului şi preocupat de ameliorarea şi desăvârşirea morală a indivizilor şi a societăţii pe care o guvernează. (Vezi şi Bitul ha-tamid, Etică comercială, Etică, Legile muncii.)

ETIOPIA, EVREII DIN

Evreii au trăit în Etiopia încă din antichitate. Etiopienii îi numeau felahas sau falahas (“străini”), dar ei înşişi îşi spuneau Beta Israel (“Casa lui Israel”). Există mai multe teorii cu privire la originea acestei comunităţi care, vreme de secole, a trăit izolată de principalele curente ale iudaismului. După unii, evreii etiopieni ar fi urmaşii legăturii regelui Solomon cu regina din Saba. Alţii îi consideră cuşiţi (de origine hamitică) convertiţi la iudaism, dar ar putea fi şi o ramură a evreilor yemeniţi ori evrei egipteni emigraţi în Etiopia. Alţii, în fine, îi consideră descendenţi ai tribului lui Dan.

Religia lor are la bază Biblia tradusă în limba locului, precum şi o serie de scrieri apocrife cum ar fi Iudita, Tobit, 7 şi 2 Macabei, Baruh, înţelepciunea lui Ben Sira, Enoh şi Cartea Jubileelor. Evreii etiopieni nu cunosc legea orală.

Viaţa religioasă este condusă de un kes (“preot”), asistat de un debtara, care nu este învestit şi a cănii sarcină este să cânte liturghiile. Rugăciunea se rosteşte în graiul local şi are loc într-un mesghid (“sinagogă”), compus dintr-o “sfântă a sfintelor” şi un vestibul exterior.

Credincioşii urmează poruncile din Orit (Tora), ţin Şabatul şi nu aprind nici o lumină în ziua respectivă. Legile purităţii sunt respectate cu sfinţenie: femeile la ciclu şi lehuzele sunt izolate temporar într-o casă din afara satului. După naştere, femeile sunt considerate necurate timp de 40 de zile dacă au născut un băiat şi 80 de zile dacă au născut o fată(Lev. 12).

De Pesah, se jertfeşte mielul pascal şi se mănâncă azimă timp de şapte zile. De Iom Kipur, se posteşte, dar nu se sună din şofar. Se ţin şi multe alte posturi inexistente la ceilalţi evrei, precum şi unele sărbători necunoscute celorlalţi, dintre care cea mai importantă este Segad. În ziua respectivă, se citesc porţiuni din Orit, se aduce o jertfă şi se posteşte. Purimul nu este celebrat, în schimb se ţine postul Esterei.

Până în anii '70, puţini evrei etiopieni emigraseră în Israel. În 1973, invocând un precedent al lui David ibn Zimra din sec. al XV-lea, marele rabin sefard Ovadia Iosef a decretat că evreii din Etiopia sunt urmaşii tribului lui Dan, descendenţă confirmată doi ani mai târziu de marele rabin aşchenaz,

Şlomo Goren. Un comitet interministerial al guvernului israelian a hotărât apoi că evreii etiopieni beneficiau, ca toţi ceilalţi evrei, de dreptul de a se stabili în Israel. Până în 1984, au imigrat în Israel circa 8000 de evrei etiopieni, majoritatea din regiunea Tigrului. Acestora li s-au alăturat, în 1984, încă 7000 evrei, provenind în special din regiunea Gondar din Sudan. Comunitatea evreiască rămasă în Etiopia numără în prezent circa 15000 de suflete.

În septembrie 1985, câteva mii de evrei etiopieni au organizat o demonstraţie în faţa marelui rabinat din Ierusalim pentru a protesta împotriva unui decret rabinic conform căruia evreii etiopieni care voiau să se însoare cu evreice trebuiau să efectueze în prealabil o convertire simbolică la iudaism. Deşi îi recunoştea pe Beta Israel drept evrei, rabinatul avea unele nelămuriri halahice cu privire la statutul lor personal şi la procedurile de divorţ aplicabile acestei comunităţi. La începutul lui 1985, rabinatul renunţă la prevederea anterioară care impunea, în cadrul convertirii, o circumcizie simbolică a etiopienilor, însă cerinţa băii rituale (vezi mikve) rămâne în vigoare. Manifestaţiile s-au încheiat după mai bine de o lună fără nici un rezultat palpabil. Marele rabinat continuă să pretindă baia rituală, iar evreii etiopieni continuă să ceară abrogarea acestei norme.

ETROG, vezi SPECII, CELE PATRU.

ETTLINGER, JACOB

(1798-1871)

Rabin şi halahist erudit, unul din pionierii neo-ortodoxiei. Şi-a făcut studiile la Wurzburg sub îndrumarea rabinului Abraham Bing şi la universitatea locală. A funcţionat ca rabin la Mannheim (1826-1836) unde a înfiinţat o ieşiva (“şcoală rabinică”), în 1836, devine mare rabin de Altona şi conduce ultimul betdin (“tribunal rabinic”) complet autonom din Germania. Înfiinţează o altă ieşiva importantă şi este considerat unul din cei mai mari talmudişti ai generaţiei sale. Ca şi colegul său de la Hamburg, R. Isaac Bernays, Ettlinger a combătut energic ascensiunea iudaismului reformat, adoptând o poziţie tradiţională luminată în problemele religioase. Prin doi dintre numeroşii săi elevi, Samson Raphael Hirsch şi Azriel Hildesheimer, a exercitat o puternică influenţă asupra evoluţiei iudaismului ortodox “modem” din Europa apuseană.

EVA, vezi ADAM ŞI EVA.

EVAR MIN HA-HAI

Lit. “membru al unui animal viu”

Expresie rabinică referitoare la o lege fundamentală a iudaismului, care-şi are originea în Biblie (Gen. 9, 4; Lev. 17, 10 et infra; Deut. 12, 23-25) şi care interzice consumul de carne din orice animal aflat încă în viaţă, “carne ce are încă viaţă în ea”. Această practică era, se pare, larg răspândită în societăţile politeiste ale antichităţii. Legislaţia biblică interzice categoric astfel de acte de cruzime, socotindu-le o ofensă la adresa lui Dumnezeu. Neevreii erau obligaţi să respecte şi ei evar min ha-hai, considerată ca una din cele şapte legi noahide cu valabilitate universală (Sanh. 56a-57a; 59a-b).

EVEL RABATI, vezi SEMAHOT.

EVEN ŞETIA, vezi TEMPLU, MUNTELE -LUI.

EVOLUŢIONISM

Teorie avansată în sec. al XIX-lea de biologul Charles Darwin, potrivit căreia toate speciile de plante şi de animale îşi au originea în forme primitive de viaţă, care s-au dezvoltat pe parcursul a milioane de ani prin transmiterea ereditară a unor mici variaţii apărute de la o generaţie la alta. Fundamentaliştii evrei şi creştini au condamnat ideea evoluţiei speciilor ca pe o erezie, căci ea pare să contrazică relatarea biblică despre cele şase zile ale Genezei, în decursul cărora au fost create toate organismele fără nici o modificare ulterioară (Hul. 60a). Menahem Mendel Schneersohn, rabinul din Lubavici, a susţinut în permanenţă că orice evreu trebuie să accepte Geneza în sensul ei literal, după care Dumnezeu a creat lumea în mod spontan, chiar dacă El a făurit numai fermenţii unei dezvoltări progresive. Alţi gânditori evrei au făcut apel la pasaje hagadice şi midraşice care exprimau o abordare evoluţionistă pentru a avertiza împotriva interpretării literale a Genezei.

În epoca talmudică, R. Abahu spunea că, până să ajungă la lumea de acum, Dumnezeu ar fi creat mai multe alte lumi pe care le-a distrus (Gen. R. 3, 9). O altă sursă rabinică afirmă că Adam n-ar fi fost primul om şi că, înainte de facerea lumii, ar fi existat 974 de generaţii care "au fost eliminate, fiindcă erau rele" (Midr. Ps. 90, 13; Şab. 88b). Rabi Iuda ben Şimon crede că ar fi existat "un şir de perioade (zile şi nopţi)'înainte de prima zi a Genezei. (Gen. R. 3, 7). Contrar naraţiunii biblice, R. Nehemia susţine că "lumea întreagă a fost creată în prima zi" (Tan. B. la Gen. 7). Mai mult, R. Iose consideră că hibridarea, corespunzătoare procesului de adaptare în teoria evoluţionistă, reprezintă una din cele mai remarcabile realizări omeneşti, deoarece permite producerea de noi organisme "ca acelea făurite de Creatorul divin" (Pes. 54a). Alt rabin sugerează că Dumnezeu "îşi schimbă lumea lui din şapte în şapte ani" şi dă de exemplu unele vietăţi care ar fi fost înlocuite cu altele (T.I. Şab. 1, 3.3b). În cartea sa Tiferet Israel, Rabi Israel Lipschutz (1782-1860) expune o teorie a ciclurilor succesive de creaţie, citând în sprijinul ei o serie de afirmaţii cabalistice.

Deşi literaliştii resping ideea evoluţiei omului din maimuţă, literatura rabinică conţine unele elemente care par să susţină o astfel de concepţie. Rabi Iuda, de exemplu, ar fi spus că "Dumnezeu i-a făcut (omului) o coadă ca la animale, pe care apoi, spre cinstea lui, i-a luat-o" (Gen. R. 14, 12).

Interpreţii evrei ai teoriei evoluţioniste au făcut apel şi la izvoarele medievale. Maimonide, bunăoară, scria: "Dacă admitem eternitatea [universului] conform opiniei lui Platon [...], această opinie nu răstoarnă temeliile religiei şi nu decurge de aici negarea miracolului [...]. Textele Pentateuhului s-ar putea interpreta în sensul indicat de el" (Călăuza 2, 25). În aceeaşi ordine de idei, Iuda Halevi scrie: "Dacă un om care crede în Tora trebuie să admită veşnicia materiei şi existenţa altor lumi înaintea celei de faţă, credinţa lui nu va fi afectată" (Kuzari 1, 67). Marele rabin al Angliei, Joseph Hermann Hertz, afirma că "nu există nimic fundamental antievreiesc în concepţia evoluţionistă cu privire la originea şi dezvoltarea formelor de existenţă de la simplu la complex, de la cea mai de jos la cea mai înaltă [...]. Departe de a distruge învăţăturile religioase din Geneza 1, evoluţia le confirmă în modul cel mai profund" (Pentateuch and Haftorahs, 1938, p. 194).

Primul mare rabin al Palestinei, Abraham Isaac Kook, susţinea teoria evoluţionistă, considerând că povestea Creaţiei este oricum de natură ezoterică şi nu trebuie înţeleasă în sens literal. Kook chiar se folosea de evoluţionism pentru a explica progresele morale ale oamenilor.

Alţi gânditori considerau naraţiunea Genezei ca fiind opera unor oameni cu o viziune avansată asupra adevărurilor morale, dar ale căror cunoştinţe ştiinţifice purtau amprenta epocii. Din această perspectivă, orice încercare de a "împăca" Biblia cu teoria modernă a evoluţiei apare lipsită de sens.

Numeroasele tentative de a pune de acord Biblia cu evoluţionismul au numai o valoare omiletică. Predicile din sec. XIX-XX care interpretau cele şase zile ale Facerii drept o metaforă a epocilor geologice nu au răspuns mulţumitor la problemele inerente ale evoluţionismului cu privire la rolul lui Dumnezeu în Geneză, ca şi la sensul moral şi scopul evoluţiei. A găsi un răspuns satisfăcător la aceste întrebări fundamentale constituie până în ziua de azi una din dificultăţile pe care teologii evrei sunt chemaţi să le rezolve.

EVREU ("CINE ESTE EVREU?")

Controversă cu privire la modul cum trebuie definită apartenenţa indivizilor la poporul evreu. După legile halahice, evreul se defineşte ca orice persoană născută dintr-o mamă evreică sau orice persoană convertită la iudaism conform condiţiilor specificate de Halaha. Convertirea halahică presupune, pe lângă acceptarea normelor Halahei, şi un ritual: pentru bărbaţi, tăierea împrejur şi cufundarea completă (tevila) într-o baie rituală sau altă apă autorizată, iar pentru femei, numai tevila. O dată cu apariţia iudaismului reformat în prima jumătate a sec. al XIX-lea, cercurile ortodoxe au pus sub semnul întrebării validitatea convertirilor efectuate de acest curent, care eliminase formalităţile rituale (circumcizia şi baia), mulţumindu-se cu un jurământ al proaspătului convertit de a se purta ca un evreu de treabă. O hotărâre mai recentă a reformaţilor, potrivit căreia un copil din tată evreu şi mamă neevreică este considerat evreu (aşa-numita "legislaţie bazată pe descendenţa patriliniară"), a provocat proteste energice din partea ortodocşilor şi a conservatorilor care, în această privinţă, nu recunosc decât prevederile Halahei. Trebuie observat că, după părerea ortodocşilor, membrii rabinatului conservator nu sunt nici ei mai breji ca reformaţii în ce priveşte respectarea normelor halahice.

În vreme ce diferitele curente religioase dezbat aspectul legal al definiţiei, laicii consideră că problema este mai mult naţională decât religioasă. Exponenţii acestei concepţii susţin că oricine se simte solidar cu soarta poporului evreu poate fi considerat evreu. Potrivit acestei teorii, religia iudaică este doar unul din elementele componente ale statului evreu şi nu neapărat cel mai important. Alţii, printre care şi Jean-Paul Sartre, au sugerat că este evreu oricine este considerat ca atare de către neevrei.

Dacă, în diaspora, aceste dezbateri au mai mult un caracter teoretic, în Israel, întrebarea "cine este evreu?" are repercusiuni în politică şi în practică. Problema decurge din Legea întoarcerii care consfinţeşte dreptul fiecărui evreu de a imigra în Israel şi de a primi automat cetăţenie israeliană, fără nici o procedură de naturalizare. Legea, aşa cum a fost formulată iniţial, nu dădea nici o indicaţie despre cine trebuia considerat evreu, aşa încât oricine se declara evreu era înregistrat ca atare. Presat să schimbe această stare de lucruri, David Ben Gurion, care era pe atunci prim ministru, a expediat un chestionar la cincizeci de personalităţi intelectuale din lumea întreagă, solicitându-le să dea o definiţie a evreului. Cei mai mulţi au răspuns făcând trimitere la Halaha. Două procese civile au permis realizarea unui progres în direcţia definirii mai precise a conceptului. Primul caz, cunoscut ca procesul "Fratelui Daniel", l-a avut ca protagonist pe un oarecare Oswald Rufeisen, evreu polonez care se convertise la catolicism şi se călugărise. Omul a venit în Israel, dar a refuzat statutul de rezident, solicitând, pe baza Legii întoarcerii să i se acorde cetăţenie israeliană, pentru că, spunea el,

era evreu. În 1966, cazul a ajuns în faţa Curţii Supreme a Israelului care a hotărât (deşi legea nu conţinea o astfel de prevedere) că oricine se disociază de istoria şi de destinul poporului evreu, chiar dacă poate fi considerat evreu din punct de vedere halahic, nu va putea invoca Legea întoarcerii pentru a obţine cetăţenia israeliană. Un al doilea proces a determinat o schimbare în însăşi formularea legii. Benjamin Şalit, care era căsătorit cu o neevreică, a solicitat ca pe buletinele de identitate ale copiilor lui să se completeze, la rubrica naţionalitate, "evreu" şi să se menţioneze că nu au nici o religie, în lipsa unei prevederi contrare în textul legii, Curtea Supremă a hotărât că, într-adevăr, copiii puteau fi înregistraţi ca evrei. Ulterior, sub presiunea partidelor politice, Knessetul a revizuit legea stipulând că vor fi recunoscuţi drept evrei numai indivizii născuţi din mame evreice sau convertiţi la iudaism.

La epoca votării legii, ultima parte a definiţiei a stârnit noi controverse. În actuala stare de lucruri, orice persoană trecută la iudaism, indiferent dacă rabinul care a oficiat convertirea este ortodox, conservator sau reformat, poate solicita cetăţenia israeliană în baza Legii întoarcerii. Încă de la votarea legii, diferite grupări ortodoxe s-au luptat să obţină amendarea ei în ceea ce priveşte convertirea, cerând să se stipuleze că aceasta trebuie să fi avut loc "conform principiilor Halahei". Partizanii acestui amendament speră să limiteze astfel dreptul de imigraţie la evreii din naştere şi la persoanele convertite după ritualul ortodox şi să interzică imigraţia celor convertiţi în ritul reformat sau conservator.

De la votarea Legii întoarcerii până în prezent, cererile de modificare a ei s-au aflat permanent pe agenda programelor politice ale partidelor religioase şi au făcut obiectul negocierilor cu alte partide în toate coaliţiile de guvernământ, indiferent de orientarea politică a acestora. În timp, s-au înaintat mai multe propuneri de modificare a legii, însă nici una dintre ele nu a întrunit majoritatea necesară.

Văzând că nu reuşesc să modifice Legea întoarcerii, partidele religioase din Israel au încercat să introducă o nouă lege care să diferenţieze convertirile ortodoxe de celelalte. Conform acestui proiect, convertiţii care doresc să imigreze în Israel în baza Legii întoarcerii ar fi obligaţi să obţină în prealabil o validare a convertirii lor de către marele rabin al Israelului care este, bineînţeles, ortodox.

Iniţial, numărul celor care beneficiau anual de Legea întoarcerii era foarte redus. În aceste condiţii, eforturile de a obţine amendarea legii şi anularea convertirilor neortodoxe erau considerate simple încercări de a-i discredita pe reformaţi şi pe conservatori. Se simţeau vizaţi mai ales aceştia din urmă care, în ciuda contestării ortodoxe, au susţinut întotdeauna că procedura lor de convertire este în conformitate cu toate normele Halahei. Atacurile ortodocşilor au stârnit o puternică indignare în cercurile neortodoxe din diaspora, în special din Statele Unite, unde majoritatea evreilor afiliaţi la sinagogi sunt fie reformaţi, fie conservatori. Evreii americani au avertizat chiar că adoptarea unei astfel de legislaţii ar putea provoca o schismă între Israel şi diaspora. Mai recent, întrebarea "cine este evreu?" a revenit în actualitate o dată cu repatrierea evreilor din Etiopia şi cu imigraţia în masă a evreilor din fostul bloc sovietic.

EXCOMUNICARE

Pedeapsă dictată de tribunalele rabinice (bet din) împotriva celor vinovaţi de încălcarea gravă a poruncilor sau de nerespectarea decretelor emise de rabinatul local. În vremurile când comunitatea evreiască trăia într-o foarte strânsă coeziune şi când membrii săi depindeau unii de alţii, excomunicarea era o perspectivă de temut. Prima referire la sancţiunea excomunicării o găsim în

Ezra 10, 8: “Cine nu va veni în trei zile... va fi izgonit din adunare.” Mai târziu, Talmudul (B.M. 59b) povesteşte că R. Eliezer a fost excomunicat pentru că refuza să accepte opinia majorităţii înţelepţilor.

În epoca Talmudului, existau patru tipuri de excomunicare:

1. Nezifa (“mustrarea”) era forma cea mai blândă de excomunicare. În Ereţ Israel, durata ei era de şapte zile, iar în Babilon, de o zi. Se aplica această sancţiune celor lipsiţi de respect faţă de exilarh (conducătorul comunităţii babiloniene) ca şi discipolilor necuviincioşi cu învăţătorul lor. Persoana astfel pedepsită trebuia să stea singură în casă, fără să intre în contact cu nimeni pe toată durata mustrării.

2. Şamta. Cuvântul însemna poate “distrugere”, dar nu se cunoaşte cu exactitate sensul său şi nici în ce consta pedeapsa. După unii, şamta era acelaşi lucru ca nidui.

3. Nidui (“despărţire”) dura în medie 30 de zile în Ereţ Israel şi şapte în diaspora, dar se putea prelungi oricât dacă vinovatul nu-şi corecta atitudinea. Persoana astfel sancţionată trebuia să poarte haine de doliu şi, când venea la sinagogă ca să asculte Tora, intra pe o uşă separată, laterală.

4. Herem (“anatema”) era forma cea mai severă. Pedepsitul nu avea voie să predea Tora şi nici măcar să asculte lectura ei. Trebuia să respecte toate normele de doliu (nu purta încălţăminte de piele, nu se spăla etc), cu excepţia sfâşierii veşmintelor. Era izolat de toţi, afară de rudele apropiate, şi nu putea participa nici la cvorumul de zece persoane (minian) pentru rugăciune, nici la cel de trei persoane pentru rostirea binecuvântărilor înainte şi după mese. Dacă murea în intervalul de pedeapsă, i se punea pe sicriu o piatră pentru a arăta că merita să fi fost lapidat şi familia nu ţinea doliu după el.

Ceremonia heremului avea loc la sinagogă şi era deosebit de impresionantă. Se aprindeau lumânări negre, se deschidea chivotul şi se suna din cornul de berbec (şofar). În această atmosferă, un tribunal rabinic alcătuit din trei persoane îl afurisea pe vinovat, dorindu-i, printre altele, să-l lovească boala, să-şi piardă averea, să fie blestemat de toţi, să nu aibă parte de înmormântare religioasă şi nevasta să i se mărite cu altul. Heremul nu era limitat la un interval de timp anume, ci dura până când era revocat.

După epoca talmudică, primele trei forme de excomunicare au căzut în desuetudine. Heremul, rareori utilizat, rămânea însă o armă puternică. Pedepsele enumerate mai sus constituiau heremul minim, la care tribunalele mai adăugau ce şi câte sancţiuni credeau de cuviinţă. Uneori, copilul celui în cauză pierdea dreptul de a fi circumcis, de a studia la şcoala locală sau chiar de a se căsători. Alteori, celui lovit de herem i se lua mezuza de la uşă.

Rabenu Gherşom (960-1028) avea o listă personală de delicte pentru care obişnuia să ameninţe cu heremul. Astfel, erau pasibili de anatemă, în viziunea lui, cei care citeau scrisorile altora, cei care-şi lăsau nevasta fără consimţământul ei şi bigamii.

La Amsterdam, în sec. al XVII-lea, s-au pronunţat două excomunicări care au devenit celebre atât printre evrei cât şi printre creştini: cea a lui Uriel da Costa, care a sfârşit prin a-şi pune capăt zilelor, şi cea a lui Baruh (Benedict) Spinoza. Heremul era frecvent folosit în disputele religioase. Este, printre altele, cazul lui Elia, gaonul din Vilnius, care i-a afurisit pe hasidimi. În Italia şi în alte locuri, se

recurgea la ameninţarea cu heremul pentru a-i determina pe membrii comunităţii să-şi plătească impozitele.

Pe măsura ce coeziunea comunităţilor a scăzut, în special după Emancipare, tribunalele rabinice au făcut tot mai des uz de herem pentru a-şi menţine autoritatea asupra oamenilor. Contrar rezultatului scontat, abuzul de excomunicări a diminuat puterea pedepsei. În plus, o dată ce evreii au fost primiţi în societatea civilă, dependenţa lor de comunitate a slăbit progresiv şi, cu timpul, a început să nu le mai pese de excomunicare.

În vremurile mai recente, Eda haredit, comunitatea ultraortodoxă din Israel, a făcut deseori apel la herem spre a-şi manifesta nemulţumirile.

Delicte pasibile de excomunicare temporară (Nidui)

— a continua să lucrezi cât timp un mort nu a fost încă îngropat;

— a încerca să eludezi sentinţa unui tribunal rabinic, adresându-te autorităţilor civile;

— a insulta un învăţător;

— a ţine câini periculoşi fără a lua măsurile de precauţie necesare;

— a te adresa cuiva ca unui sclav;

— a te masturba;

— a lucra în ajun de Pesah şi a nu ţine, în diaspora, a doua zi a sărbătorii;

— a pedepsi pe cineva cu nidui fără temei.

EXEGEZA, vezi BIBLIE, COMENTARIUL EVREIESC AL-EI.

EXHUMARE, vezi ÎNMORMÂNTARE.

EXIL, vezi GALUT.

EXILARH

Conducătorul comunităţii evreieşti din exil (în aramaică, reş galuta), de obicei, o personalitate marcantă, care reprezenta comunitatea pe lângă autorităţile babiloniene. Titlul era ereditar, deţinătorii lui fiind, conform tradiţiei, descendenţi din neamul lui David. Nu se cunosc împrejurările instituirii funcţiei, care apare prima dată menţionată în Talmud în sec. al II-lea e.n. Talmudul consemnează circa 15-17 exilarhi, cel mai important dintre ei fiind Mar Ukba, un mare erudit.

Exilarhul răspundea de strângerea impozitelor din rândul comunităţii evreieşti şi era împuternicit să-i amendeze şi chiar să-i flageleze sau să-i arunce în puşcărie pe răuplatnici. Autoritatea şi influenţa lui variau în funcţie de atitudinea regelui sau a califului faţă de iudaism şi de evrei.

Exilarhii intrau adeseori în conflict cu gheonimii (vezi Gaon), conducătorii religioşi ai comunităţii. Spre sfârşitul perioadei gaonice, exilarhul avea nevoie de acordul gheonimilor pentru a fi numit în funcţie

de calif. În perioada de expansiune geografică a califatului, în sec. XII—XIII, au existat simultan mai mulţi exilarhi, care conduceau comunităţile din diferite oraşe.

EXILAŢI, ADUNAREA -LOR

Ebr.: kibuţ galuiot

Concept profetic care denumeşte, în Pentateuh (Deut. 30, 3-5), adunarea rămăşiţelor risipite ale lui Israel şi întoarcerea lor în ţara strămoşilor, încununate de o epocă de prosperitate, în urma unei intervenţii divine. Născut în epoca exilului babilonian (sec. al VI-lea î.e.n.), conceptul s-a dezvoltat şi a sporit în intensitate, accentuând antiteza dintre exil (galut), echivalent cu dezrădăcinarea, şi întoarcerea în Ereţ Israel, văzută ca o renaştere fizică şi spirituală a poporului evreu. Literatura profetică este impregnată de astfel de credinţe şi speranţe, care abundă de asemenea în eshatologia evreiască. În viziunea lui Isaia, izgoniţii din Israel şi exilaţii din Iuda se vor aduna "din cele patru colţuri ale lumii" (11, 11-12; 43, 5-6; 56, 7-8). Ieremia vesteşte şi el acest proces de renaştere naţională (16, 14-15; 23, 7-8), când se vor aduna evreii veniţi din toate locurile de surghiun (29, 14; 31, 8 et infra; 32, 37). Profetul o imploră metaforic pe Rahela să nu-şi mai plângă copiii dispăruţi: "Este nădejde pentru urmaşii tăi, zice Domnul. Copiii tăi se vor întoarce în ţinutul lor!" (31, 15-17). Ezechiel reia şi el aceste făgăduinţe (20, 41; 34, 13; 37, 21), a căror împlinire o vede asociată cu o revigorare a credinţei religioase în sânul poporului (11, 17-20).

În epoca talmudică, "adunarea exilaţilor" devine un concept evreiesc esenţial "la fel de important ca ziua creaţiei cerurilor şi pământului" (Pes. 88a). După distrugerea celui de-al Doilea Templu şi exilul evreilor, s-a văzut limpede că visul acestei reuniri va fi greu de realizat. De aceea, de atunci înainte, el se va asocia, în gândirea talmudică, cu rugăciunile pentru întoarcerea în Sion, cu credinţa în venirea lui Mesia şi cu încrederea neabătută în Izbăvirea lui Israel.

Ideea de kibuţ galuiot a persistat peste secole ca o nădejde foarte scumpă şi foarte profundă, care revine des în liturghia evreiască: "Adună-ne în pace din cele patru colţuri ale lumii şi du-ne mândri la căminul nostru", se spune în rugăciunea Ahava raba, în vreme ce a zecea binecuvântare a Amidei îl imploră pe Dumnezeu "să sune din cornul de berbec pentru libertatea noastră, să ridice stindardul pentru reunirea exilaţilor şi să ne adune din cele patru zări". Expresii similare se regăsesc şi în alte pasaje ale liturghiei.

Adunarea exilaţilor a devenit apoi un concept de bază al sionismului. Începând din 1948, imigraţia (alia) masivă în Israel a evreilor din peste o sută de ţări a lumii, consfinţită şi în Declaraţia de Independenţă, a fost considerată de mulţi drept începutul împlinirii profeţiei.

EXILUL BABILONIAN

Exilul suferit de o parte a populaţiei din regatul lui Iuda din porunca regelui babilonian Nabucodonosor în prima jumătate a sec. al VI-lea î.e.n. Prima deportare a avut loc în 598 î.e.n., când regele Ioiachin din Iuda s-a predat oştilor lui Nabucodonosor care asediau Ierusalimul. Regele cu toată suita lui şi alţi zece mii de supuşi au fost deportaţi (2 Regi 24, 12-16). În locul regelui căzut în captivitate, Nabucodonosor l-a instalat pe tron pe unchiul acestuia, Zedechia (ebr. Ţidichia). Cum şi Zedechia s-a răsculat curând, Ierusalimul a fost iarăşi asediat. De data aceasta (586 î.e.n.), oraşul a fost distrus şi a urmat a doua deportare, descrisă în 2 Regi 25, 8-21. Abia în 538 î.e.n., împăratul persan, Cirus, care cucerise Babilonul, le-a permis exilaţilor să se întoarcă în ţara lor (Ezra 1, 1-4), dar

nu toţi s-au întors. Mulţi au rămas în Babilon, alcătuind una din primele comunităţi evreieşti din diaspora (cealaltă a fost în Egipt).

Exilul babilonian a durat, potrivit tradiţiei, 70 de ani (Ier. 29, 10) şi a avut o puternică influenţă asupra religiei evreieşti care, pentru prima dată de la Solomon, nu mai era concentrată în jurul Templului. Cultul sinagogal poate să fi luat naştere în aceste împrejurări. Lipsiţi de Templu, exilaţii au ţinut singuri slujbe (embrionul liturghiei), înălţând rugăciuni la Dumnezeu pentru întoarcerea la Sion şi reclădirea Templului. Ei au fost îmbărbătaţi şi inspiraţi de profeţii exilului, în special de Ezechiel şi, potrivit exegeţilor moderni, de autorul celei de-a doua părţi a Cărţii lui Isaia. Se crede că, în timpul robiei babiloniene, a avut loc trecerea de la scrierea ebraică la scrierea pătrată (vezi Alfabet) şi au fost adoptate nume babiloniene pentru lunile anului. Tot influenţei babiloniene i se atribuie şi dezvoltarea în tradiţia evreiască a noţiunii de înger.

EXOD

Eliberarea israeliţilor din robia egipteană. Potrivit relatării biblice, israeliţii au fost robi în Egipt timp de 430 de ani (Ex. 12, 41) până să fie sloboziţi în urma celei de-a zecea plăgi — moartea primilor născuţi. Puţin mai târziu, pe când fugeau din ţara robiei, Marea Roşie li s-a deschis în mod miraculos în faţă, spre a se închide în urma lor peste trupele lui Faraon, care au pierit înecate (Ex. 14, 15-30). Exodul este un simbol al ideii de libertate nu numai pentru evrei, ci şi pentru multe alte popoare. Ieşirea din Egipt este totodată evenimentul care a dus la formarea naţiunii evreieşti — unul din momentele-cheie din istoria evreilor, întrecut ca însemnătate doar de primirea Torei pe Muntele Sinai. În plus, episodul acesta vine să contrazică noţiunea unui Dumnezeu transcendent care lasă lumea să-şi urmeze cursul, fără să intervină.

Pentateuhul nu consemnează data exactă a Exodului, dar mulţi exegeţi, luând ca reper diferite elemente externe, situează evenimentul în jurul anului 1280 î.e.n. De-a lungul istoriei, Exodul a jucat un rol de seamă în viaţa evreilor. El este menţionat de peste 160 de ori în Pentateuh unde serveşte drept fundament pentru o vastă serie de porunci divine: “Căci Eu sunt Domnul, care v-am scos din ţara Egiptului, ca să fiu Dumnezeul vostru, şi să fiţi sfinţi, căci Eu sunt sfânt” (Lev. 11, 45); “Să vă purtaţi cu străinul care locuieşte între voi ca şi cu un băştinaş din mijlocul vostru [...], căci şi voi aţi fost străini în ţara Egiptului” (Lev. 19, 34); “Să aveţi cumpene drepte, greutăţi drepte [...]. Eu sunt Domnul, Dumnezeul vostru, care v-am scos din ţara Egiptului” (Lev. 19, 36); “Căci ei [israeliţii] sunt slujitorii Mei, pe care i-am scos din ţara Egiptului; să nu fie vânduţi cum se vând robii” (Lev. 25, 42); “Căci orice întâi născut al copiilor lui Israel este al Meu, atât din oameni cât şi din dobitoace; Mie Mi i-am închinat în ziua când i-am lovit pe toţi întâii născuţi din ţara Egiptului” (Num. 8, 17); “Adu-ţi aminte că şi tu ai fost rob în ţara Egiptului şi Domnul, Dumnezeul tău, te-a scos din ea [...]: de aceea ţi-a poruncit Domnul, Dumnezeul tău, să ţii Şabatul” (Deut. 5, 15).

O poruncă aparte cere ca evreul să-şi amintească de Exod în fiecare zi: “[...] ca să-ţi aduci aminte de ziua când ai ieşit din ţara Egiptului în fiecare zi a vieţii tale” (Deut. 16, 3). Această poruncă se îndeplineşte recitând zilnic Şema care, în paragraful al treilea, spune: “Eu sunt Domnul, Dumnezeul vostru, care v-am scos din ţara Egiptului, ca să fiu Dumnezeul vostru” (Num. 15, 41). O altă poruncă prevede evocarea şi discutarea Exodului în ajun de Pesah: “Să spui atunci fiului tău: «Aceasta este spre pomenirea celor ce a făcut Domnul pentru mine când am ieşit din Egipt» (Ex. 13, 8)”. Hagada care se citeşte în timpului sederului de Paşte este în întregime dedicată acestui eveniment, iar

binecuvântarea care se rosteşte în ajun de Şabat, kiduşul, aminteşte că Şabatul este rememorarea ieşirii din Egipt.

EXOD, CARTEA -ULUI

A doua carte a Pentateuhului. În ebraică i se spune Şemot (“Nume”), după cel de-al doilea cuvânt de la începutul textului. Midraşul, reflectând conţinutul cărţii, o menţionează sub numele de Sefer ha-Gheula (“Cartea Izbăvirii”). Versiunea greacă a Bibliei, Septuaginta, o denumeşte Exodos, “Ieşirea”.

După modelul Vulgatei latine, bibliile ebraice tipărite împart cartea în 1209 versete grupate în 40 de capitole. Ciclul babilonian de lectură (urmat în prezent de toate comunităţile evreieşti) împarte cartea în unsprezece secţiuni (sedarot), spre deosebire de ciclul trianual palestinian, practicat în vremea celui de-al Doilea Templu, în care Exodul avea 33 (sau 29) de secţiuni. Potrivit tradiţiei, naraţiunea acoperă o perioadă de 129 de ani, de la moartea lui Iosif la construirea Sanctuarului. Tradiţia spune că Exodul, ca şi restul Pentateuhului, a fost scris sub inspiraţie divină de către Moise.

Deşi se prezintă ca o continuare directă a Genezei, cartea constituie o entitate distinctă. Geneza descrie originile poporului israelit mai întâi la nivel de indivizi, apoi la nivel de familii. Exodul, în schimb, zugrăveşte formarea poporului evreu. Cartea Genezei consemnează făgăduiala făcută de Dumnezeu patriarhilor: că vor avea urmaşi şi o ţară pe care aceşti urmaşi o vor moşteni. Exodul ilustrează parţial îndeplinirea acestor făgăduieli în trei etape: 1. Eliberarea israeliţilor din Egipt; 2. Legământul lui Dumnezeu cu poporul Lui; 3. Înălţarea Sanctuarului.

Singura referire cu privire la încadrarea istorică a evenimentului se află în Ex. 1, 11 unde sunt menţionate două oraşe egiptene, Pitom şi Ramses. Despre cel de-al doilea, ştim că era capitala Egiptului în timpul Dinastiei a XIX-a şi că a fost clădit sub domnia lui Ramses al II-lea (Usermare Ramses, 1294-1224 î.e.n.). Se admite, în general, că “Faraonul asupririi” este Ramses al II-lea şi că ieşirea din Egipt a avut loc sub domnia fiului său, Baenre Merneptah (1224-1204 î.e.n.). Exegeza critică a Bibliei susţine că Exodul este o combinaţie de elemente din trei izvoare diferite (J, E şi P; vezi Biblia, Biblia şi cercetarea ştiinţifică). Aşa-numita şcoală a “criticii formelor” consideră textul drept o epopee menită să explice originea istorică a sărbătorii de Pesah. Conform acestei teorii, “legenda sărbătorii”, cuprinsă în capitolele 1-15, constituie nucleul cărţii.

Cartea Exodului

1, 1-2, 25	Robia israeliţilor şi tinereţea lui Moise
3, 1-7, 13	Chemarea lui Moise şi primirea misiunii
7, 14-11, 10	Primele nouă plăgi asupra Egiptului
12, 1-13, 16	Jertfa pascală şi cea de-a zecea plagă: moartea primilor născuţi
13, 17-15, 21	Ieşirea din Egipt şi Cântarea Mării
15, 22-17, 16	Plângerile israeliţilor şi lupta cu Amalec
18, 1-18, 27	Sfatul lui Ietro

19, 1-20, 18	Dăruirea Legii pe Muntele Sinai — cele Zece Porunci
20, 19-23, 33	Norme şi legi
24, 1-24, 18	Ceremonia Legământului
25, 1-31, 18	Porunca de a confecţiona sanctuarul şi accesoriile lui
32, 1-34, 35	Viţelul de aur, idolatria; înlocuirea tablelor sfărâmate
35, 1- 40, 38	Clădirea Sanctuarului şi realizarea accesoriilor lui.

EXOD RABA

Midraş omiletic asupra Cărţii Exodului, conceput, se pare, ca o continuare la Geneza Raba. Titlul ebraic este Şemot Raba (vezi şi Midraş Hagada). Este o lucrare compozită, împărţită în 52 de secţiuni, grupate în două părţi inegale, diferite ca stil şi terminologie. Partea întâi se compune din 14 secţiuni şi se sfârşeşte la Ex. 12, 2, în locul de unde începe Mehilta de-Rabi Ismael. În această primă parte, fiecare verset biblic, uneori fiecare cuvânt, este comentat într-o manieră omiletică. Limba este cea din Mişna, dar se găsesc şi urme de ebraică medievală timpurie. Printre izvoarele rabinice utilizate la redactarea cărţii, se numără o serie de midraşuri tanaitice şi amoraitice, cele două Talmuduri, plus alte midraşuri de tip Tanhuma (Iela-medenu). La împărţirea lucrării în secţiuni, autorul a avut în vedere ciclul trianual de citire a Torei care se utiliza în antichitate în Ereţ Israel.

Partea a doua din Exod Raba este un midraş omiletic de tip Tanhuma, divizat tot după ciclul trianual şi acoperind capitolele 12-40 din Cartea Exodului. Fiecare secţiune începe printr-un verset introductiv (petihta), uneori redactat în numele lui R. Tanhuma. Ca şi în Deuteronom Raba, omiliile se încheie frecvent prin cuvinte de îmbărbătare şi de nădejde în Izbăvirea apropiată. Această a doua parte a cărţii este redactată în ebraica mişnică, amestecată cu aramaică din Galileea. Autorul s-a inspirat din midraşurile tanaitice şi numai foarte rar din Talmudul Babilonian. Ţinând cont de apropierea de Midraş Tanhuma, partea a doua trebuie să fi fost redactată în sec. al IX-lea. Combinarea celor două părţi într-un singur Midraş este probabil opera unui copist din sec. al XI-lea. Nahmanide, în comentariul lui la Pentateuh, este primul autor medieval care menţionează Exod Raba.

EXORCISM, vezi DIBUK; VRĂJITORIE.

EYBESCHUTZ, IONATAN BEN NATAN NATA

(1690-1764)

Talmudist şi cabalist. S-a născut la Cracovia, dar tatăl lui era de fapt rabin la Eibenschitz, în Moravia, de unde se trage şi numele său de familie.

După o perioadă de studii în mai multe ieşivot, Eybeschutz se îndreaptă către Viena, apoi spre Praga unde se afirmă ca un mare predicator. Curând însă, este acuzat de sabatianism (vezi Sabatai Ţvi), acuzaţie la care contribuie în bună măsură ostilitatea unora dintre rudele şi prietenii săi. Eybeschutz jură că nu-i adevărat, el fiind de altfel unul dintre semnatarii scrisorii rabinice de la Praga care decretase excomunicarea herem) împotriva adepţilor falsului Mesia.

Înţelegând că nu mai are nici un viitor la Praga, solicită în 1733 postul de rabin din Metz, pe care însă nu-l primeşte decât opt ani mai târziu. La Metz, va fi din nou înconjurat de mulţi admiratori, dar şi de mulţi duşmani. În fine, în 1750, devine mare rabin peste trei comunităţi germane vecine, Altona. La scurtă vreme, se zvoneşte că Eybeschutz s-ar fi folosit împotriva bolilor de amulete cu cuvintele: "Unsul Domnului, Şabatai Ţvi". I se prezintă aceste amulete lui Emden care decretează că autorul lor era cu siguranţă sabatianist. Cei mai importanţi rabini ai Poloniei şi Moraviei, ca şi conducătorii propriei lui comunităţi, se ridică în apărarea lui Eybeschutz şi Emden este nevoit să se refugieze la Amsterdam unde avea un cumnat rabin, până când se mai liniştesc apele (1752). Trei ani mai târziu, Eybeschutz publică Luahot edut, lucrare în care respinge acuzaţiile ce-i fuseseră aduse. În 1756, regele Danemarcei şi Senatul din Hamburg îl confirmă în postul de mare rabin al celor trei comunităţi. Ultimii opt ani din viaţa lui sunt cei mai liniştiţi de care a avut vreodată parte. La moartea lui, chiar şi duşmanii au fost nevoiţi să recunoască durerea cu care comunităţile l-au plâns pe acest rabin iubit şi respectat.

A fost unul din cei mai mari predicatori şi talmudişti ai vremii sale. Opera lui cuprinde novellae (hiduşim) la Şulhan aruh, care vădesc o mare inteligenţă, precum şi volume de predici şi o lucrare cabalistică, intitulată Şem Olam. Posibila lui apartenenţă la sabatianism continuă să facă obiectul unor aprige discuţii şi polemici.

EZECHIEL

Ebr.: Iehezkel

Unul din marii profeţi, alături de Isaia şi Ieremia. După puţinele informaţii despre propria lui persoană, pe care le presară în cuprinsul profeţiilor, aflăm că era fiul lui Buzi, din familia sacerdotală a lui Ţadoc. În 598 î.e.n., după cucerirea Ierusalimului de către ostile lui Nabucodonosor, se numără printre cei exilaţi în Babilon împreună cu regele Ioiachin şi aristocraţia din Iuda. Se stabileşte la Tel-Abib sau în apropiere, într-o colonie evreiască de lângă canalul Chebar, unde are viziunea carului de foc divin. Activitatea lui profetică debutează în al cincilea an al exilului lui Ioiachin şi durează 22 de ani, ultima dată menţionată în cartea biblică omonimă fiind 571 î.e.n. Tradiţia spune că Ezechiel a fost înmormântat în Babilon, între Eufrat şi canalul Chebar.

EZECHIEL, CARTEA LUI

Alcătuită din 1273 de versete grupate în 48 de capitole, este a treia carte din secţiunea ultimilor Profeţi a Bibliei ebraice. Scrisă la persoana întâi de către profetul Ezechiel, cartea ar fi fost redactată, potrivit tradiţiei, de către membrii Marii Adunări (B.B. 15a). Lăsând deoparte câteva profeţii heterogene, structura tematică a cărţii este următoarea:

1. Capitolele 1-24: aspre mustrări la adresa regatului lui Iuda şi a Ierusalimului. Ezechiel descrie în culori sumbre istoria lui Israel drept un lanţ neîntrerupt de păcate şi răzvrătiri împotriva lui Dumnezeu. Mesajul este, în esenţă, unul singur: condamnarea ineluctabilă şi absolută. Dramatismul prezentării şi gesturile simbolice stranii care însoţesc adeseori discursul dau forţă şi culoare mesajului profetic. Dintre gesturile care vestesc condamnarea iminentă a regatului lui Iuda, cele mai spectaculoase sunt: înghiţirea unui sul pe care sunt înscrise "bocete, plângeri şi gemete" (2, 9-33); gravarea Ierusalimului asediat pe o tăbliţă de lut, simbolizând destinul cetăţii (4, 1-8); coacerea unor turte de orz cu excremente umane, reprezentând pâinea spurcată pe care israeliţii aveau s-o

mănânce în surghiun (4, 12-15); tăierea părului şi a bărbii profetului cu o sabie ascuţită şi îndepărtarea părului în diferite moduri (5, 1-4) etc. Refuzul dramatic al profetului de a purta doliu la moartea nevestei iubite este un impresionant simbol al condamnării (24, 17-23). Deşi atrag un public numeros, discursurile şi gesturile lui Ezechiel, deosebit de elocvente, par să fi fost receptate de popor mai mult ca un spectacol distractiv (33, 31-32).

2. Capitolele 25-32: proorociri împotriva neamurilor vecine: Amon, Moab, Edom, Filisteni, Sidon, Tir şi Egipt, toate urmând să sufere răzbunarea Domnului pentru atitudinea lor faţă de Iuda, în special după distrugerea Ierusalimului (586 î.e.n.). Tirul şi Egiptul sunt principalele ţinte ale profeţiilor lui Ezechiel. Pedepsele împotriva acestor neamuri se înscriu într-un mare proiect divin, având ca ultim scop sfinţirea şi slava numelui lui Dumnezeu. Toate proorocirile împotriva acestor neamuri conţin, într-o variantă sau alta, formula specifică textului lui Ezechiel: "Şi vor şti astfel că Eu sunt Domnul".

3. Capitolele 33-48: proorociri de mângâiere şi de renaştere a lui Israel. Aici se află şi vestita viziune a văii oaselor uscate, simbol al israeliţilor în exil (Cap. 37), şi proorocirile despre Gog şi Magog (Cap. 38-39). Ultimele nouă capitole cuprind viziunea Templului reclădit şi a noului Israel constituit în jurul Sanctuarului restaurat în care slava lui Dumnezeu se va întoarce.

Cartea lui Ezechiel reţine atenţia prin temele sale neobişnuite, dintre care unele sunt creaţia originală a profetului, iar altele sunt rezultatul compilării unor noţiuni biblice disparate. Printre aceste teme se numără: 1. renaşterea lui Israel printr-un act de voinţă divină; 2. respingerea categorică a răspunderii colective şi accentul pus pe răspunderea individuală a fiecăruia pentru faptele sale; 3. viziunea războiului lui Gog şi a hoardelor sale împotriva noului Israel, invazie ce va fi respinsă, atotputernicia lui Dumnezeu fiind astfel dovedită lumii întregi.

Învăţăturile juridice, rituale şi teologice din Cartea lui Ezechiel contrazic în mai multe rânduri prevederile Torei. Rabinii au fost descumpăniţi de numeroasele divergenţe şi nu au admis cartea în canon decât după multe discuţii. Talmudul spune că înţelepţii au vrut apoi să o excludă din canon până când Hanania, fiul lui Iehezkia, nu a împăcat regulile lui Ezechiel cu legea evreiască (Şab. 13b). În ciuda acestor controverse, datorită numeroaselor legi pe care le conţine şi a profeţiei despre reconstruirea Templului, Cartea lui Ezekiel este considerată drept cea mai sfântă dintre cărţile Bibliei după Pentateuh. Învăţaţii s-au arătat însă intransigenţi în privinţa ei, subliniind că Ezechiel nu a instituit nici o lege, căci nu este de căderea unui profet să introducă noi porunci. S-a admis, în schimb, că lucrarea are la bază legea orală care s-a transmis prin tradiţie împreună cu Pentateuhul spre lămurirea acestuia. Învăţaţii înşişi s-au slujit adeseori de textul lui Ezechiel în comentarea unor legi ale Pentateuhului. În fine, Cartea lui Ezechiel stă totuşi la originea unor legi, anume legile doliului, derivate din capitolul 24 (M.K. 15a-b; 27b).

Specialiştii din sec. al XIX-lea au dezbătut îndelung paternitatea şi unitatea cărţii, precum şi epoca redactării. Cele mai recente studii, care par să dea dreptate taberei conservatoare, confirmă informaţiile conţinute în text despre data şi locul proorocirilor lui Ezechiel, însă arată totodată că unele pasaje au fost alterate şi denaturate, devenind astfel oarecum confuze.

Cartea lui Ezechiel

1, 1-3, 21 Chemarea lui Ezechiel

3, 22-24, 27	Profeţii împotriva lui Iuda şi a Ierusalimului înainte de distrugerea oraşului
25, 1-32, 3	Proorociri despre pedepsirea celor şapte neamuri
33, 1-39, 29	Profeţii despre renaşterea lui Israel
40, 1-43, 12	Viziunea Templului reclădit
43, 13-46, 24	Restaurarea cultului
47, 1-47, 23	Râul de sfinţenie
48, 1-48, 35	Ţara Sfântă

EZRA

Preot, cărturar şi reformator religios care a jucat un rol esenţial în reconstruirea Templului şi care a adus înapoi la Ierusalim un grup de evrei eliberaţi din robia babiloniană în anul 458 î.e.n. Biblia îl descrie ca "un cărturar iscusit în Legea lui Moise" (Ezra 7, 6) şi ca un "preot-cărturar" care "învăţa poruncile şi legile Domnului cu privire la Israel" (Ezra 7, 11). După unii cercetători, el şi-ar fi început activitatea în al şaptelea an al domniei regelui persan Artaxerxe I (Ezra 7, 7). Se pare că Ezra a acţionat iniţial singur, fiind ulterior ajutat în opera lui de Neemia.

Deşi nu există un consens în privinţa lui Ezra printre exegeţii biblici (vezi Biblie), Hagada a impus o imagine a lui, aceea a unui preot cărturar, coborâtor dintr-unul din marii preoţi din vremea distrugerii Templului (586 î.e.n.). Când Ezra părăseşte Babilonul pentru se întoarce în Iudeea, regele îi îngăduie să accepte daruri pentru Templu, să numească judecători şi să predea învăţătura Torei. Curând după sosirea lui la Ierusalim, în timpul sărbătorii de Sucot, Ezra convoacă o Mare Adunare care, sub influenţa lui, decretează că bărbaţii însuraţi cu femei străine trebuie să se despartă de ele ca şi de copiii născuţi din aceste căsătorii.

Al doilea obiectiv al cărturarului a fost atins cu prilejul sărbătorii de Roş Haşana, când Ezra convoacă o adunare a poporului, le citeşte Tora până la amiază şi le cere să urmeze poruncile Legii. Oamenii îşi mărturisesc atunci păcatele, îşi iau angajamentul să respecte Tora şi să se despartă de nevestele străine.

Tradiţia rabinică îl apreciază în mod deosebit pe Ezra, considerându-l egalul lui Moise în ceea ce priveşte ştiinţa Torei (Sanh. 21b). În timpul exilului babilonian, evreii din Iudeea uitaseră înţelesul Torei, dar Ezra s-a priceput să-l reînvie în sufletele lor (Suc. 20a). El este întemeietorul Marii Adunări şi i se atribuie zece reguli printre care şi aceea a citirii Torei la slujba din după amiaza de Şabat şi la slujbele de dimineaţă, lunea şi joia. Tot el a instituit convocarea tribunalului în zilele de târg (Sanh. 43b). Potrivit învăţăturii rabinice, Ezra a transformat şi scrierea ebraică prin introducerea caracterelor pătrate aramaice (vezi Alfabet), în plus, el ar fi colaborat la codificarea Pentateuhului, insistând ca anumite cuvinte a căror grafie era ambiguă să fie vocalizate (A. R. N. 34). Iosefus Flavius susţine că Ezra a fost înmormântat la Ierusalim, dar după alte surse, mormântul lui s-ar afla pe Shatt el Arab, pe malurile Tigrului.

Cărţile lui Ezra şi Neemia

Ezra

1, 1-1, 11 Declaraţia lui Cirus şi prima repatriere din Babilon

2, 1-2, 70 Lista celor întorşi în Sion sub conducerea lui Zorobabel

3, 1-3, 13 Construirea altarului şi punerea temeliilor Templului

4, 1-4, 24 Tulburări provocate de “oamenii ţării” în timpul construcţiei

5, 1-6, 22 Încheierea construcţiei Templului după confirmarea autorizaţiei de către Darius

7, 1-7, 10 Spiţa lui Ezra şi venirea lui la Ierusalim

7, 11-7, 22 Scrisoarea lui Artaxerxe către Ezra

8, 1-8, 14 Lista tovarăşilor lui Ezra după familiile lor

8, 15-8, 30 Faptele leviţilor, preoţilor şi slujitorilor Templului

8, 31-8, 36 Drumul până la Ierusalim, aducerea de jertfe

9, 1-10, 44 Păcatele locuitorilor din Ierusalim, izgonirea nevestelor străine

Neemia

1, 1-2, 10 Neemia se preocupă de starea coreligionarilor săi aflaţi la Ierusalim şi Artaxerxe îi permite să meargă acolo

2, 11-2, 20 Neemia hotărăşte să reconstruiască zidul Ierusalimului

3, 1-4, 17 Construcţia zidului este tulburată de uneltirile popoarelor vecine

5, 1-5, 14 Slobozirea robilor evrei şi scăderea impozitelor

6, 1-7, 4 În ciuda piedicilor, Neemia isprăveşte construcţia zidului

7, 5-7, 72a Lista celor întorşi din robie sub conducerea lui Zorobabel (cf. Ezra 2)

7, 72-8, 12 Ezra citeşte poporului Tora în ziua de Roş Haşana

8, 13-8, 18 Sărbătoarea de Sucot

9, 1-9, 37 Despărţirea de străini şi mărturisirea păcatelor

9, 38-11, 2 Înnoirea legământului

11, 3-11, 36 Lista locuitorilor Ierusalimului

12, 1-12, 26 Lista preoţilor şi leviţilor care au mers la Ierusalim cu Zorobabel

12, 27-12, 43 Inaugurarea zidului Ierusalimului

12, 44-13, 13 Numirea dregătorilor Templului; a doua călătorie a lui Ezra la Ierusalim

13, 14-13, 31 Decretele lui Ezra cu privire la Şabat şi alungarea nevestelor străine

EZRA ŞI NEEMIA, CĂRŢILE LUI

Două cărţi din secţiunea hagiografică a Bibliei. Potrivit tradiţiei rabinice (B.B. 14b), acestea alcătuiau iniţial o singură carte intitulată "Ezra", scrisă de însuşi cărturarul Ezra şi completată de Neemia. Origen, unul dintre Părinţii Bisericii, şi după el Vulgata (versiunea latină a Bibliei) au împărţit cartea în două, intitulând-o pe cea de-a doua "Neemia". Erudiţii erau de părere că Ezra ar fi şi autorul Cronicilor, dar după unele studii moderne, cele trei cărţi ar fi de autori diferiţi. În Biblia ebraică, Ezra şi Neemia se situează după Cartea lui Daniel, deşi Talmudul (B.B. 14b) susţine că locul lor ar fi înainte de Cronici.

Ezra - Neemia este principala sursă de informaţii cu privire la epoca întoarcerii în Sion după exilul babilonian şi a reconstruirii Ierusalimului şi a Templului. Relatarea cărţii acoperă o perioadă de o sută de ani, de la decretul lui Cirus (538 î.e.n.) până la domnia lui Darius al II-lea (420 î.e.n.).

Cele două cărţi sunt o compilaţie din diferite surse şi documente. Unele părţi din Ezra (4, 8-6, 18; 7, 12-26) sunt în aramaică, limba utilizată în documentele oficiale şi în unele creaţii literare.

EZRAT NAŞIM

Lit. "curtea femeilor"

Spaţiu rezervat pentru rugăciunea femeilor. Iniţial, acest spaţiu se afla în partea de est a curţii celui de-al Doilea Templu şi consta dintr-o incintă pătrată, cu latura de 35 de coţi, fără acoperiş. În fiecare colţ, se găseau încăperi pătrate. Camera nazireilor era în colţul de sud-est, cea a leproşilor, la nord-vest. Toată curtea era înconjurată de o galerie unde femeile urcau în timpul ceremoniei de scoatere a apei, spre a se evita orice necuviinţă.

Secţiunea destinată femeilor nu pare să fi fost reluată în primele sinagogi nici în Ereţ Israel nici în diaspora. În cele mai vechi locaşuri de acest fel care s-au conservat nu există nici urmă de vreo aripă separată. În Evul Mediu, în schimb, este foarte clar că femeile erau izolate de bărbaţi la sinagogă. Uneori, ele şedeau într-o galerie, despărţită de restul sălii printr-o perdea; alteori, li se rezerva un sector aparte în sala de adunare. Sinagogile medievale târzii din sudul Franţei aveau un fel de pivniţă specială sub sala de adunare, de unde femeile ascultau rugăciunea printr-un grătar amplasat în plafon. În ţările musulmane, femeile stăteau adeseori în afara sălii de rugăciune şi slujba ajungea la ele prin ferestre. În sinagogile de lemn din Polonia, femeile se adunau într-o încăpere anexă la care aveau acces printr-o intrare separată.

Acolo unde spaţiile pentru femei şi bărbaţi erau la acelaşi nivel ori unde femeile aveau rezervat un balcon nu prea înalt, a fost nevoie de un perete despărţitor (mehiţa), făcut din lemn, metal sau pânză. Nu se cunosc dimensiunile originale ale mehiţei, dar mai multe responsa rabinice precizează înălţimea, lăţimea şi alte detalii tehnice.

Când mehiţa era de pânză, ea rămânea în general închisă pe toată durata slujbei. În sinagogile sefarde, mehiţa se trăgea ca o perdea atunci când se scoteau sulurile din chivot şi se citea Legea. Acest obicei este şi astăzi în vigoare în multe comunităţi sefarde; de multe ori, rabinul începe să vorbească de îndată ce se pun sulurile înapoi în chivot, în timp ce perdeaua este încă deschisă. Obiceiul de a deschide perdeaua s-a răspândit şi în unele cercuri aşchenaze. Uneori, mehiţa rămâne deschisă în timpul predicii pentru ca femeile să-l vadă pe rabin şi să-l poată înţelege mai bine.

Încă de la începuturile ei, în Germania secolului al XIX-lea, mişcarea reformată a eliminat mehiţa şi balconul separat şi i-a îndemnat pe credincioşi să stea la sinagogă împreună cu toată familia. Mişcarea conservatoare a evoluat în aceeaşi direcţie, dar mai lent, bărbaţii şi femeile fiind adeseori aşezaţi în aceeaşi sală şi la acelaşi nivel, dar în sectoare diferite.

FALK, IACOB IOSUA BEN ŢVI HIRSCH

(1680-1756)

Autoritate rabinică. Născut la Cracovia, se stabileşte după căsătorie la Lvov unde debutează promiţător în afaceri. În 1702, o nenorocire îi schimbă complet cursul vieţii: soţia, fiica şi soacra îi sunt ucise în explozia unui depozit de praf de puşcă. El însuşi scapă ca prin minune şi hotărăşte să se dedice în întregime studiului. În anii următori, slujeşte ca rabin în câteva târguri, pentru a reveni în 1727 la Lvov ca rabin al oraşului. Disensiunile din sânul comunităţii locale îl determină însă să părăsească postul. Ocupă în continuare posturi de rabin la Buczacz, Berlin, Metz şi, în sfârşit, la Frankfurt. Aici se situează în fruntea campaniei împotriva lui R. Ionatan Eybeschutz, unul din cei mai mari eruditi ai vremii, pe care R. Iacob Emden îl acuzase de adeziune la mişcarea falsului Mesia Sabatai Ţvi. Opera de căpetenie a lui Faalk este Pene Iehoşua (“Susţinerea lui Iosua”), în care apără punctul de vedere al lui Raşi împotriva obiecţiilor ridicate de Tosafot. Cartea, care se distinge prin comentariile sale incisive, a rămas până în ziua de azi o piatră de temelie a studiilor talmudice.

FAMILIE

Cartea Genezei, cu episoadele sale din viaţa patriarhilor, a nevestelor (vezi Matriarhe) şi a copiilor lor, fixează arhetipul imaginilor şi valorilor care vor sta la baza familiei evreieşti tradiţionale. Geneza descrie diferite familii cu problemele lor: neveste sterile şi rivalităţi între fraţi, care ameninţă permanent continuitatea neamului. Teren de confruntări spirituale, familiile sunt, în acelaşi timp, caracterizate prin raporturi strânse şi ambivalenţe adânci. Eroii biblici nu-şi pot afirma identitatea şi nu pot atinge gloria decât în sânul familiei, iar problemele lor au în esenţă un caracter domestic.

În Biblie, se conturează clar deosebirile de roluri dintre sexe. Dacă bărbaţii ocupă locul principal în domeniul politic, femeile se revanşează dominând scena vieţii private. Matriarhele nu sunt nici pe departe nişte creaturi docile, deplin supuse autorităţii conjugale: ele pretind (Gen. 30, 1), dau ordine (Gen. 16,2) şi chiar îşi păcălesc bărbatul (Gen. 27, 5-17), dar nu pentru a-şi impune propria dominaţie, ci pentru a-şi exercita rolul central în formarea neamului. Familiile biblice se luptă şi se împacă. Violenţa sentimentelor se traduce uneori în fapte, bune sau rele, de la caz la caz. Coeziunea familială se păstrează datorită conştiinţei unui destin istoric (Gen. 12, 7; 26, 2-4) şi graţie unor valori specifice, care se transmit de la o generaţie la alta. Familia biblică se numeşte bet av, “casa tatălui” (Gen. 2438; 46, 31). A întemeia o familie se spune “a clădi o casă” (Deut. 25, 10). Casa (bait) este o subdiviziune a

clanului sau a familiei în sens larg (mişpaha). Criteriile de apartenenţă familială sunt legăturile de sânge, legăturile legale ca în cazul căsătoriei sau, uneori, proximitatea geografică. Familia este de asemenea structura care permite executarea unor acte de justiţie, cum ar fi răzbunarea unei crime (vezi Sânge, Răzbunarea -lui).

Fiecare familie îşi are propriile ei tradiţii religioase şi propriile locuri de înmormântare (Gen. 23, 1-20). Dacă unul din membrii familiei sărăceşte şi este nevoit să-şi vândă pământul, ceilalţi au nu numai dreptul, ci şi datoria să-l răscumpere (Lev. 25, 25). Oricum, în anul jubileului, pământurile vândute sunt înapoiate familiilor cărora le-au aparţinut. Legea leviratului (Deut. 25, 5-10) ilustrează foarte bine puterea interdependenţei familiale: important este de a "ridica în Israel numele fratelui său [...] de a ridica din nou casa fratelui său" (Deut. 25, 7-9).

În Biblie, capul familiei este patriarhul care-şi exercită autoritatea asupra nevestei şi a copiilor. Nevasta are un statut însemnat în familie, dar inferior faţă de acela al bărbatului. Într-adevăr, acesta o poate sili să se supună unui test de fidelitate (Num. 5, 11-31), urmând ca ea să fie omorâtă dacă se dovedeşte vinovată. Femeile pot participa la sărbătorile religioase, beneficiază de dreptul de proprietate, inclusiv acela de a-şi înstrăina bunurile, chiar dacă sunt măritate, şi îşi moştenesc tatăl dacă acesta nu are fii (Num. 27, 1-11). Nevasta îşi urmează bărbatul în robie dacă acesta nu are alt mijloc de a-şi plăti datoriile (Ex. 21, 2-3). Legătura căsătoriei se desface prin moartea unuia din soţi sau prin divorţ, pe care, în epoca biblică, îl putea da numai bărbatul (Deut. 24, 1-4). Sterilitatea cuplului constituie motiv de divorţ, dar bărbatul poate să-şi lepede nevasta şi dacă "a descoperit ceva ruşinos în ea" (Deut. 24, 1; Ghit. 90a).

Rolul părinţilor reiese din numeroase pasaje presărate în tot cuprinsul Bibliei. În calitate de cap al familiei, tatăl are o autoritate cvasi-absolută asupra copiilor. Abraham este gata să-şi jertfească fiul, pe Isaac (Gen. 22); Iefte chiar îşi jertfeşte fiica (Jud. 11, 39); Iuda porunceşte ca nora lui, Tamar, să fie arsă de vie pentru vina de a fi încălcat legământul căsătoriei (Gen. 38, 24). Consideraţi proprietatea tatălui, copiii pot fi ridicaţi şi vânduţi ca robi în schimbul unei datorii neachitate (2 Regi 4, 1). Tatăl are dreptul să-şi vândă fiica în căsătorie (Ex. 21, 7-11), dar nu s-o prostitueze (Lev. 19, 29). De asemenea, el poate să anuleze legămintele fetei (Num. 30, 4-6), dar drepturile părinteşti încetează din momentul când fata împlineşte doisprezece ani şi jumătate, vârsta pubertăţii. A-şi lovi sau a-şi blestema părinţii se pedepseşte cu moartea (Ex. 21, 15-17). Fiul răzvrătit este supus lapidării (Deut. 21, 18-21). Deşi, potrivit Talmudului, aşa ceva nu s-a întâmplat niciodată, sancţiunea şi-a păstrat mult timp efectul disuasiv.

Femeia-mamă, deşi subordonată soţului, ocupă un loc de cinste în familie. Ea îşi iubeşte copiii (Gen. 25, 28) şi se implică direct în primul stadiu al educaţiei lor (Prov. 1, 8). Maternitatea este o binecuvântare, sterilitatea o nenorocire (Gen. 30, 23; 1 Sam. 1). Copiii, dar divin, asigură perenitatea numelui. O femeie fără copii poate recurge la serviciile altei femei pentru a căpăta urmaşi (Gen. 16, 1-2; 30, 3).

Modelul vieţii de familie evreieşti elaborat de Talmud a servit ca element de referinţă până în epoca modernă. Vârsta optimă pentru căsătorie este fixată la 18 ani (Avot 5, 21), deşi unii învăţaţi recomandă o vârstă mai fragedă (Kid. 29b). Celibatul, oricum rar întâlnit, nu este recomandat. Căsătoriile se aranjează de regulă prin înţelegeri între părinţi. Logodna (erusiri) este echivalentă sub aspect legal cu o căsătorie: ea nu poate fi ruptă decât prin divorţ, iar adulterul, considerat ca atare chiar şi în perioada logodnei, se pedepseşte cu moartea.

Nunta (nisuin) are loc, în general, la un an după logodnă în cazul tinerelor fete şi după 30 de zile, în cazul văduvelor. Anul de logodnă permite familiilor să pregătească nunta şi să aranjeze casa pentru tineri. Deşi poligamia este teoretic autorizată de Biblie, monogamia a fost decretată obligatorie la aşchenazi în anul 1000 de către Rabenu Gherşom Meor ha-Gola. Viaţa sexuală este supusă unor reglementări, iar aspectele ei rituale, desemnate prin expresia taharat ha-mişpaha ("puritatea familiei"), au o deosebită importanţă.

Divorţul, deşi îngăduit de Biblie (Deut. 24, 1-4), este dezaprobat de înţelepţi (Ghit. 90b), care precizează totuşi situaţiile în care bărbatul poate cere desfacerea căsătoriei. Aceasta devine valabilă atunci când soţul îi înmânează actul de divorţ (ghet) soţiei care însă nu poate proceda în acelaşi mod. Rar întâlnit în comunităţile evreieşti, divorţul a fost multă vreme considerat un stigmat.

Copiii sunt datori să-şi "cinstească" părinţii (Ex. 20, 12), să-i "respecte" (Lev. 19,3), pe scurt, să asculte de ei. Talmudul defineşte "cinstirea" drept obligaţia de a le asigura părinţilor mâncare, băutură, îmbrăcăminte şi mijloace de deplasare. Copiii respectuoşi nu se aşează pe scaunele părinţilor, nu-i întrerup când vorbesc şi nu-i contrazic. Prima obligaţie este importantă mai ales când părinţii îmbătrânesc şi au nevoie de aceste servicii. Porunca se adresează în special adulţilor, deşi tinerii nu sunt în nici un caz scutiţi, iar cei ce o îndeplinesc, asigurându-le părinţilor cele necesare, vor avea parte de viaţă lungă. Respectul, în schimb, este o datorie a copiilor la toate vârstele. Din vremuri străvechi şi până în epoca modernă, copiii evitau să şadă pe scaunele părinţilor. Talmudul acordă o mare importanţă cinstirii părinţilor: "Există în om trei elemente strâns legate între ele: Cel Sfânt, binecuvântat fie El, tatăl şi mama. Când oamenii cinstesc pe taţii şi pe mamele lor, cel Sfânt, binecuvântat fie El, spune: «îi socotesc [la fel de merituoşi] ca şi cum pe Mine M-ar cinsti în mijlocul lor»" (Kid. 30b).

Este de datoria tatălui să se ocupe de circumcizia fiului său, să-l răscumpere dacă este primul născut, să-l instruiască în Tora şi să-l înveţe o meserie. Prin tăierea împrejur şi prin răscumpărarea primului născut, tatăl îşi face fiul părtaş la legământul lui Abraham cu Dumnezeu şi-l iniţiază în memoria istorică a poporului evreu care începe o dată cu ieşirea din Egipt. Pentru copil, tatăl trebuie să fie un învăţător, care să asigure transmiterea valorilor evreieşti, şi un model de comportament moral.

Datoria de a da o meserie fiului are rostul de a-i asigura independenţa economică. Educaţia fiicelor cade în sarcina mamei şi cuprinde instruirea lor în normele de viaţă iudaică şi în atribuţiile casnice care-i revin femeii evreice.

Dintotdeauna, copiii sunt consideraţi o prelungire a existenţei părinţilor. Necazurile şi bucuriile, reuşitele şi eşecurile lor sunt resimţite ca atare. Copiii sunt sub presiunea speranţelor pe care şi le pun în ei părinţii: orice părinţi, într-adevăr, se aşteaptă ca fiul lor să ajungă învăţat.

Armonia căminului este idealul la care aspiră familiile evreieşti. Recomandările sunt foarte clare în acest sens: "Omul trebuie să cheltuiască sub posibilităţile lui pentru hrană, atât cât are posibilitate pentru haine şi peste posibilităţile lui pentru a-şi cinsti nevasta şi copiii deoarece aceştia depind de el" (Hul. 84b). Această armonie nu este numai rezultatul concesiilor reciproce, ci se bazează şi pe experienţa împărtăşită a celor sfinte. Riturile care punctează calendarul iudaic şi ciclul vieţii omeneşti consolidează unitatea familiei şi ridică realitatea profană la nivelul sacrului.

Portretul familiei evreieşti tradiţionale a devenit ceva mai puţin idilic în epoca modernă. Curentele care au modificat şi au perturbat structura familiei în societatea occidentală au influenţat considerabil şi familia evreiască. Principalii factori de schimbare sunt scăderea natalităţii, frecvenţa divorţurilor, căsătoriile mixte, celibatul autoimpus, homosexualitatea, alcoolismul, toxicomania, violenţa domestică, lipsa de locuinţe şi intrarea femeilor în câmpul muncii. Rezultatul este: un mare număr de femei care-şi conduc singure familia, luptând pentru a-şi câştiga independenţa materială; copii traumatizaţi de divorţul părinţilor; familii hibride, care necesită elaborarea unor noi relaţii între copii şi socri; familii ai căror membri sunt separaţi de mari distanţe geografice; căsnicii mixte ai căror copii sunt rareori crescuţi conform preceptelor iudaice. Această situaţie a determinat o reacţie din partea comunităţilor evreieşti care s-au mobilizat pentru a lupta împotriva dezagregării familiei, prin intermediul programelor educative şi al serviciilor sociale. În vederea consolidării familiei, unele cercuri ne ortodoxe îşi încurajează membrii să vină împreună la sinagogă şi să asiste la slujbe împreună, pe aceeaşi bancă. Pe de altă parte, la evreii originari din ţările musulmane, cultul familiei a rămas deosebit de intens: vârstnicii se bucură de un adânc respect şi există numeroase ocazii în care familia restrânsă sau lărgită se adună la un loc. Dacă unul din membrii familiei este bolnav sau lovit de vreo altă nenorocire, ceilalţi nu ezită să îşi ofere sprijinul. Căminul evreiesc rămâne un factor esenţial pentru perenitatea iudaismului: el asigură păstrarea conştiinţei şi a modului de viaţă evreieşti. (Vezi şi Tată, Cămin evreiesc, Mamă, Părinţi şi copii.)

FAMILIE, PURITATEA –EI

Ebr.: taharat ha-mişpaha

Ansamblu de legi care reglementează relaţiile sexuale dintre soţi. Acestea sunt interzise în timpul menstruaţiei şi încă şapte zile după aceea, denumite “zile curate”. În tot acest interval, cuplurile practicante se abţin de la orice atingere fizică şi evită să doarmă în acelaşi pat. La capătul acestei perioade de abstinenţă, femeia face o baie rituală (mikve) şi, în aceeaşi noapte, se împreunează cu bărbatul ei. Legile purităţii familiale se întemeiază pe versetul Lev. 20, 18: “Dacă un om se culcă cu o femeie care este la sorocul femeilor şi-i descoperă goliciunea, dacă-i descoperă scurgerea şi ea îşi descoperă scurgerea sângelui ei, amândoi să fie nimiciţi din mijlocul poporului lor.” Un tratat al Talmudului, Nidui (“necurăţie”, “izolare”), este dedicat în întregime purităţii conjugale.

În epoca modernă, s-a observat că fecunditatea femeilor este mai mare exact în perioada în care legea permite reluarea raporturilor sexuale. S-a sugerat, totodată, că această abstinenţă periodică este de natură să contribuie la consolidarea relaţiilor conjugale şi la revigorarea vieţii sexuale o dată cu reluarea contactelor în fiecare lună. Talmudul era deja conştient de acest aspect: “Bărbatul se obişnuieşte prea mult cu nevasta lui, se satură de ea, de aceea Tora îl opreşte să se apropie de ea [în fiecare lună], pentru ca el s-o iubească mereu ca în ziua nunţii” (Nid. 31b). Respectarea legilor purităţii constituia, conform tradiţiei, unul din fundamentele familiei evreieşti. În prezent însă, cei mai mulţi evrei nu ţin seama de aceste legi sau nici nu au habar de existenţa lor. Pentru evreii ortodocşi, în schimb, ele îşi păstrează acelaşi caracter fundamental. De altfel, autorităţile halahice nu au încetat niciodată să susţină obligativitatea şi însemnătatea lor. Totuşi, în ciuda indicaţiilor rabinice, legile purităţii au puţină trecere în afara comunităţilor foarte ortodoxe. În ceea ce-i priveşte pe evreii reformaţi, ei resping în totalitate normele halahice legate de puritatea familială.

FARISEI

Conducători spirituali ai poporului evreu în Ereţ Israel în epoca celui de-al Doilea Templu. Denumirea provine de la cuvântul ebraic peruşim (de la o rădăcină care semnifică “a fi separat”, “pus deoparte”); în greacă, pharisaioi. Acest partid era şi una din cele trei sau patru şcoli “filozofice” descrise de istoricul evreu Flavius Iosefus (celelalte fiind: saduceic, eseniană şi cea a facţiunii zeloţilor).

Se consideră că doctrina fariseilor a prins rădăcini în epoca lui Ezra şi Neemia (sec. al V-lea î.e.n.), care au instaurat un iudaism întemeiat pe Tora printre locuitorii evrei din Iudeea şi din întreg Imperiul persan. Instrumentul major al propagării mesajului religios evreiesc în popor pare să fi fost instituţia denumită “oamenii Marii Adunări”. Aceştia au fost mai întâi îndrumătorii poporului, comentând şi interpretând legea orală pentru uzul maselor, apoi păstrătorii obiceiurilor şi tradiţiilor acumulate de-a lungul timpului de către evreii din Ereţ Israel şi din diaspora.

Fariseii erau principalii lideri religioşi laici ai poporului. Rădăcinile lor populare sunt evidente, ţinând seama de vastul corp de legi pe care au reuşit să-l impună ca şi de grija faţă de popor care răzbate din Midraş şi din Hagada. În aceste două aspecte ale tradiţiei rabinice, fariseii apar în opoziţie cu saduceii care reprezentau o pătură subţire a populaţiei evreieşti, alcătuită din înalta aristocraţie şi din familiile marilor preoţi. Fariseii s-au afirmat cu precădere în timpul domniei lui Ioan Hirkanus (135-104 î.e.n.). În timpul Salomeei Alexandra (76-67 î.e.n.), influenţa lor a fost deosebit de puternică, datorită în special liderului lor, Şimon ben Şetah, care, după unii, ar fi fost fratele reginei.

După preluarea puterii de către romani (63 î.e.n.), fariseii s-au reîntors la rolul lor iniţial de interpreţi ai legii evreieşti şi de arbitri în conflictele interne ale comunităţii. Ei nu au renunţat totuşi la dreptul lor de a-şi exprima public opiniile şi de a interveni în problemele politice curente, cum o atestă poziţia anti-romană a conducătorilor lor în primele zile ale revoltei din 60-70 e.n. (vezi Gamaliel; Şimon ben Gamaliel I), ca şi în timpul revoltei lui Bar Kohba din 132-135 e.n.

Lumea fariseilor, spre deosebire de cea a saduceilor, s-a caracterizat prin activitatea academiilor religioase. Marile şcoli ale lui Hilel şi Şamai erau deja înfloritoare în sec. I. Î.e.n., iar oraşul Iavne se mândrea cu o ieşiva (academie de studii), cunoscută sub numele de Kerem be-Iavne, mult înainte de distrugerea Templului în 70 e.n. Acest oraş, cu academia sa, avea să joace un rol de bază, atunci când din iniţiativa înţeleptului fariseu R. Iohanan ben Zakai, a preluat funcţia de mare centru de studii şi, totodată, de centru rabinic al comunităţii, după distrugerea Ierusalimului. Acest nou bastion al fariseilor urma să devină încă şi mai important sub preşedinţia succesorului lui R. Iohanan, R. Gamaliel II.

În domeniul legislaţiei şi al practicii evreieşti, această academie de orientare fariseică a luat decizii fundamentale în multe probleme de mare însemnătate, cum ar fi calendarul evreiesc, formularea definitivă a principalei rugăciuni cotidiene (Amida) şi hotărârea de a prefera, în materie de drept, concluziile şcolii lui Hilel mai curând decât pe cele ale şcolii lui Şamai (vezi Bet Şamai şi Bet Hilel). Portretul fariseilor ca paznici seci şi pedanţi ai legii, aşa cum îi descrie Noul Testament, este dezminţit de vastul corpus al literaturii talmudice din care ne apar ca înţelepţi simpli în purtări, preocupaţi de obşte, încrezători în liberul arbitru omenesc, respectuoşi faţă de vârstnici şi angajaţi profund în ansamblul societăţii evreieşti. Flavius Iosefus ni-i zugrăveşte ca “extrem de influenţi printre locuitorii oraşelor” şi observă că marea preţuire de care se bucurau în rândul populaţiei se datora înaltelor idealuri care-i însufleţeau, vizibile atât în discursurile lor cât şi în modul lor de viaţă.

Talmudul menţionează numeroase deosebiri între saducei şi farisei în abordarea unor teme halahice. Printre acestea se numără fixarea datei pentru sărbătoarea Şavuot, conţinutul ceremoniei de Sucot care, potrivit ritului fariseic, includea şi vesela ceremonie a scoaterii apei, contestată de saducei, şi aspra pedepsire a martorilor mincinoşi, pare-se o excepţie de la obişnuita clemenţă judiciară a fariseilor. Existau între farisei şi saducei şi diferenţe radicale de credinţă, deoarece cei din urmă respingeau, de exemplu, credinţa în viaţa eternă, în înviere şi în Mesia, articole de crez fundamentale pentru farisei.

O dată cu distrugerea Templului, saduceii au dispărut total ca forţă în viaţa evreiască din Ereţ Israel, în vreme de fariseii au continuat să fie principalii ghizi spirituali ai evreilor timp de multe secole. Autoritatea lor a pus temeliile pe care se vor ridica mai târziu curentele dominante ale iudaismului.

FEINSTEIN, MOSHE

(1895-1986)

Autoritate rabinică, lider al mişcării ortodoxe din Statele Unite. Născut în Bielorusia, lângă Minsk, şi-a făcut studiile în ieşivot la Sluţk şi la Şklov. În 1921 devine rabin la Luban, lângă Minsk, unde rămâne până în 1937 când emigrează în Statele Unite. Se stabileşte la New York, fiind numit rector (roş ieşiva) al academiei talmudice Mesivtha Tifereth Jerusalem din Manhattan, funcţie pe care o va păstra până la moarte. Este autorul unor importante responsa, iar autoritatea verdictelor lui este recunoscută în ansamblul lumii evreieşti.

Aceste responsa, clasate în ordinea din Şulhan aruh, au apărut în perioada 1959-1985 sub forma unei culegeri în şapte volume, intitulată Igherot Moşe. Feinstein examinează aici, din perspectivă halahică, un mare număr de descoperiri sau practici medicale ca: avortul, controlul naşterilor, însămânţarea artificială şi transplanturile de organe. Alte verdicte ale sale au în vedere statutul personal în diferite domenii cum sunt: convertirea la iudaism, căsătoria, divorţul, văzute din unghiul declinului de viaţă religioasă din Europa şi din SUA. Feinstein a studiat şi statutul agunei (femeie al cărei soţ a dispărut fără urmă) în situaţiile speciale generate de Şoa şi de catastrofele aeriene. A fost ales în cele mai înalte funcţii ale iudaismului ortodox: preşedinte al Uniunii Rabinilor Ortodocşi şi al secţiunii americane a Consiliului înţelepţilor Torei al organizaţiei Agudat Israel.

FELAHI, vezi ETIOPIA, EVREI DIN.

FEMEIE

Rolul femeii în iudaism este influenţat de caracterul patriarhal al societăţii. Halaha (legea evreiască) a modelat atitudinea evreiască faţă de femei de o manieră ambivalentă, oscilând între stimă şi conservarea unor noţiuni stereotipe. În zilele noastre, îndeosebi în mediile neortodoxe, femeile au început să conteste tot mai energic atitudinea tradiţională.

I. Lumea biblică

Biblia conţine două relatări diferite despre crearea femeii. În cea dintâi (Gen. 1, 27), femeia este egală cu bărbatul şi amândoi sunt creaţi după chipul lui Dumnezeu. Amândoi primesc puterea de a stăpâni lumea animală şi sarcina de a se înmulţi, în cealaltă (Gen. 2, 21-25), femeia este creată dintr-o coastă a bărbatului, ca să-i fie de ajutor, iar el primeşte porunca să-şi părăsească părinţii şi să se

lipească de ea. Ambele versiuni sunt interpretate ca un îndemn la căsătoria între bărbat şi femeie cu scopul de a se înmulţi şi de a fi fericiţi împreună. Mai târziu, la alungarea din Eden (Gen. 3, 16), femeia va fi subordonată bărbatului ca pedeapsă pentru nesupunerea ei.

În vremurile străvechi, înconjurat de o societate intens patriarhală, iudaismul era la rândul său patriarhal. Cele două sexe aveau funcţii sociale diferite. Conform normelor biblice, clasa conducătoare a societăţii israelite (preoţii şi, cu câteva excepţii, regii) era alcătuită numai din bărbaţi. Rolul principal al femeii şi rostul existenţei ei constau în reproducere şi în îngrijirea casei. Pe măsură ce societatea israelită se structurează, femeia este tot mai mult izolată de treburile publice şi de orice formă de putere. Cu toate acestea, matriarhele joacă un rol important; la fel, şi alte femei ca Miriam, judecătoarea Debora, prezicătoarea Hulda, Rut, Iael, Estera şi, în sfârşit, Salomeea Alexandra, care conduce ţara în vremea Macabeilor.

Supusă legii biblice, femeia israelită se bucură de un statut mai bun decât femeile altor popoare vecine din acea vreme. Drepturile şi libertatea ei sunt apărate. De exemplu, bărbatul este dator să-şi întreţină în mod decent nevasta. Pe de altă parte, ea face parte întrucâtva din bunurile lui. În plus, deşi idealul era monogamia, legea biblică permite poligamia.

Conform opiniei generale, femeia era legată de cămin: ea aducea pe lume copii şi răspundea de viaţa familială. Eşet hail, lauda femeii cinstite (Prov. 31, 10-31), menţionează printre atribuţiile acesteia şi negoţul (vânzările şi cumpărările). Cu toate acestea, femeia este considerată inaptă din punct de vedere moral şi afectiv de a exercita puterea în societatea israelită.

II. Atitudinea rabinică

În timpul perioadei rabinice, femeia este adeseori apreciată şi protejată de legea religioasă, dar face şi obiectul unor judecăţi negative. În acelaşi timp, Talmudul arată că bărbatul rămâne neîmplinit fără femeie. Celibatarul este lipsit de binecuvântare şi de bucurie. De asemenea, soţul trebuie să-şi iubească soţia ca pe sine însuşi şi s-o respecte mai mult decât pe sine însuşi. Fiecare generaţie va fi salvată prin femeile sale drepte, afirmă rabinii, deşi tot ei zugrăvesc femeia ca uşuratică, lacomă, flecară şi sursă de ispite.

Totuşi, şi în această epocă, femeia supusă legii evreieşti, trăia mai bine decât femeile altor neamuri. Ea nu putea fi măritată fără să-şi dea consimţământul. Contractul de căsătorie (ketuba) era un document legal care apăra femeia şi-i asigura mijloacele de trai necesare în caz de divorţ. În plus, bărbatul nu avea dreptul să-şi neglijeze nevasta pe plan sexual.

Conform Halahei, femeia beneficiază de un statut juridic aparte, cu drepturi, obligaţii şi restricţii specifice. În ceea ce priveşte obligaţiile religioase, femeia era rânduită în aceeaşi categorie cu sclavii şi copiii, fiind considerată inaptă să depună mărturie şi să studieze Tora, şi obligată să se izoleze de bărbaţi la Templu şi la sinagogă. Din raţiuni biologice, o mare parte din timp, ea era considerată impură din punct de vedere ritual (vezi Nida). În casă şi în familie, în schimb, ea se bucura de respect, admiraţie şi autoritate. Femeia era chemată să îndeplinească trei porunci: să pună deoparte o bucată de aluat spre a fi oferită preoţilor ca hala; să aprindă lumânările de Şabat (hadlaka) şi să vegheze la respectarea legilor de puritate conjugală (nida). Conform Halahei, femeia este scutită de poruncile pozitive cu caracter particular. Ea nu este deci obligată să îndeplinească poruncile legate de un moment anume, de exemplu: să sune din şofar (cornul de berbec), să stea în suca, să poarte

veşminte rituale (talit, ţiţit) ori să spună rugăciunile obişnuite. Erau şi excepţii de la acest principiu: femeia trebuia să asiste la aprinderea lumânărilor de Hanuca şi la citirea Cărţii Esterei (Meghila) de Purim. Acest statut deosebit avea probabil rostul de a scuti femeia de la poruncile care ar fi sustras-o de la obligaţiile casnice. Astfel s-a ajuns la o atitudine ambiguă care transforma femeia într-o fiinţă inferioară pe plan ritual, şi totodată o idealiza, văzând în ea, cum s-a întâmplat în epoca biblică târzie, întruchiparea înţelepciunii sau o proiecţie a divinului, cum era socotită în Cabala medievală.

III. Lumea contemporană

Exceptarea de la anumite porunci suscită unele probleme în prezent, deoarece femeia tinde din ce în ce mai mult să îndeplinească normele iudaice cot la cot cu bărbatul. Într-adevăr, Halaha pare să indice că femeia poate să îndeplinească din proprie iniţiativă o miţva chiar dacă nu este obligată s-o facă. În mediile neortodoxe în special, unde principiile tradiţionale se respectă mai puţin, un număr tot mai mare de femei insistă să beneficieze de un statut religios egal cu al bărbaţilor. Societatea occidentală contemporană pune un accent deosebit asupra egalităţii sexelor şi socoteşte că până şi statutul "egal, dar aparte" acordat femeilor este în fond profund inegal. De aceea, se fac presiuni asupra comunităţii evreieşti să-şi reconsidere atitudinea faţă de femei.

Ortodoxia, în schimb, nu poate sau nu vrea să opereze nici o schimbare radicală. După cum explică una din autorităţile ei, Rabinul J. David Bleich, Halaha este un sistem închis, determinat de logica sa internă. Ea şi-a creat propriile sale valori ideale în privinţa femeii, pe care nu are nici un motiv să le schimbe de dragul altor valori provenite din lumea neevreilor. Cu toate acestea, chiar şi unele medii ortodoxe au sporit participarea femeilor la cult şi la studiu şi au modificat mehiţa, peretele despărţitor din sinagogă, pentru a evita izolarea femeilor. Unele comunităţi ortodoxe din Statele Unite au acceptat chiar şi cvorumuri (minian) de rugăciune alcătuite din femei care citesc împreună rugăciunile şi sunt chemate la Tora, dar nu împreună cu bărbaţii. Aceste schimbări se înscriu în limitele tradiţionale ale separării dintre sexe şi nu modifică fundamental Halaha ori ritualul. Nu se pune problema ca femeile să citească Tora ori să formeze cvorumul laolaltă cu bărbaţii şi, cu atât mai puţin să fie învestite ca rabini. În Israel însă, în ciuda obiecţiilor ridicate de ortodocşi, au fost admise şi femei ca membre în consiliile de învestire a rabinilor.

Mişcările neortodoxe s-au arătat mai deschise la noile curente şi la influenţa feminismului. La reformaţi, conservatori şi reconstrucţionişti, femeile şi-au consolidat poziţia în ritual. În Statele Unite, Hebrew Union College, aparţinând mişcării reformate, a învestit pentru prima dată o femeie rabin în 1972. La Reconstructionist Rabbinical College, încă de la înfiinţarea sa în 1967, femeile au fost admise să urmeze studii rabinice şi o pereche de rabini, soţ-soţie, funcţionează acolo din 1974. În 1983, Jewish Theological Seminary, de nuanţă conservatoare, a votat în favoarea accesului femeilor la studiile rabinice, dar adunarea cantorilor a refuzat să admită femei în rândurile sale. Toate cele trei mişcări neortodoxe permit femeilor să facă parte din minian, deşi conservatorii lasă această decizie la latitudinea comunităţilor. Europa a urmat treptat acest exemplu: în Marea Britanie, o femeie a fost pentru prima dată înălţată la rangul de rabin în 1985; a urmat Franţa, în 1990. Sub influenţa feminismului, unele curente neortodoxe au adus modificări liturghiei (de ex., definindu-l pe Dumnezeu în termeni mai curând neutri decât masculini sau pomenindu-le pe matriarhe alături de patriarhi). Deşi ortodocşii continuă să nu le admită în cultul regulat sinagogal, ceremoniile de bat miţva au căpătat o largă răspândire şi s-au instituit ritualuri speciale pentru primirea nou-născuţilor de sex feminin în sânul iudaismului.

FILACTERE, vezi TFILIN.

FILON DIN ALEXANDRIA

(circa 20 î.e.n. - 54 e.n.)

Filozof, reprezentant eminent al iudaismului elenistic şi îndeosebi al şcolii filozofice evreieşti din Alexandria din perioada numită de tranziţie dintre platonism şi neo-platonism. Filon (Philo Iudaeus), cum i se spunea în latină a lăsat în urmă o operă majoră, din care se distinge un comentariu asupra Torei care stă mărturie pentru exegeza biblică alexandrină şi constituie o sursă preţioasă pentru cunoaşterea iudaismului epocii sale. Scrierile sale atestă o gândire în care se operează o apropiere între concepţia platonică a universului şi conceptele biblice.

Nu există decât puţine informaţii referitoare la viaţa lui Filon: el aparţinea unei familii de notabili evrei din Alexandria, legată de curtea romană şi de dinastia lui Irod. Se ştie câte ceva despre fratele său, Alexandru, bancher bogat şi ofiţer de rang înalt, datorită scrierilor lui Flavius Iosefus, ca şi despre nepotul său, Tiberiu Iulius Alexandru, o personalitate istorică. Singura dată cunoscută cu privire la propria lui biografie este anul 40, când s-a aflat în fruntea unei delegaţii a comunităţii evreieşti înaintea împăratului roman Gaius Caligula, pentru a negocia suprimarea efigiilor imperiale din sinagogi şi statutul politic al evreilor. În cursul acestei misiuni, Caligula i-a dezvăluit proiectul său de a i se ridica chiar lui o statuie în Templul de la Ierusalim.

Opera sa, redactată într-o excelentă greacă, demonstrează o vastă erudiţie literară şi filozofică, clasică şi contemporană, ca şi o mare familiarizare cu retorica şi ştiinţele în general. Se poate stabili că a beneficiat de învăţământul şcolilor greceşti, dar rămâne nelămurită originea cunoştinţelor sale iudaice, nefiind atestată existenţa nici unei şcoli evreieşti în acea perioadă în diaspora. Cunoştinţele sale de limbă ebraică rămân ipotetice, dar posibile, ţinând seama de mediul familial, marcat de tradiţii evreieşti, în care a crescut. Pentateuhul îl cunoştea probabil prin intermediul Septuagintei şi de la slujbele sinagogale, unde omiletica exegetică era importantă. Se ştie că a luat parte, cel puţin o dată, la un pelerinaj la Ierusalim, unde s-ar fi putut de asemeni informa despre cultul practicat la Templu.

Lucrările lui Filon, deşi cunoscute sub titlul lor latinesc, au fost păstrate de Biserica Catolică în greaca lor originală; există şi câteva traduceri în limba armeană. Deşi scrierile sale sunt greu de clasificat, se pot opera câteva regrupări tematice. Se disting astfel, mai întâi, operele istorico-apologetice: In Flaccum, scriere contra guvernatorului Flaccus care a încurajat o revoltă împotriva evreilor din Alexandria în 38 e.n.; Legatio ad Caium, care relatează misiunea sa pe lângă Caligula; Apologia pro Iudaeis, “Apologia evreilor”, care cuprinde o notă despre esenieni, în sfârşit, De vita contemplativa şi De vita Mosis, o biografie a lui Moise care cuprinde informaţii despre terapeuţi.

Principalele sale lucrări filozofice sunt: Quod omnis probus liber sit, unde se reiau elemente privitoare la esenieni; De aeternitate mundi, De Providentia şi Alexander.

Dar cea mai mare parte a operei sale se compune din comentarii exegetice la Pentateuh, care constituie în acelaşi timp expuneri ale Legii: De opijicio mundi (“Despre crearea lumii”), De Abrahamo, De Iosepho (biografii ale patriarhilor), De Decalogo (“Despre Decalog”), De specialibus legibus (“Despre legi speciale”), De virtutibus, Depraemiis et poenis. Trebuie adăugate: Legum allegoriae, interpretări alegorice, care cuprind optsprezece tratate constituind pandantul a

şaptesprezece capitole din Geneza (De cherubim, De sacrificiis, Quod deterius, De posteritate Câini, De gigantibus, De ebrietate, De sobrietate, Quod Dens sit immutabilis, De plantatione, De confusione linguarum, De migratione Abrahami, Quis heres, De congressu, Dejuga, De mutatione nominum, De somniis) ca şi Quaestiones et solutiones in Genesim şi Quaestiones et solutiones in Exodum ("întrebări şi răspunsuri" privitoare la Geneză şi la Exod), care s-au conservat într-o traducere armeană.

Filon ni se dezvăluie ca o nepreţuită sursă de informaţii: cercetătorii pot afla din scrierile lui date inedite despre terapeuţi, acele comunităţi de asceţi, bărbaţi şi femei, care trăiau în regiunea Alexandriei, ca şi asupra esenienilor; alte informaţii luminează numeroase aspecte ale iudaismului dintr-o epocă altminteri rămasă într-un con de umbră. Expunerile sale asupra Legii permit de asemenea să se cunoască obiectele de cult, ceremoniile în uz ca şi celebrarea sărbătorilor evreieşti, descrisă în detaliu.

Contribuţia lui cea mai importantă rămâne desigur cea din domeniul filozofiei religiei. Filon consideră că adevărurile filozofice sunt inerente textului biblic. După el, interpretarea alegorică slujeşte de revelator, aşa cum o dovedeşte exegeza lui asupra primelor versete ale Genezei, care se bizuie pe teoria greacă a esenţelor şi a substanţelor prime. Personajele biblice şi patriarhii sunt încarnări ale virtuţilor morale şi trebuie înţelese ca alegorii umane; astfel Abraham reprezintă credinţa, Iacob, care a luptat cu îngerul este luptătorul — deci ascetul, Isaac al cărui nume semnifică "a râde", simbolizează bucuria, căci el e fiul făgăduinţei, prin care numai Dumnezeu putea să o facă pe Sara să nască; şi, dacă nimic nu e mai măreţ şi mai divin decât bucuria, Isaac este exemplul însuşi al naturii perfecte. Numeroase citate din filozofii greci atestă vastele sale cunoştinţe în domeniul clasic (gramatică, retorică, dialectică, fizică, geometrie etc). Făcând în foarte mare măsură apel la aritmetica simbolică, inspirată de pitagoreici, Filon ştie să combine platonismul cu stoicismul, fără a respinge totuşi aristotelismul, nici celelalte şcoli de gândire. Cu toate acestea, gândirea sa se afirmă mai ales în domeniul religios şi mistic. Dacă Dumnezeu este o entitate absolut transcendentă, a cărei înţelegere depăşeşte facultăţile umane, omul trebuie totuşi să aspire la cunoaşterea sa. Cuvântul lui Dumnezeu, semn al înţelepciunii, logos, deşi nu este identic cu Dumnezeu, nu poate fi nici separat de el. Dacă acesta este mijlocul prin care lumea s-a creat, el este şi o mediere între Dumnezeu şi om.

Logosul, la Filon, este o noţiune centrală, complexă, care îmbină noţiunea iudaică de cuvânt divin, incluzând înţelepciunea şi legea, cu conceptele greceşti ieşite din platonism şi din stoicism; el este uneori locul Ideilor arhetipale, modele ale lucrurilor create, dar poate fi şi imanent lumii, o legătură cu creaţia. Prin logos se răspândesc toate harurile asupra creaturilor, ca şi iluminarea sufletului. Reluând imaginea platonică, Filon distinge o lume materială, efemeră, şi o lume spirituală, eternă. Omul, creatură alcătuită din trup şi suflet, participă la ambele universuri. Depinde numai de el ca să tindă către înţelepciune prin mijlocirea filozofiei.

Interpret al Bibliei, Filon dezvăluie climatul intelectual care domnea printre evreii din Alexandria, caracterizat printr-o viziune a lumii impregnată de gândirea greacă, dar care nu reneagă totuşi iudaismul.

Metoda alegorică preconizată de şcolile greceşti a fost adoptată de evreii alexandrini încă înainte de Filon, cum o dovedeşte Epistola lui Aristeu. Alegoria era utilizată de apologetica evreiască pentru a explica pe înţelesul grecilor sensul unor precepte ale Halahei, precum legile alimentare, ale circumciziei sau ale Şabatului. Justificând interdicţia de a consuma păsări carnivore prin faptul că

acestea dau dovadă de violenţă şi explicând circumcizia ca o purificare a pasiunilor, alegoria punea în evidenţă un sens profund al acestor porunci, trimiţând la natură, la legile ascunse ale universului. Religia evreiască era astfel prezentată ca un simbol al esenţialului: cultul spiritual. Filon apăra totuşi şi sensul literal al preceptelor, avertizând împotriva pericolului de a neglija respectarea lor şi de a se mulţumi doar cu înţelegerea lor spirituală: numai prin îndeplinirea minuţioasă a poruncilor se poate accede la sensul lor ascuns.

Cu excepţia lui Iosefus, nici o sursă evreiască nu-l menţionează pe Filon, deşi putem regăsi urme ale influenţei sale în Midraş, aşa cum o atestă spusele lui R. Oşaia Raba în Gen. R. 1, 1, care pare să se refere la De opificio mundi. Se regăsesc urme şi în Midraş Tadşe din epoca medievală, dar prima menţionare a lui Filon de către un gânditor evreu îi aparţine lui Azaria de Rossi, erudit al Renaşterii, care, în al său Meor Enaim, ebraizează numele filozofului în "Iedidia". De fapt, influenţa lui Filon a fost mult mai importantă asupra creştinismului, în special asupra Părinţilor Bisericii ca de pildă asupra lui Clement din Alexandria, Origen, Ambrozie şi mulţi alţii. Ei au adoptat în mare măsură metoda sa alegorică şi numeroase concepte ale sale, interpretându-le într-un context diferit. Se regăsesc astfel în creştinism conceptele filoniene ale înţelepciunii, logosului şi credinţei.

FILOZOFIE

Etimologia greacă a cuvântului înseamnă "dragoste de înţelepciune". Pornind de la această axiomă, i se atribuie în mod obişnuit filozofiei două misiuni: cea dintâi constă într-o analiză care se bizuie pe aplicarea critică a inteligenţei raţionale şi a raţionamentului logic diferitelor subiecte pentru a ajunge la explicarea şi decodarea sensului conceptelor elementare în scopul evaluării părţii lor de adevăr. Cea de-a doua, sinteza, se preocupă de a descoperi răspunsuri la problemele metafizice pentru a lărgi câmpul de cunoaştere a realităţii.

În domeniul conceptual, suntem îndreptăţiţi să ne întrebăm asupra naturii raporturilor pe care iudaismul le întreţine cu filozofia şi asupra modului de a ne reprezenta existenţa unei filozofii iudaice. Dacă ar trebui să o definim, am putea descrie filozofia iudaică drept explicarea credinţelor şi practicilor iudaismului prin norme filozofice comune, subînţelegând prin aceasta că evreii participă la speculaţiile culturale din mediul lor. Filozofia iudaică poate fi abordată sub trei categorii: cea dintâi constă în interpretarea strictă a tradiţiei evreieşti, tratând subiecte ca alegerea lui Israel, Revelaţia, perenitatea Torei, profeţia, Mesia şi viaţa veşnică. A doua, priveşte filozofia religioasă care explorează elementele comune ale iudaismului, creştinismului şi islamului, precum existenţa lui Dumnezeu, atributele divine, creaţia, profeţia, sufletul uman şi principiile universale ale umanităţii. A treia, mai direct filozofică, examinează categoriile logicii, structura argumentelor sale, diviziunea dintre fiinţă şi natura alcătuirii universului. Aceste categorii conduc la o repartizare istorică în trei perioade: 1. aceea a dezvoltării filozofiei iudaice în comunităţile diasporei elenistice, respectiv între sec. al II-lea î.e.n. şi mijlocul sec. al V-lea e.n.; 2. aceea a înfloririi sale în ţările musulmane şi creştine medievale, între sec. X-XVI; 3. progresul ei modern, începând din sec. al XVIII-lea. Frontiera dintre filozofie şi teologie rămâne greu de identificat iar marile opere filozofice evreieşti tratează, în cea mai mare parte, probleme care ţin de teologie, chiar dacă abordările variază de la o epocă la alta. Dacă Filon din Alexandria a încercat să opereze o sinteză, din chiar sânul dublei sale culturi, între filozofia greacă şi iudaism, gândirea rabinică, în schimb, nu se preocupa de a ordona, nici chiar de a sistematiza; prevalau doar metodele de interpretare (vezi Hermeneutica). Totuşi, de-a lungul întregului Ev Mediu, gânditorii evrei au jucat un rol important de mediatori între marile curente

filozofice antice şi islamice, transmiţând în Occidentul creştin concepţiile născute în lumea musulmană orientală.

Gânditorii evrei medievali, fie că au fost influenţaţi de aristotelism, de neoplatonism sau de filozofia arabă, au depăşit domeniul gândirii elenistice, acordând o mare importanţă credinţei şi Revelaţiei. Ei recurgeau la raţiune în căutarea unor justificări solide pentru poziţiile tradiţionale ale iudaismului. În acest sens, operele lor aparţin mai mult câmpului teologic decât celui filozofic. Este cazul lui Saadia Gaon, Bahia ibn Pakuda, Iuda Halevi, Abraham ibn Daud, dar şi al lui Maimonide sau Hasdai Crescas.

Departe de aceste preocupări, putem găsi, încă din epoca Renaşterii, gânditori care s-au înscris în cugetarea epocii lor fără ca totuşi să se erijeze în teologi. Este cazul lui Iuda Abravanel a cărui operă dialogată, după modelul platonic, va exercita o influenţă considerabilă asupra contemporanilor săi. La Amsterdam, Manase ben Israel a deschis perspectiva intelectuală la capătul căreia filozofi ca Mersenne, Grotius sau Cudworth au putut gândi conceptele evreieşti în enunţuri filozofice. Contribuţia filozofilor de origine marană a fost considerabilă. Uriel da Costa şi Juan din Prado au ridicat probleme fundamentale, punând în discuţie ansamblul religiilor revelate. Formularea dată de ei unei noi forme de ideologie metafizică a constituit palierul conceptual care i-a permis lui Baruh Spinoza să acceadă la reprezentarea teoretică a unui univers natural areligios, întemeiat pe raţionalitatea ştiinţifică, explicând crearea cosmosului în termeni logici. Naturalismul său devine unul din fundamentele ideologice ale omului modern care va influenţa profund era Luminilor (vezi Haskala).

Epoca modernă atestă că gânditorii evrei ai lumii occidentale au ştiut, precum predecesorii lor medievali, să intre în raport direct cu filozofia dominantă a momentului, de această dată esenţialmente creştină şi puternic marcată de Reforma protestantă. Printre aceştia s-au distins gânditori ca Moses Mendelssohn, Nahman Krohmal, Samson Raphael Hirsch sau Hermann Cohen. Cu toate acestea, în multe privinţe este anevoios de stabilit dacă aportul lor, în calitate de gânditori evrei, tinde să favorizeze mai mult aspectul teologic decât pe acela al filozofiei pure. Pot fi situaţi în această continuitate gânditorii evrei ai sec. al XX-lea care, precum Abraham Joshua Heschel, Martin Buber, Leo Baeck, Emil Fackenheim sau Franz Rosenzweig, au apărat o perspectivă similară. Opera contemporană a lui Emmanuel Levinas care revendică un raport permanent între ordinea strict filozofică şi ordinea profetică prelungeşte în felul său această depăşire a cadrului filozofiei. Conceptul lui “altfel decât a fi”, elaborat de Levinas, constituie neîndoielnic cea mai cutezătoare tentativă de a gândi, în toate dimensiunile sale, alteritatea cu ajutorul raţiunii filozofice. Această demonstraţie poartă pecetea aportului primordial al profeţilor în genealogia raţionalismului occidental, în măsura în care ei au introdus, înaintea gânditorilor greci, recursul la deziluzionare.

Cu toate acestea, aportul universal al unor filozofi ca Henri Bergson, Vladimir Jankelevitch, Leon Brunschvicg, Aaron Gurwitsch, Adolphe Reinach, Simone Weil sau chiar Georg Simmel, Hanna Arendt, Ernst Cassirer şi Alexandre Koyre, pentru a nu cita decât câţiva, nu ar putea justifica o asemenea împărţire. Ar trebui deci făcută o distincţie în chiar interiorul categoriilor filozofiei, între gânditorii care, în sânul iudaismului, aspiră la o gândire filozofică mai mult sau mai puţin apropiată de reflecţia teologică, şi cei care nu revendică decât o abordare conceptuală, departe de orice definiţie spirituală.

FINKELSTEIN, LOUIS

(1895-1991)

Rabin, conducător al mişcării evreieşti conservatoare, preşedinte (1940-1951), apoi cancelar (1951-1972) al Seminarului Teologic Evreiesc (Jewish Theological Seminary) din Statele Unite. Născut la Cincinnati, Finkelstein a studiat la City College din New York, pentru a-şi lua apoi doctoratul la Universitatea Columbia (1918). În anul următor este învestit rabin la seminarul din New York unde va şi preda în continuare. Îmbinând îndatoririle de rabin cu cele de profesor, va ocupa curând un rang de frunte în ambele domenii. O parte din lucrările lui au ca obiect istoria socială şi religioasă a evreilor, în timp ce altele se concentrează asupra aspectelor conceptuale şi textuale ale literaturii rabinice. Finkelstein a publicat prima ediţie critică din Sifre la Deuteronom (1939) şi primele volume dintr-o ediţie critică şi comentată a Sifra. În lucrările lui asupra fariseilor, insistă asupra bazelor economice şi sociale ale mişcării. Studiile lui asupra textelor rabinice, deşi exhaustive, au iscat controverse în special datorită vechimii foarte mari pe care o atribuia multora dintre ele. Finkelstein a urmărit cum au evoluat de-a lungul timpului poziţiile teologice ale lui Şamai şi Hilel, demonstrând influenţa celor două şcoli asupra documentelor juridice şi literare ale iudaismului clasic.

În calitate de conducător al seminarului din New York, Finkelstein nu s-a mulţumit să continue politica religioasă şi activităţile predecesorilor săi, ci a pus accentul asupra importanţei contactelor cu comunităţile neevreieşti şi asupra aspectelor morale ale învăţăturii iudaice. Acesta este şi scopul pentru care a înfiinţat Institutul de Studii Religioase şi Sociale (Institute for Religious and Social Studies), care reuneşte teologi fără deosebire de rasă sau religie, precum şi eminenţi oameni de ştiinţă din diferite discipline, convocaţi aici pentru a reflecta asupra problemelor morale contemporane. Finkelstein a contribuit totodată în mare măsură la dezvoltarea programelor de radio şi televiziune ale seminarului, inclusiv la foarte apreciatul The Eternal Light (“Lumina veşnică”). Sub conducerea lui, mişcarea conservatoare a luat un puternic avânt şi o amploare considerabilă, devenind cel mai important grup religios organizat al iudaismului american.

FIU NEASCULTĂTOR

Ebr.: ben sorer u-more

Denumire dată de Biblie fiului care se revoltă împotriva autorităţii părinteşti: “Dacă un om are un fiu neascultător şi îndărătnic, care nu ascultă nici de glasul tatălui său, nici de glasul mamei lui şi nu-i ascultă nici după ce l-au pedepsit, tatăl şi mama lui să-l ia şi să-l ducă la bătrânii cetăţii şi la poarta locului în care locuieşte. Să spună bătrânilor cetăţii lui: «Iată fiul nostru este neascultător şi îndărătnic, nu ascultă de glasul nostru şi este lacom şi beţiv.» Şi toţi oamenii din cetate lui să-l ucidă cu pietre şi să moară.” (Deut. 21, 18-21). Talmudul precizează că termenul nu se referă decât la fii, nu şi la fiice, adăugând că valabilitatea legii se limitează la numai câteva luni după majoratul religios (13 ani şi o zi). De asemenea, ambii părinţi trebuie să fie în viaţă şi să nu fie surzi, muţi, orbi, şchiopi sau schilozi (Sanh. 8, 4).

Fiul rebel este adus la bet din (tribunalul rabinic) numai dacă a furat banii tatălui său ca să-şi cumpere o cantitate bine precizată de carne şi vin. Trebuie ca, în prealabil, fiul să fi fost găsit vinovat, biciuit şi somat de părinţii lui, în prezenţa a trei martori, să-şi îndrepte purtarea. Dacă nesocoteşte acest avertisment, el va fi judecat de un tribunal format din 23 de judecători şi, dacă se constată vinovăţia lui, va fi lapidat de cetăţenii oraşului până îşi dă duhul. Deoarece pedeapsa pare oarecum disproporţionată în raport cu fapta, înţelepţii arată că fiul neascultător este pedepsit nu pentru ceea

ce este, ci pentru ce ar putea deveni: dacă ar fi lăsat să fure de la tatăl lui, el ar irosi toată averea familiei, pentru ca mai apoi, mânat de pofta lui de bogăţie, să se facă tâlhar la drumul mare. În aceste condiţii, Legea cere: "Omorâţi-l mai bine nevinovat decât vinovat" (Sanh. 71a).

Această lege nu face parte din cele 613 porunci extrase din Pentateuh. Explicaţia acestei omisiuni se află în Talmud, care spune: "Nu au existat niciodată şi nici nu vor exista fii atât de încăpăţânaţi şi de nesupuşi. Şi atunci, ce nevoie mai este de legea aceasta? — Ca să fii răsplătit dacă studiezi" (Sanh. 71a). Rabinii au sugerat că scopul legii era de a transfera dreptul de a pedepsi un fiu de sub autoritatea tatălui sub cea a tribunalului.

FLACĂRA AMINTIRII

Ebr.: ner neşama sau ner zikaron

Candelă, lumânare sau orice altă lumină aprinsă în amintirea unei rude decedate. Tradiţia are la bază versetul biblic potrivit căruia "suflarea omului este o lumină a lui Dumnezeu" (Prov. 20, 27). Ea pare să fi apărut întâi în Germania medievală, răspândindu-se apoi cu repeziciune în toate celelalte comunităţi evreieşti (vezi şi Iarţait). Flacăra amintirii se aprinde în special cu trei prilejuri bine stabilite: în primele şapte zile de doliu (siva) la domiciliul familiei defunctului, la aniversarea morţii (iarţait) după calendarul evreiesc şi în ajun de Iom Kipur. Dat fiind că lumina (în idiş, iarţait- liht) trebuie să ardă continuu cel puţin 24 de ore, nu se folosesc lumânări obişnuite de ceară, ci lumânări speciale, aşezate în receptacule de sticlă sau metal. Astfel de nerot zikaron se aprind uneori şi cu ocazia sărbătorilor la care se citesc rugăciuni de pomenire (Izkor) la sinagogă.

În prezent, lămpile electrice se folosesc adeseori ca ner neşama în sinagogi şi în căminele de bătrâni şi se fac donaţii unor asociaţii specializate ca să spună, la data cuvenită, un Kadiş. În Israel, se aprind lumini de amintire şi de Iom ha-Şoa (Ziua Holocaustului) şi de Iom ha-Zikaron (Ziua comemorării celor căzuţi în lupta pentru independenţă).

FLACĂRA VEŞNICĂ

Ebr.: ner tamid

Flacără care arde în permanenţă, asociată cultului iudaic. Obiceiul îşi are originea în porunca biblică, adresată fiilor lui Israel, "să-ţi aducă pentru luminat ulei curat, stors din măsline, ca să ardă în candele necurmat" (Ex. 27, 20-21; Lev. 24, 2). În timpul rătăcirii în deşert, aceste lumini erau aprinse în menora, sfeşnicul aşezat în Sanctuar, în Cortul Întâlnirii. Aaron şi fiii lui răspundeau de întreţinerea luminii, "ca să ardă neîncetat de seara până dimineaţa în faţa Domnului" (Lev. 24, 3-4).

În amintirea menorei care ardea în Templul din Ierusalim, sinagogile aveau o nişă specială pentru flacăra veşnică, amplasată pe peretele de apus, opus chivotului. Ulterior, ner tamid a fost mutată lângă chivot, apoi suspendată de tavan, după cum se poate vedea şi în sinagogile contemporane.

Pe vremea când flacăra veşnică era o candelă cu ulei de măsline, donaţiile pentru întreţinerea ei erau un merit şi o cinste. Numele donatorilor erau menţionate în timpul rugăciunii Mi şe-berah, după citirea Torei, la slujbele din dimineaţa de Şabat. În sinagogile de lemn din Europa răsăriteană, flacăra era aşezată într-o nişă specială din piatră, pentru prevenirea incendiilor. În epoca modernă flacăra

veşnică este alimentată cu curent electric. Candelabrul şi lanţurile care-l susţin sunt adeseori confecţionate din metale preţioase.

FLEG, EDMOND

(1874-1963)

Pe numele său adevărat Edmond Flegenheimer, poet, eseist şi dramaturg, care tratează în operele sale principale despre iudaism şi despre poporul evreu. Născut la Geneva dintr-o familie de evrei asimilaţi, se stabileşte la Paris unde devine critic de teatru şi obţine un oarecare succes cu propriile sale piese. Dintre acestea se cuvin citate Mesajul (1904), Fiara (1910), Sâcâitorul (1913) şi adaptări după Iulius Cezar de Shakespeare (1938) şi Oedipul lui George Enescu (1936).

Identificarea lui profundă cu cauza iudaică îşi are originea în ecourile afacerii Dreyfus (1894-1906) şi în primele trei congrese sioniste din perioada 1897-1899. Puternic impresionat de activitatea autorului englez Israel Zangwill, un precursor al sionismului, Fleg ia hotărârea să urmeze acest exemplu şi să-şi dedice viaţa şi opera studiului istoriei şi gândirii iudaice. Conştient, din proprie experienţă, de pericolul inerent pe care-l reprezenta pentru evrei absorbirea culturii exterioare, simultan cu ignorarea iudaismului, Fleg se consacră demascării acestei primejdii pentru a-i convinge pe intelectualii evrei să rămână în sânul propriului popor. În timpul primului război mondial, se înrolează în Legiunea străină. Tot restul vieţii şi-l va petrece prezentând diversele aspecte ale iudaismului. Este, printre altele, autorul unei excelente introduceri în iudaism intitulată Antologie evreiască de la origini până în prezent (1921, 1961).

Operele lui Edmond Fleg se înscriu în trei genuri distincte: poezii religioase, biografii şi eseuri autobiografice sau dedicate unor teme evreieşti. Una dintre lucrările sale remarcabile, echivalent evreiesc al Legendei veacurilor de Victor Hugo, este un ciclu în patru părţi: Ascultă, Israel (1913-1921), Domnul este Dumnezeul nostru (1940), Domnul este unic (1945) şi Să iubeşti pe Domnul (1948), ale căror titluri, extrase din Deuteronom, alcătuiesc crezul iudaic, Şema. Reunit într-un singur volum în 1954, ciclul înfăţişează istoria evreilor de la facerea lumii la renaşterea Statului Israel. În stilul său liric, autorul pune accentul asupra misiunii lui Israel, asupra mesajului sau mesianic, dovedind o încredere absolută în omenire, în ciuda prigoanelor şi atrocităţilor de care aceasta se făcuse vinovată.

Pentru biografiile sale legendare, cum sunt Moise povestit de înţelepţi (1928) şi Solomon (1930), Fleg s-a inspirat din Midraş pe care-l cunoştea în special din traducerile germane. Ca un ecou al sentimentelor ambivalenţe încercate în copilărie, scrie volumul Isus, povestit de jidovul rătăcitor (1933), pentru care şi-a extras materiale din Biblia ebraică şi din literatura talmudică. Deşi Fleg nu-l prezintă pe Isus ca pe Mesia ori ca pe un zeu, cartea a suscitat controverse în rândul cititorilor evrei. Dintre eseurile lui, trebuie amintit cel intitulat De ce sunt evreu (1928), o subtilă analiză a procesului de transformare spirituală prin care trece un tânăr agnostic şi, totodată, o posibilă continuare a portretului realizat în Copilul profet (1926). Acest din urmă volum este povestea unui copil evreu complet străin de iudaism, care, respins de societatea creştină, are în întunericul unei biserici revelaţia unui Isus deopotrivă victimă şi prigonitor, şi care-şi regăseşte credinţa originară graţie unei perspective mesianice. Mesianismul este tema centrală în două dintre piesele lui Fleg: Casa bunului Dumnezeu (1920) şi Evreul şi papa (1925), cea din urmă bazată pe întâlnirea dintre Solomon Molho şi Papa Clement al VII-lea. Tema revine şi în alte scrieri ale autorului ca Palestina mea (1932) şi Noi ai

speranţei (1949) care, împreună cu De ce sunt evreu, alcătuiesc volumul Lumea care vine (1960). O saga a pionierilor sionişti este zugrăvită în Pământul locuit de Dumnezeu (1953) unde Fleg îşi exprimă speranţa într-o renaştere spirituală a lui Israel în statul nou constituit. Printre alte opere ale sale, se numără traducerea Hagadei de Pesah (1925), a povestirilor lui Şalom Alehem, a unor extrase din Călăuza rătăciţilor a lui Maimonide, precum şi din Zohar. A fost membru al Alianţei Israelite Universale şi a activat în cadrul secţiei franceze a Congresului evreiesc mondial. În 1952, ca semn de preţuire pentru întreaga sa operă, Statul Israel a botezat o pădure cu numele lui Edmond Fleg.

FRANJURI, vezi ŢIŢIT.

FRANKEL, ZACHARIAS

(1801-1875)

Rabin erudit şi personalitate de frunte a iudaismului german, fondatorul şcolii istorico-pozitiviste, cunoscută ulterior sub denumirea de iudaism conservator. Născut la Praga, primeşte o educaţie evreiască tradiţională; studiază apoi filozofia şi filologia la Budapesta. În 1836, devine rabin al Dresdei, iar în 1854, director al Seminarului Teologic Evreiesc din Breslau, post pe care-l va păstra până la moarte. Dintre lucrările lui ştiinţifice, se cuvin menţionate îndeosebi o introducere la Mişna (Darhe ha-Mişna, 1859) şi Ahavat Ţion (“Dragostea de Sion”, 1874-1875), un comentariu asupra unor capitole din Talmudul de la Ierusalim. Cea dintâi stârneşte aprinse controverse, în special în cercurile tradiţionaliste, prin abordarea sa istoricistă a Mişnei şi a Halahei. În acord cu ştiinţa modernă, autorul interpretează fiecare text dintr-o perspectivă istorică, evitând orice atitudine dogmatică asupra originii sinaitice a legii orale. În cadrul seminarului de la Breslau, Frankel pune bazele învăţământului rabinic modern, îmbinând analiza critică şi istorică, cultura generală şi respectarea atentă a normelor religioase. Ca şi filozofia lui Frankel, instituţia reprezintă o încercare de sinteză între ştiinţa modernă cu mijloacele sale erudite şi, pe de altă parte, credinţa şi obiceiurile evreieşti tradiţionale. În 1851, fondează Monatsschrift fur Geschichte und Wissenschaft des Judentums (“Revistă lunară de istoria şi ştiinţa evreilor”), principala publicaţie de erudiţie evreiască a epocii, care va apărea până în 1868.

Frankel se implică în disputele dintre neo-ortodoxie şi promotorii — radicali sau moderaţi — ai iudaismului reformat. La conferinţa rabinică de la Frankfurt din 1845, încearcă să-i convingă pe rabinii neortodocşi să militeze ferm pentru schimbările pe care le avansau. Frankel considera iudaismul post-biblic ca o prelungire organică a principiilor biblice, interpretate de autorităţile omeneşti. Dar conferinţa rabinică nu era dispusă să accepte restricţiile ce decurgeau din modul lui de abordare. Pe de altă parte, când se propune eliminarea ebraicii ca limbă liturgică, Frankel însuşi părăseşte sala în semn de protest, provocând scindarea grupului neortodox în două tabere, reformaţi şi istorico-pozitivişti. El însuşi se simţea divizat, neputând accepta dubla respingere a Halahei şi a componentei naţionale a iudaismului, preconizată de reformişti, dar nici opoziţia categorică a ortodocşilor faţă de cercetarea ştiinţifică şi faţă de orice schimbare, cât de mică, a ritualului. Frankel considera că Halaha trebuie să evolueze, spre a putea conserva iudaismul istoric, şi că poporul trebuie să joace un rol important în dezvoltarea Halahei, fără a trăda spiritul şi intenţia acesteia. Partizan fervent al stabilirii evreilor în Palestina, a fost unul din precursorii sionismului politic, a cărui doctrină a schiţat-o, mult înaintea lui Herzl, în eseurile sale.

FRANKISM

Sectă de orientare şabatianistă, formată de adepţii falsului Mesia, Iacob Frank. Ceilalţi şabatieni îi numeau "credincioşi" sau "zohariţi". Mulţi dintre ei s-au convertit formal la catolicism în 1759, dar au continuat să respecte, pe ascuns, o serie de norme iudaice. Iacob Frank (1726-1791), conducătorul mişcării, nu era un erudit. Era, în schimb, un personaj ambiţios şi carismatic, influenţat de şabatianism mai întâi în Podolia natală, apoi în Turcia unde a intrat în contact cu o altă sectă şabatianistă, aşa-numiţii dunme. Din această perioadă, Frank începe să se prezinte ca reincarnarea lui Şabatai Ţvi, falsul Mesia din sec. al XVII-lea, a cărui misiune se pretinde menit să o desăvârşească. Concepe o teologie cabalistică, amalgam de credinţe evreieşti şi creştine, care rămâne totuşi mai puţin elaborată decât cea a înaintaşului său, Şabatai. Potrivit sistemului său, destul de apropiat de teoria Treimii creştine, natura divină ar fi cunoscut trei incarnări separate: "Cel Dintâi", Şabatai Ţvi, "Domnul Sfânt", care era chiar el, şi "Doamna" sau "Fecioara", un Mesia feminin, combinaţie între Şehina şi Fecioara Maria.

"Domnul Sfânt" le pretindea adepţilor săi un devotament fără margini faţă de nihilismul religios. Adevăratul "credincios" trebuia să fie gata să "coboare în abis", ceea ce presupunea nu doar lepădarea de orice cod moral sau religios, ci şi practicarea unor rituri sexuale orgiastice (vezi Antinomianism). Participantul era ţinut să poarte "povara tăcerii" cu privire la aceste activităţi, altminteri "succesul" lor ar fi fost periclitat. În plus, trebuia să treacă de la o religie la alta, scopul ultim fiind dobândirea "cunoaşterii oculte". Convertirea la creştinism nu era decât un mijloc pentru atingerea acestui obiectiv.

Excomunicaţi la Brody în 1756, frankiştii obţin sprijinul episcopului catolic din Kamieniec-Podolski. Acesta pretinde ca rabinii autori ai afuriseniei să vină să apere Talmudul într-o dezbatere publică ce are loc în anul următor. În final, rabinii sunt declaraţi învinşi şi mii de exemplare ale Talmudului sunt confiscate şi arse. Doi ani mai târziu, în 1759, se organizează o nouă dezbatere, dar, de data aceasta, rabinii reuşesc să dejoace intrigile adversarilor lor. La scurt timp după aceea, frankiştii se convertesc în masă la catolicism. Frank se botează chiar de două ori, a doua oară obţinând favoarea de a fi botezat în catedrala din Varşovia. Cu timpul însă, clerul polonez se dumireşte că Treimea frankiştilor nu era aceeaşi cu cea creştină şi că ei continuau să-l considere pe conducătorul lor drept Mesia. Frank este arestat în 1760 şi îşi petrece următorii 13 ani în puşcărie. Cum şi Sabatai Ţvi trecuse printr-o experienţă similară, întemniţarea nu face decât să-i sporească aura mesianică în rândul adepţilor. După eliberare, petrece un timp la Brno, apoi la Offenbach, lângă Frankfurt, unde, în calitate de "Domn Sfânt", baronul von Frank, cum îşi zicea pe atunci, îşi reorganizează secta. După moartea lui, aceasta continuă să degenereze până în 1817, sub conducerea "Reginei", Eva-Emuna, sora lui Frank, pentru a dispărea apoi definitiv. Câţiva frankişti mai înstăriţi se căsătoresc cu doamne din aristocraţia poloneză, unul din descendenţii lor fiind poetul naţional al Poloniei, Adam Mickiewicz. Alţi membri ai sectei din Boemia şi din alte zone, se întorc la iudaism. Vezi şi Mişcări mesianice.

FRICA DE DUMNEZEU

Ebr.: irat Elohim; în literatura rabinică: irat ha-Şamaim, "frica de ceruri"

Atitudine de veneraţie şi respect faţă de Dumnezeu, stipulată printr-o poruncă pozitivă: "Să te temi de Domnul, Dumnezeul tău, şi să-L slujeşti" (Deut. 6, 13). Îndemnul revine, de altfel, în mai multe rânduri pe tot parcursul Bibliei. "Frica de Dumnezeu este începutul înţelepciunii", se arată în Proverbe (9, 10). Talmudul (B.B. 88a), la rândul său, declară, cu o expresie din Psalmi (15,2), că a te teme de Dumnezeu înseamnă a "spune adevărul din inimă". Conform unei interpretări din Sifra la

Lev. 19, 14, reluată mai târziu de Raşi, frica de Dumnezeu acţionează în special în ceea ce priveşte poruncile “cunoscute inimii”, de a căror încălcare nu ştie nimeni decât inima omului. Pe patul morţii, Raban Iohanan ben Zakai şi-a îndemnat elevii: “Să vă temeţi de ceruri tot atât cât vă temeţi de oamenii din carne şi sânge!” “Numai atât?”, s-au mirat discipolii. La care înţeleptul le-a răspuns: “Măcar de-aţi putea ajunge la asta” (Ber. 28b). În cea mai vestită maximă a lui, Antigonos din Sokho spunea că, slujindu-l pe Dumnezeu, omul trebuie să fie “ca un slujitor care nu urmăreşte să obţină nici o recompensă, ci frica de Dumnezeu să fie în voi toţi” (Avot 1, 3).

Frica de Dumnezeu ţine de liberul arbitru, de vreme ce nu poate fi stimulată prin presiuni sociale. În plus, înţelepţii au arătat că, deşi viaţa omului (avere sau sărăcie, sănătate sau boală, copii etc.) depinde, în principiu, de Providenţa divină, aceasta nu are puterea de a determina caracterul bun sau rău al omului, pe care individul şi-l alege singur. Într-adevăr, Talmudul spune: “Totul depinde de voia cerului, afară de frica de ceruri” (Ber. 33b). Pentru a ajunge să se teamă de ceruri, scrie Maimonide, omul trebuie să fie conştient de cât de mare şi de minunată este lumea creată de Domnul; el va cuprinde astfel, indirect, o părticică minusculă din înţelepciunea nesfârşită şi incomparabilă a lui Dumnezeu. Luând cunoştinţă de măreţia divină, omul va fi înfricoşat şi va înţelege că nu este el însuşi “decât o făptură nevolnică, măruntă şi obscură, care în puţina lui ştiinţă se confruntă cu Cel a cărui ştiinţă este desăvârşită” (Iov 36, 4; cf. M.T., Iesode ha-Tora). Vezi şi Iubirea de Dumnezeu.

FUNERALII, vezi ÎNMORMÂNTARE; SLUJBĂ FUNEBRĂ; ELOGIU FUNEBRU.

FURT

Potrivit cu versetul: “Nu veţi fura” (Lev. 19, 11), furtul este interzis. Versetul corespunzător din cele Zece Porunci (Ex. 20, 15) a fost interpretat în sensul unei interziceri nu a furtului, ci a răpirii unei persoane. Furtul implică o acţiune săvârşită pe ascuns, în care hoţul face tot ce poate ca să nu fie observat. Dimpotrivă, banditismul implică o confruntare directă între bandit şi victima sa. Hoţul prins trebuie să înapoieze, ca amendă, de două ori valoarea a ceea ce a furat. Dacă a furat o vită şi a vândut-o sau a tăiat-o, trebuie să înapoieze de patru sau cinci ori valoarea ei, după felul vitei furate. Hoţul care înapoiază voluntar obiectul furat nu este obligat să plătească amenda. Spre deosebire de hoţ, banditul prins trebuie să restituie obiectul, dar nu i se impune o amendă. Înţelepţii au explicat că raţiunea acestei diferenţe se bazează pe principiul potrivit căruia hoţul este mai rău decât banditul. Prin acţiunile sale, banditul arată că nu se teme de nimeni. În schimb, dacă hoţul îşi manifestă teama, din care motiv el evită confruntarea, el trebuie să arate cel puţin o teamă echivalentă faţă de Dumnezeu. În Mişne Tora a sa (Hilhot gheneva) Maimonide scrie: “Acela care fură ceva de valoarea unei monezi sau mai mare, încalcă o poruncă negativă [...]. N-are importanţă dacă fură de la un evreu sau de la un neevreu, de la un adult sau de la un minor [...]. Este interzis a fura pentru a glumi sau a fura cu intenţia de a restitui obiectul sau cu intenţia de a-l plăti”.

Potrivit legii biblice, acela care a furat şi care nu are mijloacele de a restitui ceea ce a furat (pe lângă amenda pe care o antrenează infracţiunea) poate fi vândut ca sclav pentru o perioadă de maximum 6 ani, pentru a plăti furtul. Totuşi, în asemenea împrejurări, o femeie nu poate fi vândută ca sclavă. Biblia mai declară că dacă cineva surprinde pe un hoţ în casa sa în timpul nopţii, el poate lua toate măsurile necesare, poate chiar să-l omoare spre a se apăra, presupunându-se că hoţul prins asupra faptului ar fi fost poate gata să ucidă spre a se apăra.

Halaha subliniază că ghenevat daat, “furtul mintal”, adică înşelăciunea, este considerat, de asemenea, un furt.

Este interzis a cumpăra obiecte furate, deoarece aceasta îl ajută pe hoţ în operaţiunile sale. Talmudul formulează această interdicţie într-un chip pitoresc: “Nu şoarecele este cel care fură, ci gaura”. Acela care cumpără, cu bună ştiinţă, obiecte furate trebuie să le înapoieze proprietarului legitim şi nu poate accepta o plată. Acela care cumpără din nebăgare de seamă obiecte furate trebuie să le restituie proprietarului lor, cu condiţia ca acesta să-i înapoieze banii cheltuiţi.

GAD, vezi TRIBURI, DOUĂSPRZECE.

GALUT

Termen ebraic utilizat în Biblie pentru a desemna exilul, captivitatea (2 Regi 25, 27; Ier. 29, 22; Ezec. 33, 21; Plâng. 1, 2); sinonim cu gola (2 Regi 24, 15-16; Ier. 24, 5; Est. 2, 6; 1 Cron. 5, 22). Ambii termeni se referă exclusiv la grupurile de evrei exilaţi în Babilon sau la ducerea lor în captivitate în acelaşi loc. În Biblie, galut nu este niciodată folosit în sens abstract ca exil generic, rătăcire, robie ori înstrăinare, cu atât mai puţin ca o condiţie obiectivă sau ca o stare de spirit. Asocierea cuvântului cu astfel de concepte a avut loc abia după distrugerea celui de-al Doilea Templu, în epoca talmudică. Treptat, gola a devenit sinonim cu grecescul diaspora (“răspândire”), desemnând orice loc din lume unde erau evrei, în afară de Ereţ Israel, indiferent cum ajunseseră acolo (R.H. 1, 4).

Noţiunea de exil, adică de evrei trăind în afara ţării, apare foarte devreme în Biblie. Şederea evreilor în Egipt, “casa robiei”, este subiectul principal în cea de-a doua carte a Pentateuhului. Exodul este unul din momentele-cheie în relaţia lui Israel cu Dumnezeu. Mai mult, în gândirea rabinică, robia egipteană a devenit însăşi paradigma noţiunii de galut. Cuvintele lui Dumnezeu către Abraham prevestesc deja exilul de care vor avea parte urmaşii patriarhului: “sământa ta va fi străină într-o ţară care nu va fi a ei” (Gen. 15, 13).

După încheierea “Legământului şi după ce au primit Tora, israeliţii au fost permanent îndemnaţi să respecte poruncile. Dacă împlinirea lor aducea după sine binecuvântarea lui Dumnezeu, încălcarea lor era aspru sancţionată, cea mai grea dintre pedepse fiind expulzarea din ţară, căci spune Deuteronomul (28, 64): “Domnul vă va împrăştia printre toate neamurile, de la un cap la altui al pământului.”

Dar exilul şi răspândirea nu sunt fenomene ireversibile, căci Dumnezeu îi făgăduieşte lui Israel că, de se va întoarce la el, “Domnul, Dumnezeul tău, va aduce înapoi pe robii tăi şi va avea milă de tine şi te va strânge iarăşi din mijlocul tuturor popoarelor (...) te va aduce în ţara pe care o stăpâneau părinţii tăi” (Deut. 30, 3-5).

Din perspectiva istorică a literaturii profetice, alungarea şi exilul sunt pedepse pentru păcatele lui Israel. O căinţă naţională poate să anuleze pedeapsa. Dar chiar dacă exilul are loc, aceasta nu înseamnă ruperea Legământului dintre Dumnezeu şi Israel. Relaţia cauzală dintre păcat şi expulzare este subliniată de Amos (3, 3 et infra; 6, 3-8). Osea care asistase la exilarea în Asiria a câtorva triburi din nord, menţionează şi el această relaţie (6, 7 et infra; 9, 3). Exilul era o realitate istorică şi pentru profeţii Mica şi Isaia care nu ezită să pună nenorocirea pe seama nelegiuirilor lui Israel (Isa. 5, 11-13; Mica 1, 5-7; 3, 9-12). Lui Ieremia (3, 19-20; 5, 19; 7, 9 et infra) nu-i rămâne decât să tragă concluziile din experienţa regatului din nord (Israel) şi să le aplice regatului din sud (Iuda). Totuşi, tocmai ţinând

seama de acest precedent, era în puterea regatului lui Iuda să evite catastrofa, crede Ieremia (25, 3-9; 36, 1-7), cu condiţia să se întoarcă la Dumnezeu.

Mai târziu, Ezechiel îi va încuraja pe exilaţii din Babilon: Dumnezeu nu-i părăsise şi putea încă să fie pentru ei, chiar departe de casă, un "mic sanctuar" (11, 16). Mai mult decât atât, cu ajutorul lui Dumnezeu, poporul evreu va renaşte şi moştenirea îi va fi înapoiată (11, 17-20; 37, 21 et infra). Profetul Obadia (v.20) foloseşte de două ori cuvântul galut, cu referire la exilaţii ce vor fi repatriaţi, în contextul izbăvirii naţionale făgăduite.

Învăţaţii Talmudului îi condamnă cu asprime pe exilaţii care au preferat să rămână în Babilon după ce edictul lui Cirus le îngăduise să se întoarcă în Ereţ Israel (Ioma 9b). Tot ei le poruncesc însă evreilor să se supună suveranului străin în măsura în care acesta se dovedea a fi om drept. Dumnezeu, spun rabinii, ar fi impus un triplu legământ între Israel şi celelalte neamuri ale lumii, în baza căruia "Israel nu va încerca să scape din galut prin forţa armelor şi nici nu se va răscula împotriva neamului care-i găzduieşte; neamurile, în schimb, nu vor promulga legi de asuprire a lui Israel" (Ket. 111a).

În terminologia rabinică, galut sfârşeşte prin a denumi tragica stare de exil şi alienare fizică şi psihologică în care s-au aflat evreii după 70 e.n. Rabinii făceau totuşi distincţie între diferitele ipostaze ale exilului. Era astfel mai puţin grav să trăieşti în ţara lui Israel sub ocupaţie străină decât să fii expulzat din Ereţ Israel, iar a trăi în diaspora era cu atât mai greu cu cât ţara respectivă era mai departe de Ereţ Israel. Conta, de asemenea, importanţa populaţiei evreieşti din ţara în cauză, ca şi a comunităţilor ce se aflau acolo.

În gândirea rabinică, exilul era considerat pedeapsa dreaptă şi implacabilă dictată de Providenţa divină împotriva lui Israel (Avot 5, 9; Sifre la Deut. 11, 17). Pedeapsa consta în lipsa căminului, confruntarea cu ostilitatea şi discriminarea, în fine, o înstrăinare care nu ocolea nici un domeniu. Dar exilul nu era o stare normală şi nu putea dura la nesfârşit. Prin conţinutul liturghiei şi prin normele halahice, rabinii au păstrat vie amintirea instituţiilor momentan dispărute şi speranţa că ele vor renaşte cândva. Într-un anume sens, se poate spune că ei nu au acceptat niciodată exilul. Cu toate că-l considerau o pedeapsă meritată, nu au încetat să pledeze cauza lui Israel în faţa lui Dumnezeu. Literatura midraşică ni-i înfăţişează adeseori pe patriarhi şi pe profeţi implorându-l pe Dumnezeu să curme suferinţele şi umilinţa exilului îndurate de popor. În acelaşi timp, rabinii îşi dădeau seama că ura faţă de evrei era o frână în calea asimilării şi, totodată, avea darul să consolideze conştiinţa identităţii evreieşti. Nu trebuia decât puţină toleranţă şi un mediu cât de cât luminat, pentru ca evreii să cedeze în faţa aculturaţiei. S-au născut astfel două atitudini talmudice diferite faţă de galut. După unii învăţaţi, "pecetea lui Haman" pe edictul care poruncea exterminarea lor din împărăţia Persiei i-a readus pe evrei la iudaism mai mult decât toate predicile profeţilor (Meg. 14a). Alţii, în schimb, credeau că "Dumnezeu i-a împrăştiat pe evrei printre neamuri ca să facă mulţi prozeliţi" (Pes. 87b).

Episodul şederii în Egipt a fost modelul care le-a oferit rabinilor o perspectivă foarte largă asupra exilului lui Israel. Într-adevăr, aşa cum în primul izbăvitor (Moise) îl vedeau pe Mântuitorul de pe urmă (Mesia din casa lui David) şi după cum prima eliberare o anunţa pe cea finală, tot astfel exilul egiptean era considerat arhetipul tuturor celor ce urmaseră şi aveau să mai urmeze. Nimic mai firesc deci decât să extindă asupra fiecărui nou galut făgăduiala pe care Dumnezeu i-o făcuse lui Iacob : "Nu te teme să te pogori în Egipt [...] Eu însumi mă voi pogorî cu tine în Egipt şi Eu însumi te voi scoate iarăşi de acolo" (Gen. 46, 3-4). Rabinii interpretau aceste versete în sens literal: Dumnezeu însuşi îşi însoţea poporul în exil. Astfel a luat naştere conceptul de Şehina be-galuta, "Prezenţa divină (este) în

exil” (Meg. 29a), care va fi amplu dezvoltat în Cabala. De aici, ideea că, deşi evreii îndură umilinţe în galut, Dumnezeu pogoară o dată cu poporul în exil, puterea lui fiind oarecum “diminuată”. Pe plan formal, înţelepţii se plângeau că Israel nu avea posibilitatea să îndeplinească poruncile (miţvot) legate de pământul strămoşilor săi şi de Templu, în aşa măsură încât socoteau că: “Orice evreu care trăieşte în afara lui Ereţ Israel este ca şi cum n-ar avea nici un Dumnezeu” (Ket. 110b ; vezi Tos. A.Z. 4, 5). În practică, doctrina mistică a lui Şehina be-galuta era consolidată de experienţa concretă a poporului: evlavia oamenilor se putea manifesta îndeplinind celelalte miţvot, studiind Tora cu ajutorul operelor furnizate de diferiţi comentatori şi codificatori, în sfârşit, rugându-se la sinagogă al cărei rol sporise considerabil.

În acelaşi timp, doctrina “Prezenţei divine în exil” poate fi interpretată şi ca făgăduiala unei creativităţi constante a poporului în materie de Tora. Sufletul şi intelectul evreilor răspundeau apropierii lui Dumnezeu, la fel cum studiul Torei atrage Prezenţa lui (Avot 3, 6). Studiul legii orale, care începea să se dezvolte în vremea celui de-al Doilea Templu, pentru a se amplifica mai târziu în Babilon, s-a continuat şi în celelalte exiluri. Astfel, exilul nu doar conserva ceea ce exista deja, ci era capabil să producă noi forme religioase şi culturale sub strălucirea lui Şehina be-galuta.

După distrugerea Primului Templu, profeţii încrezători i-au asigurat pe exilaţi că situaţia lor nu va dura la infinit. Anterior, când Dumnezeu îi dezvăluise lui Abraham că urmaşii lui vor fi înrobiţi şi asupriţi “într-o ţară care nu este a lor”, se precizase şi durata acestei robii: 400 de ani. Dar, pentru rabini, era profeţiilor trecuse. Deşi credeau nestrămutat în Izbăvirea lui Israel, nimeni nu putea să prevadă când se va produce evenimentul.

Denumirea de galut s-a aplicat tuturor comunităţilor în exil din toate epocile, fie că era vorba de Babilonia, de Spania sau de Polonia. În Babilon, exilarhul purta titlul de reş galuta (“conducător al captivităţii”) şi când erudiţia lui Rabenu Gherşom ben Iuda a străpuns tenebrele Evului Mediu germanic, faima lui a fost atât de mare încât oamenii l-au numit “Meor ha-Gola” (“Lumina exilului”) Dintre marii poeţi ai veacului de aur spaniol, Iuda Halevi a exprimat cel mai intens sentimentul de înstrăinare pe care-l resimţea poporul său. “Lung cât galutul” a devenit expresie curentă în idiş. La rândul lui, Levi Iţhak din Berdicev a dat o orientare hasidică noţiunii de Şehina be-galuta: “Aici, în exil, până şi Dumnezeu este exilat.” Începând din a doua jumătate a sec. al XIX-lea, înrăutăţirea situaţiei evreilor din toată Europa răsăriteană şi deşteptarea sentimentelor naţionale au contribuit la renaşterea speranţei unei adunări apropiate a exilaţilor (kibuţ galuiot). Socialistul german Moses Hess a fost unul din primii care au evaluat experienţa istorică şi lecţia galutului dintr-o perspectivă sionistă: “În exil, spunea el, poporul evreu nu se poate regenera” (Roma şi Ierusalimul, 1862). O dată cu proclamarea Statului Israel în 1948, s-a iscat o controversă persistentă cu privire la rolul sionismului în diaspora; s-a pus în special întrebarea dacă denumirea de galut mai putea fi aplicată unor comunităţi atât de puternice, libere şi pline de autoritate precum acelea care alcătuiesc actuala diaspora. Poziţia sionistă clasică a fost formulată de Haim Greenberg: “Orice loc unde evreii sunt o minoritate (adică în afara Israelului) este galut.” În Israel, diaspora evreiască este denumită, fără deosebire, gola, arţot ha-pezura (“ţări de răspândire”) şi tefuţot (“diaspora”). Între timp, cuvântul galut a căpătat o conotaţie peiorativă, iar adjectivul galuti a ajuns să desemneze o atitudine sau o mentalitate timorată, caracteristică ghetoului. Mult înainte de proclamarea Statului Israel, Şemariahu Levin, unul din conducătorii sionismului rus, a formulat un aforism care ilustrează perfect această nuanţă peiorativă: “Mai uşor scoţi un evreu din galut decât galutul din evreu.”

GAMALIEL

Dinastie rabinică

Gamaliel I, zis “cel Bătrân” (sec. I e.n.), preşedinte-patriarh (nasi) al Sanhedrinului, nepot al lui Hilel. Ca şi înaintaşii şi succesorii lui, poartă titlul onorific de “Raban” (“învăţătorul nostru”), în locul celui de “Rabi” (“Învăţătorul meu”), prin care erau desemnaţi de obicei înţelepţii Talmudului.

Este contemporan cu regele Agripa I care, ca şi soţia lui, îl consultă asupra problemelor halahice. Autoritate supremă în materie, emite decrete cu privire la zeciuieli şi la anul bisect, valabile pentru toate comunităţile din Ereţ Israel şi din diaspora (Sanh. 11b). Fixarea calendarului se număra printre prerogativele Sanhedrinului şi Gamaliel este autorul mai multor reguli (vezi Takana) referitoare la examinarea martorilor care au văzut luna nouă, procedură pe baza căreia adunarea stabilea începutul noii luni calendaristice.

Deciziile lui în ceea ce priveşte legea matrimonială sunt deosebit de importante (Ghit. 4, 2-3): în apărarea soţiilor, el îngrădeşte dreptul bărbaţilor de a divorţa (femeile nu aveau acest drept) şi ameliorează condiţia văduvelor aguna, limitând întrucâtva dovezile prin care acestea erau datoare să probeze moartea soţului (Iev. 16, 7).

Gamaliel I îşi demonstrează dragostea de oameni, evrei şi neevrei deopotrivă, susţinând că neamurile trebuie tratate la fel ca evreii în ceea ce priveşte milostenia, fie că este vorba de ajutor material, de vizitarea bolnavilor, de elogii funebre, de îngroparea morţilor sau de consolarea celor îndoliaţi. Atitudinea învăţatului era de altfel în spiritul Bibliei, potrivit căreia străinii nu trebuie împiedicaţi să adune spicele rămase în urma secerătorilor (Lev. 23, 22).

Se arată tolerant chiar şi faţă de secta proaspăt apărută a creştinilor, practicând o politică de aşteptare când Petru şi ceilalţi apostoli sunt aduşi în faţa Sanhedrinului. Noul Testament îl descrie drept “un învăţător al Legii, preţuit de tot norodul” (Fapte 5,34).

Nu i se atribuie nici un midraş şi nici o hagadă, dar se ştie că dădea sfaturi înţelepte discipolilor săi: “Găsiţi-vă un învăţător, eliberaţi-vă de îndoieli şi, când daţi zeciuiala, plătiţi corect” (Avot 1, 16).

Şimon ben Gamaliel I preia după părintele său funcţia de nasi al Sanhedrinului, pe care o deţine până la căderea Ierusalimului în 70 e.n. (Şab. 15a). Ca şi tatăl lui, dă decrete prin care comunităţile din Ereţ Israel şi din diaspora sunt informate despre intercalarea unei luni suplimentare în anii bisecţi şi despre obligaţiile lor cu privire la zeciuieli (Sanh. 11a).

Propriile lui maxime ni-l prezintă ca pe un om de mare modestie: “Mi-am petrecut toată viaţa printre înţelepţi şi nimic nu mi s-a părut mai binefăcător ca tăcerea. Esenţialul este practica, nu studiul. Cine vorbeşte prea mult împinge la păcat” (Avot 1, 17). Se spune despre el că, în extazul bucuriei cu care celebra sărbătoarea scoaterii apei, era în stare să jongleze cu opt torţe aprinse.

Iosefus vorbeşte în termeni foarte elogioşi despre rolul lui în răscoala împotriva Romei (66 e.n.). Şimon face parte din consiliul revoluţionar care organizează lupta contra romanilor. Când zeloţii încep să-şi pună în practică dictatura dezastruoasă asupra Ierusalimului, Şimon se ridică energic, chiar dacă zadarnic, împotriva lor.

Gamaliel al II-lea, născut pe la jumătatea sec. I e.n. şi mort înainte de 132 e.n., este unul din fiii lui Şimon ben Gamaliel I, pe care îl urmează în funcţia de nasi al Sanhedrinului. Conduce procesul de renaştere religioasă şi naţională după distrugerea Templului şi a Ierusalimului de către romani (70 e.n.), proces amorsat deja de Iohanan ben Zakai. Reuşeşte să menţină autoritatea Sanhedrinului şi a academiei de la Iavne, din care face un loc de adunare pentru o mare mulţime de studioşi. Sub autoritatea lui, această comunitate de învăţaţi, adeseori în contradicţie unii cu alţii, elaborează un corpus de norme teologice, juridice şi etice, de care Iuda ha-Nasi, nepotul lui, se va sluji la redactarea Mişnei. Părerile lui Gamaliel al II-lea sunt menţionate de circa 70 de ori în această culegere. Numai un om cu mare tărie de caracter, cu calităţi intelectuale deosebite şi cu un spirit profund religios, înclinat spre evlavie, putea să ducă la bun sfârşit asemenea sarcini. Drumul nu a fost însă lipsit de incidente. Într-un conflict cu Iosua ben Hanania, Gamaliel îşi depăşeşte autoritatea, umilindu-l pe bătrânul învăţat. Revoltat de purtarea preşedintelui său, Sanhedrinul îl destituie, dar ulterior revine şi îl reinstalează în funcţie. Totuşi, între Gamaliel şi tribunal relaţiile rămân încordate, fiecare încercând să-şi impună autoritatea asupra celuilalt. Gamaliel reuşeşte în cele din urmă să-şi adjudece drepturile de a stabili anii bisecţi şi de a învesti rabinii (Sanh. 1 la; T.I. Sanh. 1,19a).

Pe lângă funcţiile sale de preşedinte al tribunalului suprem şi al academiei, Gamaliel este de asemenea conducătorul şi purtătorul de cuvânt al evreilor. În această ultimă calitate, întreprinde multe şi primejdioase expediţii la Roma unde vine în contact cu autorităţile imperiului, mai ales cu împăratul Domiţian. Tradiţia relatează numeroase discuţii pe care Gamaliel le-ar fi purtat cu înalte personalităţi romane, “filozofi” şi eretici, cu privire la teologie, la Biblie şi la literatura rabinică.

Nu există domeniu al credinţei şi al vieţii evreieşti asupra căruia Gamaliel al II-lea să nu-şi fi pus pecetea. El a stabilit textul final al Amidei şi a impus recitarea ei obligatorie (Ber. 4,3; 28b); tot el i-a adăugat o binecuvântate, mai exact, un blestem împotriva ereticilor (minim). Adevărata ţintă a atacului o constituiau probabil iudeo-creştinii, cărora li se interzice să conducă slujbele publice şi chiar să ia parte la ele, şi alţi “duşmani ai poporului” ca apostaţii şi denunţătorii. Tot printr-o hotărâre a lui, rugăciunea de seară a devenit obligatorie. În plus, Gamaliel al II-lea s-a străduit să întărească respectarea sărbătorilor, să menţină în vigoare darurile şi zeciuielile datorate preoţilor şi leviţilor şi să impună legile purităţii rituale, a căror existenţă era legată la origine de cea a Templului de la Ierusalim. După unii autori, versiunea finală a canonului biblic ar putea fi de asemenea opera lui Gamaliel şi a Sanhedrinului de la Iavne.

Şimon ben Gamaliel al II-lea (sec. al II-lea e.n.), fiul lui Gamaliel al II-lea, preşedinte al Sanhedrinului pe care, o dată cu preluarea funcţiei, îl va transfera la Uşa (R.H. 32a). Opiniile lui sunt frecvent citate în textele tanaitice: în Mişna, este citat de 100 de ori, în 97 dintre cazuri, părerea lui având putere de normă (Ket. 78a-b). El face apel la învăţaţi să nu impună poporului obligaţii prea greu de suportat (A.Z. 36a) şi să respecte obiceiurile locale (Ket. 6,4a. e).

Din toate maximele lui răzbate un mesaj de pace. “Lumea se sprijină pe trei stâlpi: legea, adevărul şi pacea” (Avot 1, 18). “Legea trebuie să fie în slujba păcii: trebuie deci să preferăm medierea şi nu sentinţele apodictice” (Sanh. 5b). Pacea, spunea el, începe în familie şi se extinde peste tot poporul.

GAN EDEN, vezi EDEN, GRĂDINA -ULUI.

GAON

Pl. gheonim

Titlu onorific, purtat de preşedinţii academiilor babiloniene din Sura şi Pumbedita în epoca post-talmudică, din sec. al VI-lea până în sec. al XI-lea, aluzie la versetul biblic: “Căci Domnul aşează iarăşi slava (gaon) lui Iacob” (Naum 2,3). Funcţia conferea o putere şi o autoritate net superioare celor de care beneficiau preşedinţii de academii ai epocii talmudice.

Influenţa gheonimilor se întinde mult dincolo de hotarele Babiloniei, pe atunci principalul focar religios şi cultural din diaspora, contribuind esenţial la păstrarea unităţii poporului evreu în ciuda risipirii sale geografice. Din Egipt şi din nordul Africii, din Spania creştină şi musulmană, academiile primeau o sumedenie de întrebări cu privire la toate aspectele iudaismului şi gheonimii erau singurii autorizaţi să le răspundă.

Aceste responsa sunt un izvor documentar inestimabil pentru cunoaşterea istoriei religioase, economice şi sociale a epocii. Descoperirea Genizei din Cairo, care adăpostea numeroase asemenea răspunsuri ale gheonimilor, a sporit considerabil acest corpus.

Autoritatea incontestabilă de care se bucurau gheonimii este ilustrată de altfel şi de formula stereotipă care încheia răspunsurile: “Aceasta este legea şi este oprit să te abaţi de la ea la dreapta ori la stânga.” În Babilonia însăşi, autoritatea gheonimilor era întărită de recunoaşterea lor semioficială de către califat. Gheonimii erau numiţi de către exilarh, conducătorul comunităţii evreieşti, dar funcţia era practic ereditară, fiind considerată apanajul exclusiv al unui număr restrâns de familii. La Sura, de exemplu, timp de două secole, toţi gheonimii au provenit din numai trei familii.

Gaonul primea un salariu fix, plus o parte din darurile trimise academiilor de diferite persoane particulare, uneori de la mare depărtare. Din considerente administrative şi fiscale, comunitatea din Babilonia era împărţită în trei districte: două sub jurisdicţia gaonului şi unul sub aceea a exilarhului. Gaonul şi exilarhul erau singurii abilitaţi să numească judecători şi funcţionari municipali în districtele lor respective. Judecătorii aveau dreptul să pedepsească abaterile de la codul halahic prin biciuirea vinovaţilor sau prin excomunicare.

Instalarea gheonimilor se făcea cu mare pompă. Gaonul se remarca în primul rând prin cunoştinţele lui, fiind net superior exilarhului sub acest aspect. Drept urmare, deciziile luate de tribunalul exilarhului nu erau valabile fără aprobarea gaonului, de unde şi tensiunile dintre cele două instituţii, exemplul cel mai cunoscut fiind conflictul dintre Saadia Gaon şi exilarhul David ben Zakai, care l-a demis temporar pe cel dintâi din funcţia de gaon al academiei din Sura. În replică, Saadia l-a destituit şi el pe exilarh, fiind nevoit să se refugieze în clandestinitate până când şi-a reprimit postul, scurt timp după aceea.

Numit în 928, Saadia Gaon, filozof, specialist în Halaha şi exegeză biblică, a fost cea mai proeminentă figură a gaonatului din Sura. După moartea lui, academia se stinge pentru a renaşte, după 45 de ani, sub îndrumarea lui Samuel ben Hofni (1003-1013).

Academia din Pumbedita cunoaşte apogeul sub Şerira Gaon (968-998) şi a fiului său, Hai Gaon. Autor al unei scrisori care constituie singurul document istoric cu privire la perioada gheonimilor, Şerira reface prestigiul centrului babilonian care începea să-şi piardă din autoritate o dată cu ascensiunea comunităţilor din Occident. Sub gaonatul lui Hai, Pumbedita îşi păstrează poziţia de principal centru de învăţătură al lumii evreieşti. După moartea lui, cele două academii, mutate între timp la Bagdad,

fuzionează şi supravieţuiesc încă 150 de ani. Un gaonat separat se dezvoltă şi în Ereţ Israel de la sfârşitul sec. al IX-lea până în 1109. Nivelul său ştiinţific rămâne însă inferior celui babilonian, meritul său principal fiind acela de a fi perpetuat tradiţia academică în ţară într-un context politic dificil.

Opera gheonimilor reprezintă o contribuţie durabilă la dezvoltarea literaturii talmudice; sub îndrumarea şi în vremea lor, Talmudul dobândeşte un loc central în viaţa poporului evreu. În această privinţă, gheonimii din Sura îi eclipsează categoric, cu puţine excepţii, pe colegii lor din Pumbedita, pe care îi întrec de altfel şi cantitativ, redactând de patru ori mai multe responsa. În aceste răspunsuri, gheonimii lămuresc multe pasaje din Talmud, valorificând în scris o tradiţie talmudică orală ce data din vremea predecesorilor lor, savoraimii. De asemenea, trebuie semnalată activitatea de pionierat a gheonimilor în domeniul codificării Halahei. Într-adevăr, dat fiind stilul în general discursiv al Talmudului, ar trebui parcurse mii de pagini până să găseşti norma halahică relevantă asupra unei probleme sau alteia. Deschizătoare de drumuri în direcţia codificării este lucrarea Hala-hot ghedolot (cca. 757-761), aparţinând lui Rabi Iehudai, gaonul din Sura, pe care o completează ulterior R. Şimon Caiara. Prin structura lor logică şi sistematică, operele lui Saadia, unde problemele apar ordonate pe teme specifice, constituie adevărate modele ale genului. Hai Gaon se va inspira din aceste culegeri în redactarea propriilor sale compilaţii.

Gheonimii fac operă de pionierat şi în domeniul liturgic. Gaonul Rav Amram din Sura (853-856) alcătuieşte primul ritual complet de rugăciuni (vezi Rugăciuni, Carte de), completând textul rugăciunilor cu valoroase adnotări halahice. Saadia compilează şi el un ritual similar, inspirat din practica liturgică a evreilor din Egipt.

Titlul de gaon a fost reluat ulterior în diferite epoci şi locuri pentru a desemna un învăţat cu merite excepţionale; marele erudit şi lider spiritual al Europei orientale, Elia ben Solomon Zalman (1720-1797), este cunoscut sub titulatura de “gaonul din Vilnius”.

GARIZIM, MUNTELE

Ebr.: Gherizim

Munte biblic, situat în teritoriul tribului lui Efraim, faţă în faţă cu Muntele Ebal la nord. Între Garizim (în arabă, Djebel al-Tur), cu altitudinea de 881 metri, şi Ebal, de 940 metri, se află oraşul Sihem (Nablus).

În Biblie, israeliţii au primit porunca de a organiza o ceremonie după ce pătrund în ţara Făgăduinţei; la aceasta urma să ia parte tot poporul şi anume: unele triburi urmau să se adune pe Muntele Garizim şi să invoce binecuvântarea Domnului asupra celor ce-i îndeplineau poruncile, în timp ce alte tribun, aşezate pe Muntele Ebal, urmau să arunce blesteme asupra celor care le nesocoteau (Deut. 11, 29 et infra). Desfăşurarea ceremoniei este relatată în Cartea lui Iosua (8, 30 et infra).

Muntele Garizim este locul cel mai sfânt al samaritenilor. Ei socotesc că acesta, şi nu Ierusalimul, este locul ales de Dumnezeu drept locuinţă pentru Numele lui (Deut. 12,11; 14,23 etc.) şi-i spun “muntele ales” — unul din cele treisprezece nume samaritene ale muntelui. Iosefus consemnează că Alexandru cel Mare le-a permis samaritenilor să ridice un templu pe această culme (Ant. 11, 310-311), dar mulţi istorici consideră că povestirea lui se referă la evenimente mai vechi din vremea lui Neemia (Neem. 13). După tradiţia samariteană, majoritatea episoadelor biblice din viaţa patriarhilor au ca scenă de desfăşurare diferite locuri de pe Muntele Garizim.

Samaritenii se întorc cu faţa către Muntele Garizim când se roagă. Comunitatea lor, care în prezent nu depăşeşte câteva sute de persoane, sărbătoreşte toate marile evenimente religioase, — ceremonii liturgice, sărbători de pelerinaj şi jertfa mielului pascal —, pe acest munte. Toată comunitatea rămâne pe munte începând din 10 Nisan până la sfârşitul sărbătorii de Pesah. Pe Muntele Garizim s-au păstrat ruinele unor construcţii pe care samaritenii le consideră sfinte: Khirbat al-Luza; al-Sakhra — Stânca; locul celor Douăsprezece Pietre; un altar a fost de asemenea descoperit pe Muntele Ebal.

GEIGER, ABRAHAM

(1810-1874)

Teolog şi rabin, principal promotor al reformei iudaismului care are loc în Germania în sec. al XIX-lea. Născut la Frankfurt, Geiger primeşte o educaţie evreiască tradiţională şi studiază la universitatea din Bonn în aceeaşi perioadă cu cel ce avea să devină adversarul lui ideologic cel mai virulent, Samson Raphael Hirsch. La Wiesbaden, unde funcţionează ca rabin din 1832 până în 1838, introduce diferite reforme liturgice şi organizează prima conferinţă (sau sinod) a rabinilor reformaţi din Germania. Abia la Breslau însă, unde petrece următorii 25 de ani, ia cu adevărat conducerea taberei reformiste. Partizan al unei religii complet desprinse de naţionalism, Geiger proclamă “misiunea universală” a iudaismului, calificând circumcizia drept un “rit barbar şi sângeros”. Ritualul de rugăciune pe care-l publică în 1854 suprimă orice referire la îngeri, la învierea morţilor, ca şi toate rugăciunile pentru adunarea exilaţilor, întoarcerea la Sion şi reconstruirea Templului, idealuri pe care le consideră desuete şi în contradicţie cu spiritul vremii. Pe de altă parte, el introduce în slujbă coruri şi predici în limba locală (germană). Geiger petrece în continuare câţiva ani ca rabin la Frankfurt (1863-1870), apoi se instalează la Berlin unde, în 1878, devine directorul proaspăt inauguratei Hochschule fur die Wissenschaft des Judentums (vezi Rabinice, Seminarii).

În viziunea lui, reforma iudaismului trebuia să se desfăşoare progresiv în interiorul structurilor comunitare existente. Spre a-şi justifica doctrina şi programul de reformă, Geiger recurge la o serie de studii erudite din domeniul “ştiinţei iudaismului” (Wissenschaft des Judentums). Lucrările lui abordează o mare diversitate de subiecte, de la exegeza biblică şi istoria celui de-al Doilea Templu şi a iudaismului, până la traduceri de poezie ebraică din Spania medievală. Deşi păstrează ebraica pentru nevoile cultului şi se consideră fidel tradiţiei biblico-talmudice, Geiger contestă originea divină a Pentateuhului şi manifestă rezerve faţă de o serie de practici consacrate care, în opinia lui, nu mai erau obligatorii pentru evrei. Cedând spiritului de moderaţie care caracteriza la acea vreme iudaismul neortodox german, revine cu timpul asupra unora din poziţiile sale cele mai radicale, reintroducând câteva din rugăciunile şi practicile pentru a căror eliminare militase anterior. Prin intermediul unor concepte ca “revelaţia progresivă” şi “misiunea universală” a iudaismului, ca şi prin reformele lui rituale şi liturgice, Geiger va exercita o mare influenţă asupra multor rabini şi predicatori americani, originari din Europa centrală.

GENEZA

Prima carte a Bibliei şi a Pentateuhului. Denumirea sa ebraică, după primele cuvinte ale cărţii, este Be-reşit (“La început”). Tradiţia o mai numeşte şi Sefer maase be-reşit sau Sefer beriat ha-olam (“Cartea Creaţiei Lumii”). Numele de “Geneza” provine din versiunea greacă a Bibliei (Septuaginta) şi

anume din versetul Gen. 2, 4: “Iată obârşia (genesis) cerului şi a pământului.” Urmând modelul Vulgatei latine, Bibliile ebraice tipărite împart

Cartea Genezei în 50 de capitole şi 1534 de versete. Ciclul anual de citire a Torei, cel babilonian, adoptat în prezent de toate comunităţile evreieşti, împarte cartea în 12 pericope (sedarot) săptămânale, în vreme ce ciclul trianual palestinian, în vigoare în timpul celui de-al Doilea Templu, o diviza în 43 de capitole.

Cartea Genezei se compune din trei secţiuni: 1. istoria originii universului şi a speciei umane, care este totodată istoria relaţiei lui Dumnezeu cu universul şi cu omul (capitolele 1-11); 2. istoria patriarhilor Abraham, Isaac şi Iacov (12-36); şi 3. povestea lui Iosif (37-50). Principalele învăţături religioase ale cărţii se referă la: unicitatea lui Dumnezeu; originea divină a universului şi a omului; superioritatea omului faţă de celelalte creaturi; originea răului; legea morală, emanaţie a Dumnezeului unic; unitatea omenirii; alegerea lui Israel; făgăduiala lui Dumnezeu că va da Cana-anul urmaşilor patriarhilor care vor fi, în mod necesar “drepţi şi cinstiţi”, potrivit Legământului încheiat cu Dumnezeu; ideea unui Dumnezeu activ care determină cursul istoriei.

Conform tradiţiei, tot Pentateuhul, inclusiv Cartea Genezei, i-a fost dictat de Dumnezeu lui Moise. Pornind de la unele anacronisme şi repetiţii ale textului, ca şi de la prezenţa mai multor nume diferite atribuite lui Dumnezeu, exegeza biblică modernă a ajuns la concluzia că Geneza, ca şi restul Pentateuhului, este o operă compozită provenind din mai multe surse. De asemenea, s-a constatat existenţa unor paralele frapante între primele capitole ale Genezei (în special, povestea creaţiei şi a potopului) şi mitologiile altor civilizaţii din Orientul antic. Este însă unic, în acest context, accentul pe care Biblia ebraică îl pune asupra monoteismului şi asupra legii morale.

Cartea Genezei

1,1 - 2,2	Creaţia lumii
2,8 - 3,24	Grădina Edenului
4,1 - 4,26	Cain şi Abel
5,1 - 5,32	De la Adam la Noe
6,1 - 9,29	Noe şi potopul
10,1 - 10,32	Neamurile pământului
11,1 - 11,32	Turnul Babei şi genealogia lui Abraham
12,1 - 25,18	Povestea lui Abraham şi tinereţea lui Isaac
25,19 - 35,29	Bătrâneţea lui Isaac şi povestea lui Iacob
36,1 - 36,43	Esau şi urmaşii lui, edomiţii
37,1 - 47,31	Povestea lui Iosif

48,1 - 50,13	Ultima binecuvântare a lui Iacob şi moartea lui
50,14 - 50,26	Ultimii ani şi moartea lui Iosif

GENEZA RABA

Midraş omiletic asupra Cărţii Genezei; denumirea ebraică este Be-reşit Raba (vezi şi Midraş Hagada). Lucrarea, atribuită tradiţional lui Hoşaia Raba (“cel Mare”), un amora palestinian, a fost probabil redactată într-o perioadă mai târzie. Midraşul, alcătuit din 101 secţiuni, interpretează Geneza capitol cu capitol şi verset cu verset în scopuri omiletice. Secţiunile sunt stabilite fie pe baza tradiţiei masoretice, fie conform ciclului trianual de citire a Torei, aflat cândva în vigoare în Ereţ Israel. Fiecare omilie, cu puţine excepţii, este introdusă printr-un poem (petihta), atribuit la rândul său unui amora palestinian şi inspirat cel mai adesea dintr-un verset din Hagiografe (în special, din Psalmi şi Proverbe). Limba de redactare este în general ebraica, dar într-o formă pe alocuri foarte asemănătoare limbii Talmudului de la Ierusalim, care este aramaica galileeană, foarte amestecată cu greacă şi latină. Acest dialect este în special utilizat în poveşti şi parabole.

În ciuda marilor asemănări de limbă şi nu numai dintre Geneza Raba şi Talmudul de la Ierusalim, savanţii moderni cred că Midraşul nu s-a inspirat direct din Talmud, ci mai curând că ambele lucrări s-ar fi alimentat dintr-o sursă comună mai veche. Ca şi Talmudul ierusalimitean, Midraşul a fost redactat în Palestina în sec. al V-lea e.n. Compilatorul anonim a folosit versiuni greceşti şi aramaice ale Pentateuhului. Cât priveşte textul grecesc, el s-a bazat pe traducerea lui Aquila, iar pentru versiunea aramaica, a recurs nu la targumul Onkelos, ci la cel al lui Pseudo-Ionatan. Autorul dă citate din Mişna, dar nu pare să cunoască Tosefta care nu este amintită niciodată. De asemenea, nu se face nici o referire la Midraş Halaha, nici la Avot de-Rabi Natan, în schimb, înţelepciunea lui Ben Şira (Eclesiasticul), carte apocrifă, este citată de patru ori. Ca o trăsătură originală, Geneza Raba conţine multe legende care-şi au echivalentul în apocrife şi pseudoepigrafe, ca şi în Filon şi Iosefus. Alături de Levitic Raba şi Plângeri Raba, Geneza Raba este unul din cele mai vechi Midraşuri care ne-au parvenit din epoca amoraitică.

GENEZA RABATI

Midraş asupra Genezei, denumit în ebraică Be-reşit Rabati (v. şi Midraş Hagada), atribuit în mod tradiţional lui R. Moşe ha-Darşan (sec. al XI-lea). Este frecvent citat în Pugio fidei (cca. 1280), lucrare polemică antievreiască de Raimundo Martini. Exactitatea citatelor în raport cu textul real este discutabilă. După părerea specialiştilor moderni, Geneza Rabati ar fi un rezumat al Genezei Raba, completat cu citate din scrierile lui Moşe ha-Darşan. Comparând cu Numeri Raba, se observă că aceasta din urmă se inspiră din belşug din Geneza Rabati. Aceasta, la rândul ei, se alimentează din sursele halahice clasice şi din literatura midraşică în ansamblu, din care citează o serie de pasaje, punând în lumină variante foarte instructive. Recursul frecvent la ghematria, referirile frecvente la apocrife şi pseudoepigrafe, citate direct sau din Midraş Tadşe, fac din Geneza Rabati o operă unică. În toate aceste împrumuturi, autorul-compilator nu redă textele ca atare, ci le parafrazează.

GENIZĂ

Locul unde se păstrează manuscrisele, cărţile sfinte şi obiectele rituale (tfilin şi mezuzot) ieşite din uz. Conform legii evreieşti, aceste obiecte nu pot fi aruncate, ci trebuie tratate cu respect. De cele mai multe ori, obiectele respective erau îngropate în cimitirul local. Pentru a uşura procesul, multe

sinagogi puneau la dispoziţia credincioşilor o încăpere sau un dulap cu rol de geniză, în care obiectele în cauză se depozitau înainte de a fi îngropate.

În prezent, termenul se referă la o geniză anume: cea a vechii sinagogi Ben Ezra din Fostat, o suburbie a capitalei egiptene Cairo. Povestea modernă a Genizei începe în 1896 când două doamne scoţiene învăţate, în vizită la Cairo, cumpără un teanc de fragmente de manuscrise ebraice. În anul următor, Solomon Schechter, care preda pe atunci literatură rabinică la Universitatea Cambridge, identifică unul din aceste fragmente ca fiind un pasaj din versiunea originală ebraică a înţelepciunii lui Ben Sira (Eclesiasticul), carte cunoscută până atunci doar din traduceri. Schechter se deplasează personal la Cairo unde cumpără pentru Cambridge majoritatea textelor din Geniză, mai precis 140.000 de fragmente, pe care le ia cu el în Marea Britanie, restul de 60.000 se vânduseră deja înainte de sosirea lui şi sunt acum răspândite în diferite biblioteci din toată lumea, în special la Sankt Petersburg.

Munca de identificare a fragmentelor a continuat în secolul care a trecut şi a permis clarificarea multor aspecte din istoria evreilor, rămase până atunci obscure. Marea diversitate de materiale provenind atât din Palestina cât şi din Babilon se explică prin faptul că, veacuri de-a rândul, Cairo a fost un centru de legătură între aceste comunităţi şi cele din Africa de Nord şi Europa occidentală.

Printre textele descoperite acolo se află câteva preţioase fragmente dintr-un manuscris antic al Talmudului de la Ierusalim, fragmente de Midraşim necunoscute până atunci, numeroase responsa ale gheonimilor, scrieri caraite, texte liturgice şi poetice din epoca posttalmudică, o mulţime de fragmente din opera halahică a academiei din Tiberiada din sec. VI-VII; scrisori manuscrise aparţinând lui Maimonide şi primele exemplare de scrieri în idiş.

GENOCID, vezi ŞOA.

GHEDALIA, POSTUL LUI

Ebr.: Ţom Ghedalia

Post minor, care se ţine pe 3 Tişri în amintirea soartei tragice a lui Ghedalia, guvernatorul Iudeii. Povestea lui este relatată, în esenţă, în Cartea lui Ieremia (40, 5 - 41, 3; 2 Regi 25, 22 - 26). După distrugerea Primului Templu, căderea regatului lui Iuda (586 î.e.n.) şi deportarea unei mari părţi a populaţiei, învingătorul, regele Nabucodonosor al Babilonului, numeşte la cârma ţării cucerite un guvernator evreu remarcabil. Spirit realist, Ghedalia ben Ahicam lucrează cu folos spre binele evreilor rămaşi în ţară, dar mandatul său nu va dura prea mult. Îngrijoraţi de o posibilă renaştere a regatului prosper al Iudeii, vecinii amoniţi îl tocmesc pe un oarecare Işmael ben Netania, ofiţer înrudit cu familia regală din Iuda, ca să-l elimine pe Ghedalia. Deşi înştiinţat de complot, guvernatorul se hotărăşte să-l invite pe Işmael la el, la Miţpa, unde musafirul şi oamenii lui îl asasinează în mod laş pe Ghedalia, ca şi pe ceilalţi, iudei şi străini, care se mai aflau acolo. Temându-se că Nabucodonosor va interpreta omorârea guvernatorului său drept un început de rebeliune, restul partizanilor lui Ghedalia, nesocotind sfatul lui Ieremia, se refugiază în Egipt. După cum anticipase profetul, regele babilonian socoteşte fuga lor ca pe o dovadă de vinovăţie şi se răzbună reluând deportarea evreilor în Babilonia. Ca urmare a acestei suite de evenimente dezastruoase, Iudeea rămâne fără apărare şi evreii îşi pierd orice nădejde într-o refacere paşnică a statului. Astfel, asasinarea lui Ghedalia a devenit un simbol al prăbuşirii definitive a regatului lui Iuda. Biblia plasează episodul în luna Tişri, iar

o tradiţie ulterioară îi atribuie şi o dată precisă: 3 Tişri (R.H. 18b), zi care va deveni mai târziu “postul dintr-a şaptea [lună]” (Zah. 7, 5; 8, 19). Ţom Ghedalia se ţine imediat după Roş Haşana, Anul Nou evreiesc, şi este reglementat prin legile şi riturile specifice posturilor minore. Postul durează din zori până la apusul soarelui, iar la slujba de dimineaţă se citesc slihot. Dacă 3 Tişri cade de Şabat, postul se amână pentru a doua zi.

GHEENA, vezi VIAŢA VEŞNICĂ.

GHELILA, vezi TORA, LECTURA -EI.

GHEMARA, vezi TALMUD.

GHEMATRIA

“Numerologie”, din grecescul “geometria”

Procedeu care urmăreşte dezvăluirea sensului profund, ascuns, inedit al cuvintelor şi frazelor. Fiecărei litere din alfabetul ebraic îi corespunde o valoare numerică (pentru tabelul acestor valori, vezi Numere), la fel şi fiecărui cuvânt, dacă se adună valorile literelor care-l compun. Astfel, porunca lui Iacov către fiii săi să se “pogoare” (ebr. redu = 210) în Egipt şi să cumpere grâu (Gen. 42, 2) este interpretată ca un semn că şederea evreilor în Egipt va dura 210 ani (Gen. R. 91, 2). Ghematria este una din cele 32 de reguli hermeneutice folosite pentru interpretarea Torei (vezi Hermeneutică), menţionate curent în literatura midrasică şi în Talmudul din Babilon (Şab. 149b; Sanh. 22a; Mak. 23b-24a). Astfel, despre Eliezer (=318), credinciosul slujitor al lui Abraham, se spune că face cât toate celelalte 318 persoane din casa patriarhului la un loc (Ned. 32a). Literatura cabalistică recurge din belşug la ghematria, care stă şi la baza fabricării amuletelor. Totuşi, unii învăţaţi (Nahmanide, de pildă) s-au ridicat împotriva utilizării abuzive a procedeului.

Ghematria serveşte uneori şi în activităţi mai puţin savante: cuvintele iain (“vin”) şi sod (“taina”) au aceeaşi valoare numerică (70), de unde şi zicala “când vinul intră înăuntru, taina iese afară” (E r. 65a). Evreii dau deseori de pomană sume de bani care sunt multipli ai cifrei 18, de la hai (“viaţă, viu”), care are această valoare. La nunţi, discursurile în cinstea mirilor cuprind de multe ori şi o ghematrie a numelor lor care le prevesteşte un viitor fericit. De anul nou, oamenii caută să desluşească o profeţie în ghematria anului care începe. O lungă inscripţie de pe pardoseala vechii sinagogi din Worms, cu privire la construirea Templului lui Solomon, a trecut nebăgată în seamă sute de ani până când un învăţat din secolul al XX-lea a observat că valoarea ei numerică indica anul când fusese reconstruită sinagoga, 4935 (1174 - 1175 e.n.).

După cum arată chiar numele său, ghematria nu a fost inventată de evrei: grecii, asirienii şi babilonienii o cunoşteau deja înaintea lor. Un exemplu din cele mai vechi este cel al regelui Sargon al II-lea (722-705 î.e.n.) care a poruncit să se construiască zidul din Korsabad cu o lungime egală cu valoarea numerică a propriului său nume: 16.283 coţi. De asemenea, în perioada elenistică, o mulţime de magicieni, ghicitori şi tâlcuitori de vise se foloseau de acest procedeu. În zilele noastre, unii specialişti în ghematria încearcă să demonstreze validitatea metodei prin mijloace ştiinţifice, utilizând informatica pentru a elabora un model logic care să constituie o cheie pentru interpretarea Bibliei.

GHEONIM, vezi GAON.

GHER, vezi CONVERTIREA LA IUDAISM.

GHERŞOM BEN IUDA

(960 - 1028)

Autoritate rabinică; zis şi Meor ha-Gola, “Lumina exilului”. Născut la Metz, şi-a înfiinţat o academie proprie la Mainz unde a predat până la sfârşitul vieţii. Ca erudit şi ca lider, s-a bucurat de o imensă autoritate în rândurile evreimii europene. Decretele lui (takanot), promulgate în cadrul adunărilor rabinice, au putere de lege în toate comunităţile aşchenaze. Printre deciziile fundamentale, legate de numele lui, se află două takanot cu privire la statutul femeii în societatea evreiască: prima interzice bigamia, cealaltă aduce o serie de modificări de ordin practic la legea biblică a divorţului. Potrivit legii biblice, numai bărbatul poate iniţia divorţul. El cere să se redacteze certificatul de divorţ (ghet), pe care i-l înmânează apoi nevestei, indiferent dacă aceasta este sau nu de acord. Rabenu Gherşom a stabilit că divorţul nu poate avea loc decât cu consimţământul ambelor părţi. Ca şi în Biblie, bărbatul este cel care solicită redactarea certificatului de divorţ, dar nu-l poate înmâna femeii dacă ea nu vrea să-l primească. Un alt decret al lui R. Gherşom interzice să citeşti scrisorile altora.

Una din principalele lui contribuţii la iudaism constă în redactarea textului complet şi exact al Talmudului. Înainte de apariţia tiparului, manuscrisele Talmudului şi chiar ale Bibliei erau puţine la număr şi foarte costisitoare. De aceea, în şcoli, modul de predare era predominant oral, învăţătorul fiind în general, singurul care avea un exemplar al textului pe care-l prezenta în lecţiile sale. Discipolii, învăţătorii şi scribii erau nevoiţi să-şi copieze singuri manuscrisele de care aveau nevoie. De aici, o mare mulţime de erori datorate fie greşelilor de copiere, fie îndreptării de către copişti a textelor pe care le considerau greşite. Aşa se face că acelaşi pasaj circula simultan în mai multe variante şi se punea problema de a stabili care anume versiune era corectă. În aceste condiţii, Rabenu Gherşom redactează un manuscris complet al Talmudului, fidel masorei până în cele mai mici amănunte, pe care-l semnează personal şi care devine versiunea autorizată a textului.

Din comentariile lui asupra Talmudului nu s-au păstrat decât unele fragmente citate de Raşi. El este, în plus, autorul mai multor slihot (rugăciuni de căinţă) şi piyutim (poeme liturgice, dintre care unele figurează şi astăzi în ritual.

Titlul de “Lumina exilului”, pe care-l datorează înaltei sale erudiţii şi autorităţii recunoscute a deciziilor lui, provine, se pare, dintr-un responsum al lui Raşi, în care se spune: “Rabenu Gherşom a luminat ochii exilului, căci toţi se conformează învăţăturii sale. Toţi evreii din aceste ţinuturi [europene] se proclamă discipoli ai discipolilor lui.”

GHET, vezi DIVORŢ.

GHEULA

“Izbăvire”

Termen care denumeşte diferite tipuri de compoziţii liturgice, invocând mila lui Dumnezeu şi eliberarea poporului său Israel (pentru conceptul teologic, vezi Izbăvire). Termenul se referă de regulă la două lungi pasaje care se recită zilnic între Şema şi Amida. Acestea sunt Emet ve-iaţiv la slujba de dimineaţă şi Emet ve-emuna la cea de seară. Ambele se încheie cu binecuvântarea

“Izbăvitorului lui Israel”. Există o mulţime de poeme liturgice medievale (piyut), strâns legate de aceste binecuvântări, care se recită la anumite Şabaturi şi la cele trei sărbători de pelerinaj. Printre acestea se numără piesele intitulate colectiv Berah dodi (sau, luate separat, gheula), incluse în slujba de dimineaţă de Pesah, ca şi multe maaravot care se citesc la slujba de seară de Pesah, Şavuot şi Sucot. Aceste poeme însă se recită exclusiv în ritul aşchenaz, în special în comunităţile foarte religioase din diaspora. Termenul gheula este şi denumirea unei binecuvântări, un voios apel la izbăvire, care se citeşte în timpul sederului pascal, după Psalmii 113 - 114, chiar înainte de cea de-a doua cupă de vin. Numele desemnează şi cea de-a şaptea binecuvântare a Amidei din zilele lucrătoare, în care “puternicul Izbăvitor” al lui Israel este implorat “să vadă nenorocirea noastră şi să pledeze cauza noastră”.

GHEZERA

Lit. “decret”; pl. ghezerot

Termen ebraic cu mai multe sensuri şi contexte de întrebuinţare. Principalele accepţiuni sunt: 1. poruncă divină pentru care nu se precizează nici o motivaţie, cum este cazul vacii roşii (Num. 19). Referitor la acest decret, Midraşul consemnează explicaţia lui Dumnezeu: “Am dat o ghezera şi voi nu aveţi dreptul s-o puneţi sub semnul întrebării” (Num. R. 19, 4). Sau când Dumnezeu refuză să dezvăluie momentul morţii fiecăruia (Şah. 30a) ori să explice de ce drepţii sunt martirizaţi, i se atribuie declaraţia: “Aceasta este o ghezera emisă de Mine”; 2. edict impus de un monarh străin care interzice respectarea legii evreieşti; astfel de decrete au fost date de Antioh IV Epifanes înainte de revolta Haşmoneilor şi de împăratul Hadrian în vremea lui R. Akiva; 3. sinonim pentru convertirea colectivă forţată, persecuţii religioase, masacre şi pogromuri care, la origine, aveau la bază decrete ale autorităţilor; acest sens se regăseşte în expresiile ghezerot tatnu (lit. “decretele anului 4856” = 1096 e.n.), semnificând distrugerea comunităţilor evreieşti europene (în special în Renania) în timpul primei cruciade, şi ghezerot tah ve-tat (lit. “decretele din 5408 - 5409” = 1648 - 1649), termen care desemnează masacrarea evreilor din Polonia şi Lituania în urma răscoalei cazacilor conduşi de Bogdan Hmelniţki; 4. măsură restrictivă sau punitivă, dictată de o autoritate rabinică spre a impune respectarea legii scrise, în virtutea îndemnului Marii Adunări de a “ridica o barieră (seiag) în jurul Torei” (Avot 1,1). Printre primele decrete de acest fel, se numără cele “18 ghezerot” adoptate de discipolii lui Hilel şi Şamai la începutul sec. I e.n. (T.B. Şab. 11a – 17b; T. I. Şab. 1,4,3c). Scopul acestor ghezerot este de a consolida barierele dintre evrei şi neevrei, în special în domeniul moravurilor sexuale, şi de a impune puritatea rituală. Alte măsuri restrictive au ca obiect de a întări respectarea Şabatului şi a sărbătorilor.

Rabinii au considerat totuşi necesar să limiteze aplicarea acestor restricţii. Ei precizează, de exemplu, că “nici o ghezera nu trebuie impusă unei comunităţi dacă majoritatea membrilor ei n-o poate respecta” (A.Z. 36a). Insă o dată ce a fost emisă de autorităţi competente şi acceptată de majoritate, o ghezera nu mai poate fi revocată de o autoritate ulterioară (ibid.). Mai mult, chiar dacă împrejurările care au dus la promulgarea ei nu mai există, ea rămâne în vigoare atâta vreme cât o autoritate ulterioară nu emite un decret oficial de abrogare (Beta 5a-b). Alte autorităţi rabinice susţin că o ghezera se anulează de la sine dacă în mod evident nu-şi mai găseşte motivaţia în condiţiile prezente (Menahem ha-Meiri, Bet ha-behira la Beţa 5a). Astfel, multe restricţii impuse de înţelepţii din vechime pentru a preveni orice relaţie cu neevreii se referă doar la păgânii idolatri din antichitate şi nu se aplică creştinilor şi musulmanilor care nu se închină la idoli (tosaf. A.Z. 2a).

Restricţiile adăugate legii evreieşti de către autorităţile posttalmudice sunt denumite generic herem ("excomunicare"). Printre acestea se numără, de pildă, decretul lui Rabenu Gherşom (herem de-Rabenu Gherşom; vezi Gherşom ben Iuda; Takana) care interzice poligamia în mediul aşchenaz. Alte decizii posttalmudice, cum ar fi interdicţia de origine aşchenază de a consuma anumite legume în timpul sărbătorii de Pesah, ţin de minhag ("obiceiul locului") şi nu sunt respectate de toate comunităţile evreieşti.

GHILGUL, vezi METEMPSIHOZĂ.

GHITIN

"Certificate de divorţ"

Al şaselea tratat al ordinului Naşim al Mişnei. Cele nouă capitole explică legile referitoare la desfacerea căsătoriei prin divorţ. Conform legii evreieşti, certificatul de divorţ, ghet, este singurul mijloc de despărţire a soţilor. Tribunalul rabinic nu poate remite certificatul: el trebuie să fie înmânat soţiei de către soţ. Mişna examinează în detaliu formularea certificatului, tratează despre necesitatea martorilor, despre anularea unui ghet înainte de a fi fost înmânat, despre plata pensiei alimentare, despre divorţul de un soţ minor, despre validitatea certificatului atunci când soţul nu este întreg la minte etc. Toate aceste probleme sunt dezvoltate şi aprofundate în Talmud şi în Tosefta.

GINZBERG, LOUIS

(1873-1953)

Specialist în literatura rabinică. Născut la Kovno, Ginzberg studiază întâi în mai multe ieşivot lituaniene, apoi petrece o perioadă în Germania. În 1899, se stabileşte în Statele Unite unde conduce lucrările secţiunii de literatură rabinică a Enciclopediei Iudaice. La îndemnul lui Solomon Schechter, devine profesor de Talmud la Seminarul Teologic Evreiesc din New York.

Pe lângă numeroase articole în revistele de specialitate, editează în volum fragmentele de manuscrise din Talmudul de la Ierusalim, descoperite în Geniza de la Cairo. Este de asemenea autorul unei lucrări în două volume, intitulate Gheonica şi al Legendelor Evreilor, operă în şapte volume care împleteşte într-o singură poveste continuă legendele rabinice (Hagada) cu privire la perioada biblică şi la personajele şi întâmplările acelei epoci.

În Ghinze Schechter (două volume), Ginzberg analizează materiale inedite din epoca gheonimilor. Aici, ca şi în monumentalul său comentariu la tratatul talmudic Berahot (cinci volume acoperind primele cinci capitole ale tratatului), el lămureşte textul talmudic prin dese referiri la contextul istoric. Spre deosebire de predecesorii săi care încercaseră, în comentariile lor, să împace divergenţele dintre Talmudul din Babilon şi cel din Ierusalim, Ginzberg se opreşte asupra acestor divergenţe, în care vede rezultatul diferenţelor economice şi sociale dintre cele două ţări. Printre lucrările sale destinate unui public mai larg, se numără o serie de eseuri biografice, intitulată Studenţi, savanţi şi sfinţi, precum şi volumul Despre legea şi înţelepciunea evreiască.

GMILUT HASADIM

"Binefaceri, fapte bune"

Acte de bunătate şi de amabilitate care, conform tradiţiei, constituie unul din cei trei stâlpi ai lumii, alături de Tora şi de practica religioasă (Avot 1, 2). Rabinii spuneau că gmilut hasadim şi rahmanut ("respectul" sau "blândeţea") sunt caracteristice poporului (Deut. R. 3, 6). Faptele bune sunt de două ori răsplătite, fiindcă "dau roade în lumea aceasta şi înalţă trunchiul pomului în lumea cealaltă" (Şab. 127a). Porunca de a face milostenie şi cea de gmilut hasadim fac cât toate celelalte porunci ale Torei la un loc, dar cea de-a doua este mai presus de cea dintâi. În prima binecuvântare a Amidei, care se rosteşte în fiecare zi, Dumnezeu este numit gomei hasadim tovim ("cel care face fapte bune"), idee care, spune Talmudul, îşi are explicaţia în actele divine exemplare (Sota 14a).

Înţelepţii văd în gmilut hasadim o virtute socială care înglobează toate acţiunile umanitare şi filantropice: ospitalitatea, înzestrarea fetelor sărace (hahnasat kala), vizitarea bolnavilor, consolarea celor îndoliaţi (vezi Doliu), participarea la înmormântări, înţelepciunea rabinică spune că "a împrumuta pe cineva fără dobândă este mai bine decât a da de pomană, iar a cheltui bani pentru ca un sărac să înveţe o meserie este şi mai lăudabil" (Şab 63a). Termenul gmilut hesed ajunge astfel să însemne acordarea unui împrumut fără dobândă şi, prin extensie, o "binefacere dezinteresată", în special pregătirea defuncţilor pentru ultimul drum. În acest scop, în majoritatea comunităţilor evreieşti existau asociaţii caritabile speciale cu acest nume; ele continuă să funcţioneze şi astăzi în unele ţări.

GOG ŞI MAGOG

Un rege (Gog) şi o ţară (Magog, regatul lui Gog), menţionaţi în Ezechiel (38-39). Despre Gog, profetul spune că va fi căpetenia unei coaliţii de forţe ale răului care vor năvăli asupra lui Israel după ce Domnul îl va fi adus înapoi în pământul său. Toate neamurile vor vedea înfrângerea lui Gog şi supravieţuirea lui Israel şi vor înţelege că Israel a îndurat chinurile sale de mai înainte nu fiindcă Domnul l-ar fi părăsit, ci ca pedeapsă pentru nelegiuirile sale. Prin terminologie şi prin pedepsele supranaturale, catastrofale, care se abat asupra duşmanilor lui Israel, această profeţie ţine de domeniul apocalipticului. Prolixitatea celor două capitole şi numeroasele inadvertenţe ale detaliilor sunt de altfel caracteristice scrierilor apocaliptice.

În ceea ce priveşte evenimentul sau personajul istoric, dacă într-adevăr a existat, care i-ar fi putut inspira această viziune lui Ezechiel, părerile sunt împărţite. Oricum, important este că, după aceste grozăvii, toate neamurile lumii vor recunoaşte că Dumnezeul lui Israel este adevăratul Dumnezeu.

Literatura apocaliptică (Cartea lui Enoh), manuscrisele de la Marea Moartă, Apocalipsa Noului Testament, Talmudul şi Midraşul, toate evocă această profeţie. Ultimele două interpretează războaiele lui Gog şi Magog (în literatura de după Ezechiel, Magog este prezentat ca un personaj) ca un semn al iminentei iviri a lui Mesia. Acesta este motivul pentru care, de-a lungul secolelor, evreii au privit marile confruntări militare între neamuri, de pildă, lupta dintre islam şi creştinătate, cu nădejdea venirii iminente a Unsului.

GOLEM

"Materie amorfă"

Termen folosit o singură dată în Biblie în sensul de "masă amorfă sau embrionară" (Ps. 139,16) şi tot o singură dată în Mişna (Avot 5,7) pentru a desemna o persoană stupidă şi incultă. Termenul ebraic are multiple semnificaţii. El poate caracteriza un individ stupid, lipsit de tact, uşor de manipulat şi

incapabil să gândească singur sau chiar un robot. În Talmud, golem se referă la un stadiu preliminar creării lui Adam (Sanh. 38b), iar în literatura Cabalei, el desemnează materia brută, fără formă sau contur. Ideea de creatură făcută de om apare într-un pasaj al Talmudului unde doi amoraimi vor să-şi facă un viţel pentru masa lor de Şabat; când Rava insuflă viaţă unei creaturi cu înfăţişare omenească, amora Zera se grăbeşte, plin de indignare, s-o distrugă (Sanh. 65b). Astfel de încercări, ca şi utilizarea magică a cuvântului emet ("adevăr") şi a tetragramei (vezi Dumnezeu, numele lui), se întemeiază pe credinţa că literele ebraice posedă o putere de creaţie, idee care se regăseşte în mistica iudaică (Sefer Ieţira; vezi Ber. 55a). Noţiunea capătă un conţinut mai pragmatic în lumea germanică medievală unde haside Aşchenaz fac din golemul legendar un slujitor credincios care poate fi înzestrat cu viaţă. În sec. al XVI-lea, folclorul evreiesc atribuie asemenea puteri miraculoase lui Elia din Helm, în timp ce nepotul acestuia îşi pune problema folosirii unui golem pentru a completa cvorumul de rugăciune (minian). Dar cel mai celebru golem este, potrivit legendei, cel făurit de Rabi Iuda Loew din Praga în sec. al XVI-lea. Ajutat de doi dintre discipolii săi, R. Iuda modelează un golem din lut căruia, prin diferite incantaţii magice, îi dăruieşte viaţă, dar nu şi darul vorbirii. Postat în sinagoga Altneuschul din Praga, "robotul" devine slujitorul fidel al rabinului, ajutându-i pe evreii oraşului să respingă mai multe conspiraţii împotriva lor. Dar, într-o vineri seara, creatura scapă de sub controlul rabinului care se vede nevoit s-o distrugă. După unele legende, golemul ar fi şi acum ascuns în podul sinagogii Altneuschul, în aşteptarea unui învăţător evreu care să-l readucă la viaţă.

GOREN, ŞLOMO, vezi ETIOPIA, EVREII DIN; IOM HA-AŢMAUT.

GRAETZ, HEINRICH, vezi WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS.

GRODZENSKI, HAIM OZER

(1863 - 1940)

Mare erudit şi îndrumător spiritual al evreimii ortodoxe din Lituania. Născut la Ivia, un târguşor de lângă Vilnius, studiază la ieşiva din Volojin. În 1887, devine unul din cei trei daianimi (judecători ai tribunalului rabinic) din Vilnius şi se afirmă treptat, neoficial, ca principalul rabin al oraşului. Ulterior, comunitatea îi oferă oficial titlul de mare rabin, pe care însă îl refuză din respect pentru tradiţia locală care nu prevedea o asemenea funcţie, întemeiază o ieşiva destinată studiilor rabinice superioare, care devine repede cunoscută sub numele de "kibuţul lui Rav Haim Ozer". În 1912, participă la adunarea de constituire a organizaţiei religioase ultraortodoxe Agudat Israel, ale cărei idei le promovează în călătoriile sale prin Europa după primul război mondial. Preşedinte al organului central al mişcării, Moeţet ghedole ha-Tora, Grodzenski va fi şi conducătorul ei spiritual. În 1924, joacă un rol crucial în înfiinţarea Vaad ha-ieşivot ("Consiliul Academiilor Talmudice"), care va sprijini şcolile de acest fel din Europa răsăriteană.

A publicat trei volume de responsa (1922, 1925, 1939), intitulate Ahiezer, cu privire la Şulhan aruh. Printre subiectele abordate se numără convertirea, contracepţia, situaţia agunot, profanarea Şabatului etc.

În urma invadării Poloniei de către nazişti în 1939, multe ieşivot poloneze se mută la Vilnius în speranţa că rabinul lituanian le va ajuta să supravieţuiască şi, într-adevăr, în ciuda vârstei lui înaintate şi a slăbiciunii fizice, Grodzenski desfăşoară o activitate intensă în această perioadă dramatică.

HABACUC

Profet a cărui carte este a opta din secţiunea canonică a Profeţilor Minori. A trăit în Iudeea, pare-se pe vremea când caldeenii deveniseră o mare putere regională (612 î.e.n.). Nu avem informaţii despre viaţa lui. Cartea cuprinde 56 de versete, grupate în trei capitole. După conţinut, ea pare împărţită mai degrabă în două părţi: o naraţiune (Cap. 12) şi un psalm (Cap. 3). Naraţiunea, la rândul ei, este alcătuită din cinci profeţii care analizează în amănunt problema nedreptăţii în lume. Profetul se adresează lui Dumnezeu, întrebându-l cât are să mai îngăduie ca drepţii să fie batjocoriţi de cei răi. Psalmul rememorează marile faptele ale Domnului şi cuprinde totodată o rugăciune. După unii autori, psalmul este un răspuns la întrebările formulate în capitolele precedente, în vreme ce alţii îl consideră o entitate separată.

Din conţinutul psalmului, unii comentatori rabinici au dedus că Habacuc era levit şi făcea parte din cântăreţii Templului. Una dintre maximele cărţii, “cel drept va trăi prin credinţa lui” (2,), a cunoscut o largă popularitate, fiind aşezată de rabini la temelia iudaismului (Mac. 24a). Talmudul spune că, dacă nu erau rugăciunile lui Habacuc, ar fi fost aşa o sărăcie în ţară încât înţelepţii ar fi trebuit să împartă o haină la două persoane (Sota 49a). Un comentariu midraşic (peşer) la Habacuc a fost descoperit printre manuscrisele de la Marea Moartă.

Cartea lui Habacuc

1,1-1,4	Plângeri împotriva violenţei şi a asupririi
1, 5-1, 11	Caldeii — instrumente divine
1,12-1,17	Protestele profetului împotriva asupritorului
2,1-2,5	Cel drept va trăi prin credinţa lui, cel rău va pieri
3,1-3,19	Dumnezeu va veni să-şi izbăvească poporul

HABAD

Mişcare născută din hasidism, întemeiată de Şneur Zalman din Liadi (1745-1813). Şneur Zalman susţinea că ideile lui erau, în esenţă, preluate de la Dov Ber, maghidul din Meseriei, şi de la fiul acestuia, Abraham “îngerul”, dar implicaţiile sistematice pe care el le extrage din învăţătura lor erau fără precedent în hasidism. Habad este aşadar o mişcare aparte, nouă, în sânul hasidismului, care se defineşte şi este recunoscută ca atare de celelalte grupări hasidice. Acestea din urmă tind s-o caracterizeze ca o mişcare “filozofică”, bazată pe un simplu joc de concepte, un joc intelectual reprezentând oarecum o deviere de la modul de abordare emoţional, intim şi călduros al fondatorului hasidismului, Baal Şem Tov. Teoria mişcării Habad este expusă în scrierile lui Şneur Zalman, Tania şi Likute Tora, în cele ale fiului său, Dov Ber (1773-1827) şi ale discipolului său, Aaron ben Moise din Starosielce (1766-1828), precum şi în numeroasele lucrări ale generaţiilor care s-au succedat de atunci. Mişcarea Habad s-a scindat în mai multe ramuri, dar dinastia urmaşilor lui Dov Ber, instalaţi la Lubavici, s-a dovedit de departe cea mai importantă, dominaţia ei fiind atât de puternică încât “Habad” şi “Lubavici” sunt astăzi practic sinonime.

Denumirea de Habad este un acronim de la hohma (“înţelepciune”), bina (“discernământ”) şi daat (“cunoaştere”), sefirot superioare în concepţia cabalistică, emanaţii ale lui Dumnezeu cel viu,

reprezentând funcţii ale Spiritului divin, în contrast cu emanaţiile inferioare care simbolizează procesul emoţional al Creaţiei. Cum omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, aceste forţe de emanaţie "sefirotică" sunt reprezentate şi în fiinţa umană. Astfel, după cum, în domeniul emanaţiilor, procesul emoţional este posterior celui intelectual şi rezultă din acesta, la fel şi emoţiile religioase ale omului ar trebui să decurgă dintr-o intensă contemplare a divinului. Dacă omul inversează această secvenţă, dând întâietate emoţiilor sale religioase, el se abate de la adevărata evlavie. După ce preia de la tatăl lui conducerea mişcării, Dov Ber scrie pentru discipolii săi un Tratat despre extaz (Kun-tres ha-hitpaalut), în care îi învaţă cum să deosebească adevăratul extaz al slăvirii lui Dumnezeu, izvorât dintr-o contemplaţie austeră, de falsul extaz care rezultă din exaltarea artificială a emotivităţii.

Gândirea Habad încearcă totodată să aprofundeze tendinţele "panenteiste" sau acosmice ale hasidismului. Inspirându-se din doctrina cabalistică a "contracţiei" (ţimţum), potrivit căreia En Sof sau "Fiinţa infinită" se retrage "din Sine în Sine" spre a elibera un spaţiu originar în care universul finit să poată să se nască, Şneur Zalman avansează ideea că, din perspectiva realităţii ultime, nu există nici un ţimţum: ceea ce se produce este pur şi simplu o eclipsare a luminii divine, care creează impresia că universul există independent de Dumnezeu. Prin contemplarea lanţului fiinţei în întregul său, aşa cum recomandă Cabala, credinciosul reconstituie mental întregul lui En Sof, sursa din care provine, realizând astfel "unificarea de jos în sus". Se spune că, pe patul de moarte, Şneur Zalman ar fi mărturisit că nu vede în camera lui nici mobilă nici spaţiu, ci numai energie divină care este adevărata realitate. Şi tot el spune într-un aforism: " — Ce este Dumnezeu? — Ceea ce apuci [vos man derhert]. — Ce este lumea? — Locul unde apuci [vu man derhert]. — Şi ce este sufletul? — Lucrul cu care apuci [mit vas man derhert]."

Pentru Habad, ideea hasidică de bitul ha-ieş, negarea existenţei sau "anihilarea a ceea ce este", are o dublă semnificaţie: în primul rând, ea se referă la lumea materială care, din punctul de vedere al omului, este reală ("ceea ce este"), dar din punct de vedere divin, este egală cu zero. Când corul serafimilor exclamă: "Pământul tot este plin de slava Sa" (Isa. 6, 3), habadnicul ia acest verset ad litteram şi trage concluzia că, în fond, lumea nu există, că energia divină este tot ce există. Elia, gaonul din Vilnius, şi ceilalţi mitnagdimi interpretează acest verset ca o simplă aluzie la Providenţa divină. Pentru gaonul din Vilnius şi pentru discipolii lui, a spune ca habadnicii că Dumnezeu este prezent în universul material constituie o erezie.

În al doilea rând, noţiunea de bitul ha-ieş desemnează pierderea de sine în Dumnezeu, transcendenţa eului uman care aspiră la El. Habad dezvoltă şi radicalizează această idee, susţinând că, în adâncul sufletului evreiesc, este cuibărită o fărâmă din En Sof, aşa încât prin transcenderea eului, scânteia divină din suflet, fiinţa adevărată, revine la viaţă şi identicul se reuneşte cu identicul. Apare aici ideea de unio mystica, foarte rar întâlnită în mistica evreiască. Până în zilele noastre, unii habadnici petrec câte un ceas întreg intonând încetişor Şema, abandonându-se complet divinului şi reconstituind în spirit unitatea divină a lumilor inferioare şi superioare.

HAD GADIA

"Un ied"

Titlul unui cântec aramaic foarte popular, care se cântă la sfârşitul sederului de Pesah. Există foarte puţine informaţii despre autorul lui ori despre data la care a fost compus, dar se crede că, în Evul Mediu, exista deja un echivalent german, provenit la rândul său dintr-un vechi cântecel franţuzesc

pentru copii. Este alcătuit din zece strofe care se încheie toate cu acelaşi refren, fiecare strofă reluându-le pe toate cele dinaintea ei (s-a comparat această structură cu The House that Jack Built, un cântecel englezesc din sec. al XVIII-lea). La sfârşitul Evului Mediu, Had gadia era deja destul de răspândit printre evreii aşchenazi. Textul însoţit de o traducere în idiş a apărut pentru prima dată într-o Hagada italienească din sec. al XV-lea. Până nu de mult, cântecul era complet necunoscut evreilor sefarzi şi orientali.

Menit în special să distreze copiii şi să-i ţină treji până la sfârşitul sederului, Had gadia a suscitat numeroase interpretări. Sub înfăţişarea sa de cântec profan, el pare să ascundă o alegorie istorică şi un mesaj religios. Astfel, "un ied, un ied, pe care l-a cumpărat tata cu doi bănuţi (zuzim)" ar reprezenta poporul evreu pe care Domnul l-a "cumpărat" pe Muntele Sinai cu cele două table ale Legii (sau prin cei doi cârmuitori ai săi: Moise şi Aaron). Celelalte personaje ar fi neamurile succesive care l-au asuprit pe Israel, fiecare din ele fiind apoi alungat de alt tiran. Asiria (pisica) a fost înfrântă de perşi (câinele), care au fost înfrânţi de greci (băţul), înghiţiţi la rândul lor de Roma (focul), care a fost cucerită mai târziu de barbari (apa), doborâţi la rândul lor de islam (boul), care a cedat în faţa cruciaţilor (măcelarul). În final, îngerul morţii trebuie văzut ca un nou asupritor sau cuceritor, pe care Dumnezeul istoriei îl va judeca pentru faptele lui. Potrivit acestei interpretări, cântecul ar fi alegoria unei dreptăţi retributive. Mesajul religios al textului ar fi că toţi oamenii plătesc pentru faptele lor, dar că poporul lui Israel poate să se mângâie cu certitudinea că Providenţa divină se va îngriji să-l apere şi să-l ţină în viaţă.

Pentru Had gadia, s-au compus şi continuă să se compună o mulţime de melodii, de obicei cu un ritm foarte alert. Versiunile italiană, engleză şi franceză au fost reluate recent de cunoscutul cântăreţ Angelo Branduardi.

Had gadia, ultima strofă

Şi a venit Domnul, fie El binecuvântat,

Şi l-a tăiat pe îngerul Morţii

Care l-a omorât pe măcelar

Care a tăiat boul

Care a băut apa

Care a stins focul

Care a ars băţul

Care a lovit câinele

Care a muşcat pisica

Care a mâncat iedul

Pe care tata l-a cumpărat cu doi bănuţi

HAFTORA

“Încheiere”

Fragment din cărţile Profeţilor, care se recită la sinagogă după citirea Torei la slujbele de dimineaţă din zilele de Şabat şi de sărbători, la slujbele de după amiază din zilele de post şi la ambele aceste slujbe de Tişa be-Av. Potrivit unor pasaje din Talmud, s-ar părea că lecturile din Profeţi erau deja intrate în uz înainte de distrugerea celui de-al Doilea Templu. La fel, o serie de mărturii de la începuturile creştinismului vorbesc despre “citirea Legii şi a proorocilor” (Luc. 4, 17; Fapte 13, 15). În antichitate, se citea haftora şi în după amiezele de Şabat (Şah. 24a; 116b), dar acest obicei nu s-a păstrat decât în zilele de post.

Specialiştii în istorie liturgică plasează originea haftorei în împrejurările prigoanei antievreieşti lansate de Antioh Epifanes în 165 î.e.n., când studiul şi citirea publică a Torei au fost interzise. Înţelepţii ar fi hotărât atunci să înlocuiască lectura săptămânală din Pentateuh cu un fragment din Profeţi pe o temă apropiată de aceea a pericopei. Această teorie se sprijină pe faptul că există întotdeauna o relaţie tematică între pericopa săptămânală din Pentateuh şi haftora corespunzătoare. La rândul ei, haftora zilelor de sărbătoare are întotdeauna legătură cu semnificaţia sărbătorii respective. Aceeaşi corelaţie este valabilă şi în ultimele cinci Şabaturi dinainte de Pesah, în ultimele trei dinainte de Tişa be-Av şi în următoarele şapte de după acest post (vezi Şabaturi speciale). De exemplu, seria de haftorot care precede ziua de 9 Av conţine pasaje profetice care condamnă rătăcirile lui Israel, iar cele ce urmează după această zi sunt pasaje de mângâiere, toate extrase din Cartea lui Isaia. După o altă teorie, rabinii ar fi introdus haftora spre a se delimita de samariteni care contestau canonicitatea scrierilor profetice. Ciclul complet de haftorot cuprinde pasaje din toţi Profeţii cu excepţia lui Naum, Ţefania şi Hagai.

Nu se ştie cine şi când a selecţionat pasajele profetice citite de Şabat şi a stabilit ordinea lor de-a lungul anului. Talmudul precizează care haftorot se citesc la principalele sărbători, la Şabaturile speciale, la cele care cad de luna nouă sau în ajunul ei, la Şabatul de Hanuca, la Şabatul intermediar din timpul sărbătorilor de pelerinaj şi la Tişa be-Av (Meg. 4, 1; 31a). S-ar putea deci ca restul de haftorot destinate Şabaturilor obişnuite să fi fost iniţial diferite de la o comunitate la alta şi abia mai târziu fixate, după epoca talmudică. Oricum, ciclul de lectură trianual care se practica în Ereţ Israel prevedea o serie, fireşte trianuală, de haftorot mult diferită de cea a ciclului babilonian, universal acceptat în prezent, în care lectura Torei se întinde pe parcursul unui singur an. Pe de altă parte, între aşchenazi, sefarzi şi evreii orientali, există până în ziua de azi unele deosebiri în ceea ce priveşte alegerea haftorot.

Lungimea haftorei era în general fixată de tradiţie care recomanda un minim de 21 de versete, dar există şi câteva haftorot mai scurte. În epoca talmudică, atunci când se citea din Tora, fiecare verset era urmat de traducerea lui în aramaică, limba locală, în timp ce la haftora, se traducea la câte trei versete.

La evreii sefarzi şi orientali, şi minorii pot fi chemaţi să citească haftora; oricum, în toate comunităţile există obiceiul de a acorda această cinste băieţilor care fac bar miţva, obicei pe care reformaţii şi conservatorii l-au extins şi asupra fetelor care serbează bat miţva. Evreii ortodocşi foarte evlavioşi intonează haftora pe o melodie anume. De Şabat Hazon (înainte de Tişa be-Av), melodia este aceeaşi ca la Plângeri. Aşchenazii şi sefarzii şi-au păstrat fiecare propriile lor tradiţii melodice şi există mari

deosebiri regionale chiar şi în sânul aceluiaşi grup, de exemplu între tradiţia “germană” şi cea “lituaniană”, aceasta din urmă fiind predominantă în Israel şi în America. Reformaţii în general nu cântă, ci mai curând declamă haftora. Obiceiul de a citi haftora după un sul scris de mână este rar întâlnit în zilele noastre, majoritatea comunităţilor folosind pentru lectură o Biblie tipărită sau cărţi care cuprind ritualul zilelor de sărbătoare.

Cel care cântă haftora este de obicei maftirul, cel chemat să citească ultimele versete din pericopa săptămânii respective. După ridicarea sulurilor, el rămâne pe podium ca să cânte haftora.

Chiar dacă altcineva este chemat la haftora, maftirul recită binecuvântarea preliminară şi tot el încheie lectura printr-un ansamblu de patru binecuvântări care exprimă credinţa în adevărul Bibliei şi speranţa restaurării statului suveran evreu în Ereţ Israel şi totodată reafirmă sfinţenia Şabatului ori a sărbătorii respective. (Pentru lista completă a haftorot, vezi TORA, CITIREA -EI.)

HAGADA

Lit.: “naraţiune”

1. Partea nejuridică a textelor rabinice clasice. Literatura rabinică se împarte în două mari corpuri: Halaha şi Hagada. Prima cuprinde toate dezbaterile şi hotărârile de natură juridică, iar cea de-a doua, restul.

Hagada aparţine exclusiv perioadei rabinice clasice şi este cuprinsă, în esenţă, în două texte: Talmudul şi Midraşul. În Talmud, Hagada se întrepătrunde cu discuţiile juridice ale învăţaţilor. Pe lângă dezbaterile asupra legii şi cercetările halahice, Talmudul cuprinde capitole de istorie, filozofie, teologie, etică şi folclor, care reprezintă aproximativ o treime din text şi constituie sursa principală a Hagadei.

Cât despre midraşuri, deşi câteva dintre ele tratează aspecte juridice, majoritatea ţin de Hagada (vezi Midraş Hagada). Deoarece textele midraşice acoperă o perioadă de circa o mie de ani şi au fost elaborate în diverse ţări, Hagada midraşică vădeşte influenţe diferite, care se observă nu numai în limbă (termeni greceşti în midraşurile palestiniene şi termeni persani în cele babiloniene), dar şi în concepţia filozofică. Este uneori necesar să se facă distincţia între teologia rabinică autentică, ulterior integrată în curentul principal al doctrinei evreieşti, şi materialul secundar care rezultă din influenţa diferitelor medii cum ar fi, printre altele, cel grecesc sau cel babilonian.

Ca termen care desemnează ansamblul textelor rabinice nejuridice, Hagada are un sens foarte vast care, însă, trebuie întotdeauna înţeles într-un context didactic. Este vorba, în primul rând, de legende care-şi au în cea mai mare parte originea în comentariile rabinice asupra textului biblic şi în vieţile înţelepţilor şi ale eroilor istoriei evreieşti. Hagada cuprinde de asemenea dezvoltări ale naraţiunii biblice care prelungesc relatările Bibliei într-o formă literară, plină de imaginaţie. Ea mai conţine şi un bagaj considerabil de folclor evreiesc a cărui tematică nu are legătură directă nici cu naraţiunea Bibliei, nici cu personalităţi de seamă din perioada postbiblică. Textele de acest fel tratează, de pildă, despre îngeri şi demoni sau despre diferite obiceiuri pitoreşti, practicate într-o comunitate sau alta.

Concepţiile filozofice şi, mai ales, teologice se înscriu, de asemenea, în noţiunea generală de Hagada. Când sunt expuse explicit, aşa cum se întâmplă uneori, ele sunt uşor de identificat şi de explicat, mai ales în ceea ce priveşte etica. Astfel, în Mişna, tratatul Avot (“Părinţi”) face parte din această

categorie de lucrări hagadice care oferă învăţături în general limpezi despre conceptele de Dumnezeu şi om, despre Israel, Tora şi viaţa etică — totul într-un limbaj clar şi accesibil. Totuşi, aceste învăţături sunt foarte frecvent transmise prin intermediul unor parabole. În acest caz, naraţiunile trebuie aprofundate pentru a descoperi morala implicită, căci, de cele mai multe ori, autorul nu precizează în ce scop consemnează o poveste sau alta. Confruntat cu acest tip de Hagada, cititorul trebuie să-şi pună întrebarea în ce scop se relatează povestea respectivă. Abia atunci se observă ca textul trebuie perceput ca adevărat nu în plan istoric, ci în plan moral.

De altminteri, o parte importantă şi profundă a teologiei rabinice îşi are izvorul în comentariile textului biblic. De exemplu, deoarece prima literă a Bibliei ebraice este litera bet, înţelepţii îşi pun întrebarea: “De ce oare sfânta Biblie începe cu un bet care nu este prima literă a alfabetului?” Răspunsul lor este că bet se reprezintă grafic printr-un pătrat cu o latură deschisă. Închis sus, jos şi în urmă, este deschis doar înainte, ceea ce, în opinia învăţaţilor, vrea să arate că omul nu trebuie să încerce să afle ce se petrece deasupra lui, în cer, nici ce se întâmplă în lumea de jos, nici ce a fost înaintea Genezei. Pentru om, singura modalitate practică şi inteligentă de a trăi este de a înainta în singura direcţie care-i este deschisă. Acest tip de comentariu laconic este adeseori însoţit de o anecdotă care-l situează în domeniul folclorului literar propriu-zis.

Dacă Halaha avea putere de lege până în momentul în care o autoritate competentă venea s-o modifice sau s-o abroge, Hagada nu era socotită decât simplă opinie personală a autorului ei, fără nici o putere de constrângere asupra comunităţii. Rabinii refuzau să-şi întemeieze normele pe texte hagadice, pe relatări de miracole, folclor sau legende. Cu toate acestea, Halaha şi Hagada converg în mod semnificativ, ceea ce infirmă existenţa unei graniţe stricte între ele. Învăţăturile etice ale Hagadei alimentează şi influenţează adeseori spiritul juridic al Halahei, aducând legea mai aproape de condiţia umană. Poetul şi ebraistul modern Haim Nahman Bialik spunea că Hagada este o formă rafinată a Halahei, în timp Halaha codifică esenţa Hagadei. Cu alte cuvinte, Hagada face legea mai etică iar Halaha dă eticii un caracter mai restrictiv. S-au făcut încercări de compilare a Hagadei în antologii speciale. Opera cea mai interesantă şi mai completă în acest sens este cea a savantului spaniol Iacob ben Habib din sec. al XV-lea. Conştient de atractivitatea Hagadei în rândul maselor evreieşti, Habib a alcătuit o versiune specială a Talmudului, dând la o parte toată Halaha şi toate dezbaterile legate de ea, pentru a păstra numai Hagada. Volumul intitulat En Iaacov (“Fântâna lui Iacob”) se bucură şi azi de o înaltă apreciere în sinagogi şi în cercurile de studiu. Bialik şi Y.H. Rawniţki sunt autorii unei antologii moderne, Sefer ha-Hagada (“Cartea Hagadei”, 1910). O altă importantă realizare de acest fel, de data aceasta în engleză, o constituie The Legends ofthe Jews (“Legendele evreilor”, 7 volume, 1909-1938) de Louis Ginzberg.

2. Text utilizat la celebrarea sărbătorii de Pesah în familie, precum şi cartea care cuprinde acest ritual (vezi Seder). Termenul Hagada şi obligaţia evreilor de a povesti Exodul din Egipt şi întâmplările miraculoase care au însoţit acest eveniment îşi au originea în Biblie: “În ziua aceea să spui fiului tău: Aceasta este pomenirea celor ce a făcut Domnul pentru mine când am ieşit din Egipt...” (Ex. 13, 8). Îndemnul adresat părinţilor de a-şi învăţa copiii despre Exod şi de a retrăi împreună cu ei, în fiecare an, de seder, această experienţă istorică apare de încă trei ori în Pentateuh (Ex. 12, 26-27; 13, 14; Deut. 6, 20 et infra). Alături de consumarea pâinii nedospite (maţa), citirea Hagadei este o caracteristică esenţială a primei seri de Pesah, în Israel şi la reformaţi, sau a primelor două seri, în diaspora.

Cele mai vechi pasaje ale Hagadei sunt alcătuite în principal din versete biblice, în timp ce alte secţiuni par să dateze de la începuturile perioadei celui de-al Doilea Templu (sec. al V-lea î.e.n.). Structura Hagadei şi o bună parte din conţinutul său apar deja fixate de tanaimi în Mişna (Pes. 10). Existau deja cele patru întrebări tradiţionale, dar despre "recitarea Hagadei" se vorbeşte abia mai târziu, în Talmud (Pes. 116b). Sporită şi înfrumuseţată cu numeroase comentarii midraşice, binecuvântări, rugăciuni, imnuri, explicaţii ale ritualului de seder şi, în tradiţia aşchenază, cu un mănunchi de cântece în final, Hagada a devenit în timp un florilegiu unic de texte liturgice, provenind din perioade şi culturi diferite. Astfel, Ha lahma ania şi Had gadia, deşi ambele scrise în aramaică, au fost compuse, primul, în Babilonia pe la începutul erei noastre sau poate mai devreme, iar celălalt, în Germania secolului al XV-lea. Cele mai importante mesaje transmise de Hagada se referă la rolul lui Dumnezeu ca autor al istoriei, la importanţa noţiunii de popor evreu, la natura contractuală a relaţiei dintre Dumnezeu şi Israel şi la ideea că libertatea nu se dobândeşte niciodată definitiv.

Originea imemorială, conţinutul înălţător şi actualitatea ei mereu reînnoită fac din Hagada un ritual deosebit de apreciat. Încă din vremea lui Amram ben Şeşna Gaon şi a lui Raşi, ea s-a tradus într-o sumedenie de limbi şi a făcut obiectul unui mare număr de comentarii. În plus, faptul că, teoretic, fiecare participant la seder are în faţă propriul lui exemplar, a dus la dezvoltarea unei arte decorative extrem de ample, destinată adeseori copiilor şi femeilor. În Evul Mediu, evreii avuţi îşi comandau Hagadot bogat ornamentate, în care artiştii desfăşurau o ingeniozitate luxuriantă atât în ilustraţii cât şi în caligrafia textului. Se întâmpla astfel ca o pagină întreagă să fie ocupată de un singur motiv sau chiar un singur cuvânt. Diferite tradiţii artistice au înflorit în Spania musulmană şi în Europa creştină, în ţări ca Germania şi Italia; multe din aceste somptuoase Hagadot se pot procura acum în facsimil. Primele Hagadot tipărite au apărut în Spania (cca. 1482) şi în Italia (1505), dar cea mai veche ediţie ilustrată care ni s-a păstrat este cea tipărită de Gherşom Cohen, la Praga, în 1526. De atunci, au văzut lumina tiparului peste două mii de ediţii ale Hagadei şi altele continuă să apară neîncetat.

Noile Hagadot ale reformaţilor şi reconstrucţioniştilor moderni prezintă numeroase abateri de la textul tradiţional; este şi cazul ediţiilor apărute în kibuţurile din Ereţ Israel în anii 1920-1930, în care pasajele religioase şi rugăciunile au fost înlocuite cu mesaje pe care editorii lor le socoteau mai potrivite (vezi Sărbătorile kibuţului). În ultimii ani, se constată totuşi o tendinţă de revenire la o concepţie mai tradiţională a Hagadei. În 1917 au început să apară în Statele Unite primele Hagadot pentru soldaţi, iar în 1956, rabinii armatei israeliene au publicat o Hagada "de rit unit" (nusah ahid) pentru uzul militarilor proveniţi din toate tradiţiile religioase.

HAGADAT BEREŞIT

Midraş omiletic la Cartea Genezei (vezi şi Midraş Hagada). Este alcătuit din peste 80 de capitole, fiecare împărţit la rândul său în trei părţi, după modelul ciclului trianual de citire a Torei. Fiecare capitol începe cu un midraş exegetic asupra unui verset (în general, primul) din textul pericopei săptămânale din Pentateuh. Cea de-a doua parte constă în interpretarea unui verset din haftora. În fine, cea de-a treia tratează mai succint despre un verset din Psalmi. Textul pare să fi fost compus în anii 900-1000 e.n. Conţinutul provine în principal din Midraşul Tanhuma (versiunea veche). În 1903, Solomon Buber a publicat o ediţie a textului cu un bogat aparat de note şi cu un scurt comentariu de Abraham ben Elia (fiul lui Elia, gaonul din Vilna), care şi el publicase o ediţie a textului cu un secol în urmă (1802).

HAGAI (AGHEU)

Unul dintre Profeţii Minori. Cartea lui, care face parte din secţiunea biblică a Profeţilor, este alcătuită din două capitole şi 38 de versete. Textul cuprinde patru revelaţii profetice inspirate lui Hagai în al doilea an al domniei lui Darius I, regele perşilor, în 520 î.e.n. Subiectul este zidirea celui de-al Doilea Templu: Hagai deplânge încetineala lucrărilor de reconstrucţie şi promite poporului că noul Templu, deşi mai puţin măreţ decât cel al lui Solomon, va fi cândva la fel de vestit. Profetul reaminteşte totodată că Templul nu poate sfinţi un popor care comite fapte necurate. Profeţia finală anunţă nimicirea Imperiului persan într-un război civil.

Conform tradiţiei rabinice, Hagai este primul dintre cei trei profeţi care s-au făcut auziţi în vremea lui Ezra. După dispariţia lor, "Duhul divin s-a îndepărtat de Israel" (Ioma 9b). Talmudul îi atribuie lui Hagai câteva legi (vezi de ex. Iev. 16a; Kid. 43a; R.H. 9a). După părerea rabinilor, Cartea lui Hagai ar fi fost compilată de membrii Marii Adunări (B.B. 15a).

Cartea lui Hagai

1,1-1,11 Îndemn la reconstruirea Templului;

1,12-1,15 Expunere istorică relatând începutul lucrărilor;

2,1-2,9 Încurajări adresate zidarilor;

2,10-2,19 Profeţii de belşug după încheierea restaurării;

2,20-2,23 Oracol mesianic adresat lui Zorobabel.

HAGBAHA, vezi TORA, CITIREA -EI.

HAGHIGA

Termenul desemnează jertfa care se aducea în prima zi a sărbătorilor de pelerinaj şi este totodată titlul celui de-al doisprezecelea tratat din ordinul Moed al Mişnei. Tratatul se compune din trei capitole care tratează în principal despre două chestiuni: 1. obligaţia oricărui evreu de a merge la Ierusalim la vremea sărbătorilor de pelerinaj (Pesah, Şavuot şi Sucot) şi de a aduce, o dată ajuns acolo, o jertfă "spontană"; 2. legile purităţii în ceea ce priveşte zeciuielile şi jertfele, ca şi recipientele necesare pentru aducerea lor (vezi Ex. 23, 14-17; 34, 18-23; Deut. 16, 16-17). Aceste două teme, analizate pe larg în cele două Talmuduri şi în Tosefta, sunt prezentate împreună, deoarece orice persoană care intra în incinta Templului pentru consumarea jertfelor trebuia să fie într-o stare de puritate rituală.

HAGIOGRAFE

"Scrieri sfinte" (gr.)

A treia şi ultima secţiune a Bibliei ebraice. Aceste Ketuvim ("Scrieri"), după numele lor ebraic, cuprind: Psalmii, Proverbele, Iov, cele Cinci Suluri (meghilot: Cântarea Cântărilor, Rut, Plângerile, Eclesiastul şi Estera), Daniel, Ezra, Neemia şi Cronicile. Hagiografele sunt ultimul segment inclus în Biblia ebraică şi Talmudul consemnează controversele care au avut loc în legătură cu canonicitatea unora dintre aceste cărţi, cum ar fi Cântarea Cântărilor sau Estera.

HAHAM

“Înţelept”

Termen generic în epoca biblică, s-a specializat ulterior, denumindu-l, în vremea Mişnei, pe cel de-al treilea funcţionar în ordine ierarhică din conducerea comunităţii, după nasi şi av bet din (Hor. 13b). Deşi nu se cunosc cu exactitate atribuţiile lui, hahamul este atestat atât în Ereţ Israel cât şi în Babilon. La sefarzi, rabinul titular al comunităţii este uneori denumit haham sau haham muşlam. De asemenea, marele rabin sefard al Angliei poartă titlul de haham.

HAHAMPAŞA

Titlu atribuit în sec. al XIX-lea marilor rabini din ţările şi provinciile Imperiului Otoman; cuvânt compus din ebraicul haham (“înţelept”) şi turcescul “paşa” (“conducător”). Hahampaşa era recunoscut oficial de autorităţile turceşti ca lider al comunităţilor evreieşti. Titlul rămâne în vigoare în Turcia şi în Egipt până în 1918, fiind purtat până la acea dată de marele rabin sefard al Palestinei.

HAHNASAT KALA

Lit.: “introducerea logodnicei”

Fonduri menite să asigure o zestre tinerelor fete sărace, care erau astfel “introduse” în căsătorie. În rugăciunea de dimineaţă, se spune că hahnasat kala face parte din obligaţiile care dau roade în lumea aceasta, dar a căror principală răsplată va fi în lumea cealaltă, de unde şi importanţa deosebită care i se acordă. În comunităţile evreieşti tradiţionale, existau societăţi speciale pentru colectarea şi repartizarea acestor fonduri.

Şulhan aruh precizează că nu există faptă mai generoasă decât să ajuţi o fată săracă să se mărite. Când o comunitate are fonduri limitate, fetele sărace au prioritate faţă de băieţii săraci, “pentru că este mult mai stânjenitor pentru o fată să rămână nemăritată, decât pentru un bărbat să rămână burlac” (Ş.Ar., I.D., 251, 8). Literatura rabinică subliniază că ajutorul trebuie oferit fără ştirea lumii (Meg. 3b).

Porunca de hahnasat kala mai prevede şi organizarea unei nunţi pline de veselie pentru tânăra logodnică. Unele texte halahice îngăduie chiar ca mireasa să fie împodobită cu ornamentele Torei, deşi, în principiu, acestea nu pot avea altă destinaţie decât împodobirea sulurilor Legii.

HAI GAON

(939-1038)

Ultimul gaon al academiei din Pumbedita (vezi Academii). Era fiul lui Şerira Gaon, căruia, în 998, i-a urmat la conducerea academiei, păstrând această funcţie timp de 40 de ani. Soţia lui a fost fiica lui Samuel ben Hofni, gaonul din Sura. De la Hai Gaon, ni s-au transmis peste o mie de responsa pe cele mai diverse teme, inclusiv teologice şi filozofice, care atestă faima de care se bucura în toată diaspora. Nici unul din comentariile lui talmudice nu s-a păstrat integral, însă ne-au parvenit numeroase pasaje, citate în scrierile altor autori importanţi din Evul Mediu. Din alte lucrări ale lui, n-a mai rămas decât titlul ori câteva fragmente descoperite în Geniza din Cairo. Principala lui operă ţine de domeniul codificării halahice. Ni s-au păstrat de la el un cod cu privire la documentele legale

(ştarot) şi o serie de extrase din alte două coduri, unul despre jurăminte, celălalt despre vânzări. Ordinea sistematică a prezentării şi modul de expunere ni-l descoperă ca un eminent specialist în Halaha, influenţat, ca şi tatăl lui, de opera lui Saadia Gaon. O importantă regulă rămasă de la Hai Gaon este aceea a preeminenţei Talmudului din Babilon asupra celui din Ierusalim, în caz de divergenţă.

HAKAFOT

"Ocoluri"

Procesiuni în cerc care au loc, la sinagogă ori în alte locuri, cu anumite ocazii solemne. Exemplul este luat din Biblie, unde se arată că israeliţii au ocolit de şapte ori Ierihonul, provocând prăbuşirea zidurilor sale (Ios. 6, 3-20). Pe plan simbolic, hakafot au o conotaţie de completitudine, ca şi cifra şapte cu care sunt asociate (vezi Numere): la unii aşchenazi ortodocşi, mireasa se învârte de trei sau de şapte ori în jurul mirelui sub baldachinul nupţial, înaintea nunţii; când se inaugurează o sinagogă, credincioşii o înconjoară de şapte ori cu sulurile Torei în mâini; acelaşi număr de hakafot este prevăzut când se sfinţeşte un nou cimitir; la înmormântarea unui om deosebit de erudit sau evlavios, sefarzii şi hasidimii ocolesc de şapte ori sicriul, înainte de a-l depune în pământ (vezi înmormântare). În timpul acestor procesiuni sau rodeamentos, cum li se spune în iudeospaniolă, se recită de obicei psalmi.

Mai cunoscute însă sunt procesiunile care au loc la sinagogă în timpul sărbătorii de Sucot. Pe vremea Templului, pelerinii cu ramuri de salcie în mâini şi intonând versetul din Ps. 118, 25 ("Doamne, ajută! Doamne, dă izbândă!"), înconjurau altarul o dată pe zi în primele şase zile şi de şapte ori în ziua a şaptea. Acest vechi obicei se regăseşte şi acum în dimineţile de Sucot, când se deschide chivotul, se scoate un sefer Tora şi se duce pe estradă şi când credincioşii dau roată sinagogii, purtând în mâini cele patru specii şi cântând împreună cu cantorul imnurile (hoşanot) prescrise pentru această ocazie. În ziua a şaptea, Hoşana Raba, au loc şapte procesiuni şi, cu acest prilej, la cele şapte hoşanot, se adaugă psalmi şi un fragment biblic (1 Cron. 29, 11), în care sunt enumerate şapte din atributele divine. Există o relaţie mistică între aceste atribute şi cei şapte "oaspeţi sfinţi" (uşpizin) care poposesc în suca, precum şi cu şapte dintre emanaţiile divine (sefirot). În unele comunităţi sefarde, în timpul procesiunilor de Hoşana raba, se sună şi din şofar. Nu se fac niciodată hakafot de Şabat.

După obiceiurile introduse de cabaliştii din Safed în sec. al XVI-lea, sărbătoarea Torei, Simhat Tora, este de asemenea prilej de hakafot. După slujba de seară şi după cea de dimineaţă, se scot din chivot toate sulurile Torei şi se poartă de şapte ori în procesiune în jurul sinagogii. În timpul acesta, se recită scurte poeme în acrostih şi copiii, purtând lumânări aprinse sau suluri ale Legii în miniatură, sunt invitaţi să se alăture procesiunilor, într-o simbolică "oaste a Domnului". Între hakafot, are loc câte un intermezzo, în care credincioşii cântă şi dansează.

Conform obiceiului israelian, hasidimii din diaspora organizează aceste procesiuni în a opta seară (Şmini Aţeret), dar şi în ajunul şi în dimineaţa zilei de 23 Tişri, când comunităţile din diaspora serbează Simhat Tora. Evreii reformaţi din Israel ca şi din diaspora nu fac hakafot decât în a opta seară. La sefarzi, obiceiurile variază. Unii organizează mari procesiuni corale după slujba de seară şi a doua zi, după slujba de dimineaţă sau după rugăciunile suplimentare; însă sefarzii din Occident (spanioli şi portughezi) au adoptat abia recent acest obicei şi, la ei, procesiunile de Simhat Tora sunt destinate în special copiilor. Multe comunităţi din Siria şi Maroc organizează procesiuni şi de Şabat

ha-gadol (vezi Şabaturi speciale). În Israel o a doua serie de hakafot are loc în toată ţara în noaptea de după Simhat Tora, când mulţimi entuziaste se întrec în procesiuni, în sunetul orchestrelor şi soliştilor care cântă în aer liber.

HAKHEL

Ceremonie religioasă care avea loc în epoca biblică, în anul ce urma după anul şabatic. Biblia spune: "Să strângi (hakhel) poporul, bărbaţii, femeile, copiii şi străinul care va fi în cetăţile tale, ca să audă şi să înveţe să se teamă de Domnul, Dumnezeul vostru, să păzească şi să împlinească toate cuvintele Legii acesteia" (Deut. 31, 12). Conform legii aşadar, în anul următor celui şabatic, bărbaţii, femeile şi copiii, cel puţin cei suficient de mari ca să fie interesaţi de eveniment, se adunau în curtea Templului din Ierusalim în timpul sărbătorii de Sucot, spre a asculta citindu-se cu voce tare diferite pasaje din Deuteronom. Nu este foarte clar dacă porunca biblică se referă la prima sau la a doua zi de Sucot. Deşi erudiţii polemizează încă pe această temă, lumea este de părere că adunarea avea loc în ziua a doua. Lectura cuprindea, printre altele, cele două paragrafe care formează Şema, legile cu privire la rege, binecuvântările pentru cei ce respectă Tora şi blestemele pentru cei ce o încalcă, în lipsa regelui, fragmentele erau citite de un preot sau de un învăţător al Torei, care stătea pe o estradă de lemn, construită special în acest scop în curtea rezervată femeilor. Talmudul spune că bărbaţii veneau aici să se instruiască, femeile, să asculte, iar copiii ca să-i bucure pe părinţii lor (M. Sota 7-8). În epoca modernă, marele rabinat din Israel şi din alte locuri a încercat să revitalizeze ceremonia căzută în desuetudine după distrugerea Templului. În anul 5748 (1987), s-a organizat un hakhel la Zidul Plângerii din Ierusalim unde marele rabin aşchenaz, marele rabin sefard şi preşedintele Statului Israel au citit pe rând pasaje din Tora.

HALA

1. Bucată de aluat care, potrivit Torei, trebuia pusă deoparte pentru a fi dăruită preoţilor (Num. 15,18-21). Deşi Biblia nu face nici o precizare în acest sens, înţelepţii considerau că darul din "pârga plămădelii voastre" era valabil numai pentru comunităţile din Ereţ Israel, nu şi pentru cele din diaspora (Ket. 25a). Cu toate acestea, încă din vremurile cele mai vechi, evreii practicanţi de pretutindeni pun deoparte hala, în dorinţa de a păstra amintirea şi semnificaţia poruncii biblice.

Regulile privitoare la hala nu sunt valabile decât pentru aluatul preparat din cinci specii de cereale: grâu, secară, alac, ovăz şi orz, dar nu şi pentru alte tipuri de aluat, de ex., cele din făină de porumb, de orez sau de cartofi. Bucata de aluat se pune deoparte ori imediat după frământarea aluatului, ori după coacere. Cum Biblia nu preciza cantitatea care trebuia oprită, aceasta a fost fixată de rabini. Astfel, brutarul trebuie să oprească a patruzeci-şi-opta parte, iar gospodinele, care prepară mai puţin aluat, de două ori pe atât. Conform unor calcule ulterioare, dacă aluatul cântăreşte sub 1, 25 kg, nu se opreşte hala.

Din motive legate de legile purităţii rituale, hala nu se mai oferă evreilor proveniţi din familii preoţeşti. În schimb, se ia cât o măslină din aluatul destinat a fi copt, fiert sau prăjit şi se aruncă în foc. Ritualul constituie unul din cele mai vechi prerogative ale gospodinei evreice. Când cantitatea de aluat depăşeşte 1,75 kg, se rosteşte şi o binecuvântare: "Lăudat fii, Doamne, Dumnezeul nostru, regele universului, care ne-ai sfinţit prin poruncile Tale şi ne-ai poruncit să punem deoparte hala din aluat." Înainte de a arunca aluatul în foc, unii adaugă cuvintele: "Iată, aceasta este hala din aluat." Toate legile privitoare la hala sunt enumerate în tratatul omonim al Mişnei.

2. Al nouălea tratat din ordinul Zeraim al Mişnei (vezi Num. 15, 17-21). Cele patru capitole ale cărţii tratează despre legile privind oprirea unei cantităţi din aluatul de pâine, atât în gospodăriile individuale cât şi în brutării, spre a fi dăruită preoţilor. Mişna enumera cele cinci tipuri de cereale care se utilizează în acest scop; fixează cantitatea minimă de aluat, începând cu care se pune deoparte hala; analizează problema cerealelor de import şi precizează că preotul trebuie să fie în stare de puritate rituală pentru a consuma ofranda de aluat. Toate aceste aspecte sunt dezvoltate amănunţit în Talmudul din Ierusalim şi în Tosefta.

3. Pâine de Şabat. În unele pasaje din Scriptură (Ex. 29,23; Lev. 24,5; 2 Sam. 6,19), termenul hala desemnează o pâine sau o "turtă de făină" coaptă la cuptor. În mod tradiţional, hala este şi denumirea pâinii, de obicei împletită, din făina albă, care se mănâncă de Şabat şi de sărbători.

HALAHA

Jurisprudenţă rabinică. Ramură a literaturii rabinice care reglementează obligaţiile evreilor faţă de aproapele lor şi faţă de Dumnezeu. Halaha înglobează practic toate aspectele vieţii: naşterea şi căsătoria, bucuriile şi necazurile, agricultura şi comerţul, etica şi teologia.

Termenul este derivat din verbul halah, "a merge", căci într-adevăr scopul acestui sistem de legi este de a indica poporului evreu calea pe care trebuie să meargă în viaţă, conform recomandării biblice: "învaţă-i poruncile şi legile şi arată-le calea pe care trebuie să meargă şi ce trebuie să facă" (Ex. 18, 20). În accepţiunea mai restrânsă folosită de tanaimi, halaha (pl. halahot) era o decizie rabinică transmisă de autorităţile religioase. Ulterior, sensul termenului a evoluat, ajungând să denumească opinia admisă şi autorizată asupra unei probleme în dubiu. Termenul se foloseşte de asemenea ca denumire generică pentru aspectele juridice ale tradiţiei evreieşti, în contrast cu Hagada care cuprinde omiliile înţelepţilor. A existat firește o influenţă reciprocă între cele două ramuri ale tradiţiei.

I. Poruncile

Avându-şi originea în Biblie, mai precis în Pentateuhul lui Moise, Halaha este aproape sinonimă cu Tora. Potrivit tradiţiei, Tora cuprinde 613 porunci (tariag miţvot), dintre care 248 pozitive şi 365 negative (Mak. 23b). Halaha lămureşte modul în care trebuie împlinite poruncile şi stabileşte pedepsele aplicabile pentru încălcarea lor.

Halaha consideră că Dumnezeu i-a dezvăluit aceste porunci lui Moise pe Muntele Sinai (Tora nun ha-şamaim, lit. "Tora din ceruri"). Mai târziu, înţelepţii au adăugat o serie de porunci suplimentare, cum ar fi cele legate de aprinderea lumânărilor de Şabat şi de sărbători sau citirea sulului Esterei de Purim. Acestea se numesc miţvot de-rabanan, "porunci ale rabinilor".

II. Legea orală

Înţelepţii Talmudului care au pus temeliile Halahei recunoşteau existenţa a două legi: legea scrisă, aşa cum era consemnată în Pentateuh (Tora şe-bi-he-tav), şi legea orală (Tora şe-be-al-pe), transmisă oral, de la învăţător la discipol. Se stabilea totodată, ca un articol de crez, că legea orală îi fusese dezvăluită lui Moise, o dată cu cea scrisă şi anume dintr-o necesitate logică, deoarece orice text scris avea nevoie de lămuriri într-o formă sau alta. Dacă, de exemplu, legea scrisă porunceşte: "Să nu

lucrezi de Şabat", legea orală defineşte cu precizie care lucrări constituie o încălcare a poruncii (Şab. 73a).

Legea orală a generat două fenomene caracteristice vieţii evreieşti: lanţul tradiţiei care leagă între ele generaţiile şi importanţa extraordinară a predării şi studierii Torei (Talmud Tora). După cum stă scris în Mişna: "Moise a primit Tora pe Muntele Sinai şi i-a transmis-o lui Iosua; Iosua le-a transmis-o bătrânilor; bătrânii, profeţilor, iar aceştia, membrilor Marii Adunări" (Avot 1,1). Oamenii Marii Adunări, conduşi de Ezra, au primit numele de soferim ("scribi"), deoarece, scrie Talmudul, "puteau să numere (sofer înseamnă şi "a număra") toate literele Torei". Principala lor misiune, desfăşurată timp de jumătate de secol după întoarcerea din Babilon (cca. 450 î.e.n.), a fost de a-i "reda Tora lui Israel" (vezi Ezra 7, 10).

Înţelepţii interpretau Biblia cu ajutorul unei metode denumite midraş. Aşa au luat naştere Midraş Halaha, expunere a Bibliei care servea drept bază hotărârilor rabinice, şi Midraş Hagada, care consemna omiliile învăţaţilor (folosit fără nici un calificativ, termenul Midraş se referă de obicei la Midraş Hagada). Cele dintâi decizii halahice sunt denumite, în cea mai mare parte, divre soferim ("cuvintele scribilor"); înţelepţii le acordau o autoritate la fel de mare ca şi poruncilor biblice, dacă nu chiar mai mare: "Mai preţioase decât cuvintele Torei sunt cuvintele scribilor; cine le nesocoteşte este pasibil de o pedeapsă mai aspră decât a celor ce nesocotesc cuvintele Torei" (T.I. Sanh. 11, 4). Mai târziu, divre soferim au ajuns să desemneze normele rabinice în contrast cu cele biblice. Devenind din ce în ce mai complexă, metoda midraşică a permis deducerea unui număr tot mai mare de decizii halahice pe baza exegezei biblice (v. Hermeneutică). Astfel, Hilel a utilizat şapte tipuri de raţionamente, cel mai cunoscut fiind kal va-homer, un fel de deducţie a fortiori, mergând de la cazurile mai stricte la cele mai puţin stricte, şi Ghezera sava, deducţie bazată pe asemănarea de termeni. Una sau două generaţii mai târziu, doi tanaimi, Nehunia ben ha-Kana şi Nahum Iş Ghimzo, au introdus două noi reguli de analiză a pasajelor biblice, începând cu o propoziţie generală (kelal) şi continuând printr-o serie de propoziţii particulare (perai). Unul din discipolii lor, Ismael ben Elişa, a ridicat numărul principiilor exegetice la treisprezece. Colegul lui, Akiva, a dus interpretarea midraşică pe culmi nebănuite, deducând noi decizii din folosirea în Tora a particulei et, particulă lipsită de sens propriu, şi mai ales, ordonând vastul corp al deciziilor halahice după textul biblic din care erau deduse: Mehilta din Exod, Sifra din Levitic şi Sifre din Numeri şi Deuteronom.

Midraşul, în esenţă, nu se preda cu scopul de a crea o nouă Halaha, ci pentru justificarea celei ce fusese dată prin legea orală. Multe halahot nu prea erau fundamentate în Biblie. Astfel, citim în Mişna: "Legea care prevede că un înţelept poate să dezlege pe cineva de un legământ stă atârnată în aer, fără nimic pe care să se sprijine (în Biblie)" (M. Hag. 1, 8). Când decreta o lege, exegeza rabinică mergea de fiecare dată dincolo de sensul literal al textului biblic şi uneori chiar îi "deturna" sensul. Câte o halaha putea să fi parvenit fără nici o referinţă biblică: se vorbea atunci de halaha le-Moşe mi-Sinai ("o hotărâre primită de Moise pe Muntele Sinai"). Comentatori mai târzii au arătat că unele decizii astfel denumite în Talmud nu proveneau neapărat din Sinai, dar fuseseră astfel botezate deoarece se bucurau de o largă acceptare.

III. Autoritatea înţelepţilor

Se considera că, în unele domenii, Tora nu stabilea nici o normă, lăsând această sarcină în seama înţelepţilor. De exemplu, cu privire la zilele de semisărbătoare (hol ha-moed), se spune: "Tora le-a încredinţat înţelepţilor misiunea de a hotărî ce fel de lucrări sunt interzise şi ce fel de lucrări sunt

permise” (Hag. 18a). De fapt, toate hotărârile referitoare la legea religioasă cădeau în sarcina înţelepţilor. “Tora nu este în ceruri [Deut. 30, 12], ea a fost dată în Sinai şi în ea stă scris: înclină legea în direcţia în care vrea majoritatea [subînţeles: majoritatea înţelepţilor; Ex. 23, 2]” (B.M. 59b). Ansamblul deciziilor lor constituie Halaha, norma şi practica vieţii evreieşti.

Autoritatea înţelepţilor era practic nelimitată. Ei nu şovăiau să abroge o poruncă biblică dacă socoteau că este spre binele Torei în ansamblul ei. Chiar şi atunci când opinia lor contrazicea Biblia, erau convinşi că interpretarea lor era parte integrantă din revelaţia divină: “Şi unele şi altele sunt cuvintele Dumnezeului celui viu” (Er. 13a).

Cu toate acestea, înţelepţii aveau grijă să păstreze distincţia dintre legea scrisă şi legea orală: “învăţăturile care ni s-au dat oral nu trebuie aşternute în scris; învăţăturile care ni s-au dat în scris [adică în Tora] nu trebuie transmise oral” (Ghit. 60b). Abia sub presiunea noilor condiţii ale vieţii evreieşti şi a enormei cantităţi de halahot care se acumulaseră în perioada tanaimilor, Iuda ha-Nasi (cca. 170-220 e.n.) a hotărât să adune toate halahot, să le organizeze după obiectul lor şi să creeze un text separat pentru studierea Torei: astfel a luat fiinţă Mişna.

La baza acestei hotărâri, au stat două motive: mai întâi, nici un comentariu, exegetic ori de altă natură, nu poate fi adăugat textului sfânt, căci acesta vine de la Dumnezeu, în vreme ce comentariile sunt făcute de oameni; în al doilea rând, este absolut necesar să păstrezi, pe de-o parte, textul original şi, pe de altă parte, să asiguri fluiditatea comentariului, într-adevăr, revelaţia Torei este un dialog între Dumnezeu care este veşnic şi oameni care sunt supuşi vicisitudinilor timpului. Cuvintele Torei sunt înzestrate, din capul locului, cu o “contemporaneitate perpetuă”, cu o relevanţă valabilă în orice împrejurări ale vieţii, aici şi acum. “Tora vorbeşte în limba de azi, în limba oamenilor” (B.K. 5,7; Ket. 67b). Mulţumită acestei caracteristici, Halaha a putut sluji drept călăuză evreilor tradiţionalişti, nu numai în trecut, ci şi într-o lume radical schimbată.

IV. Învestirea

Judecătorul, la o epocă sau alta, poate fi cel din cartea omonimă a Bibliei (şofet) sau înţeleptul (haham) sau judecătorul de la tribunal (datări). Autoritatea lui se trage de la Moise, care a pus bazele învestirii autorităţii în ceea ce priveşte legea religioasă atunci când i-a încredinţat Tora lui Iosua, punându-şi mâinile asupra lui (smiha, vezi Num. 27, 18). Cel ce primea învestirea primea în acelaşi timp şi capacitatea de a transmite mai departe autoritatea altcuiva, aşa încât lanţul tradiţiei halahice să se perpetueze de la o generaţie la alta. În epoca talmudică, punerea mâinilor a fost înlocuită prin acordarea titlului de haham sau de rabin. Candidatul la învestire trebuia să posede o serie de calităţi morale pe care Maimonide le definea astfel: “Judecătorul trebuie să aibă şapte calităţi: înţelepciune, modestie, teamă (de Dumnezeu), dispreţ de avere, dragoste de adevăr, dragoste de oameni şi o reputaţie nepătată; toate acestea sunt scrise în Tora” (M.T., Sanh. 2,7).

Înţelepţii au decretat că învestirea nu putea să aibă loc decât în Ereţ Israel. Aceasta nu însemna că toate comunităţile din diaspora urmau să fie lipsite de autoritate halahică. Pentru a asigura o bună administrare a legii religioase de către înţelepţii învestiţi în acest scop — timp de mai multe secole, majoritatea comunităţilor din diaspora au beneficiat de o largă autonomie în acest domeniu — s-a instituit o formă specială de învestire, lipsită însă de principalele prerogative ale învestirii originare. Prin intermediul acesteia, o autoritate superioară atesta că primitorul “highia le-horaa”, adică avea cunoştinţe talmudice suficiente pentru a legifera în materie de Halaha.

V. Sanhedrinul

Cu excepţia lui Moise, nici un om, oricât de erudit, nu putea să emită judecăţi valabile pentru tot poporul lui Israel. A fost nevoie, pentru aceasta, de un organ special, alcătuit din membri învestiţi. Instituţia a luat naştere atunci când Moise a reunit şaptezeci dintre bătrânii poporului, pentru a împărţi cu ei greaua sarcină de a-i conduce pe copiii lui Israel (Num. 11,16-17). În vremea lui Ezra, această misiune revenea Marii Adunări, compusă din 120 de membri. Restaurată sub dinastia Haşmoneilor (sec. al II-lea î.e.n.), instituţia formată din 70 de membri şi-a luat denumirea de "Marele Sanhedrin", termen grecesc cu sensul de "consiliu", în literatura rabinică, i s-a mai spus şi Bet ha-din ha-gadol (lit. "casa cea mare a justiţiei").

Sanhedrinul nu era doar un tribunal. Principala lui misiune era, de fapt, de a expune şi interpreta învăţăturile Torei pe înţelesul întregului popor, motiv pentru care Maimonide l-a denumit "rădăcina" legii orale (M.T. Mam. 1, 1). O dată ce Sanhedrinul stabilea legea, orice erudit care nu era de acord cu deciziile sale (în termeni talmudici, zaken mamre) era pasibil de pedeapsa capitală (Deut. 17, 12).

VI. Adversarii Halahei

Încă de la constituirea Sanhedrinului, s-au făcut auzite voci care contestau validitatea legii orale, adică hotărârile halahice bazate pe hermeneutica Bibliei. Aceşti adversari ai înţelepţilor, saduceii, puneau sub semnul întrebării principiul judecăţii în lumea de apoi, aşa cum îl formulaseră rabinii. Tulburaţi de nedreptatea care domnea în lumea pământeană, rabinii susţineau că, după moarte, sufletele oamenilor mergeau în "lumea cealaltă" (olam haba) unde fiecare răspundea pentru faptele lui anterioare, fiind răsplătit sau pedepsit în consecinţă.

După distrugerea Templului, în 70 e.n., partidul saduceilor a încetat să mai existe. Pe vremea gheonimilor, în sec. al VIII-lea, a luat fiinţă o nouă mişcare opusă iudaismului rabinic. Aceştia erau caraiţii, astfel denumiţi deoarece considerau că legea trebuia să se bazeze pe o interpretare literală (micra) a Torei. Mai mult decât atât, ei respingeau însăşi noţiunea de lege orală. Rabinii, în special Saadia Gaon, i-au combătut cu înverşunare. Prin sec. al Xll-lea, cu excepţia câtorva comunităţi, caraiţii au început să-şi piardă influenţa în sânul poporului. Halahiştii erau împărţiţi în privinţa statutului pe care s-ar fi cuvenit să-l acorde caraiţilor, neştiind dacă era cazul să-i socotească totuşi, în ciuda ereziei lor, evrei.

La începutul sec. al XIX-lea, apărea o nouă specie de adversari ai Halahei: iudaismul reformat. Vechile controverse au izbucnit din nou, cu aceeaşi patimă ca în trecut. Din nou, rabinii au stigmatizat orice abatere de la tradiţia halahică. Ca reacţie la mişcarea reformată, interpretarea halahică a devenit mai rigidă, tendinţă care se manifestă şi azi în severitatea deosebită cu care evreii ortodocşi impun respectarea multora dintre normele religioase.

VII. Ghezerot

Unul din principiile introduse de membrii Marii Adunări a fost îndemnul adresat înţelepţilor de a "ridica o barieră împrejurul Torei" (Avot 1, 1), de a decreta deci noi interdicţii pe lângă cele existente în Tora, spre a preveni orice încălcare a poruncilor acesteia. Astfel, s-au adăugat cu timpul la Halaha diferite hotărâri rabinice care fac astăzi parte integrantă din doctrină.

Aceste interdicţii, denumite ghezerot (sing. ghezera) pot chiar să aibă întâietate asupra unor porunci pozitive ale Torei. De exemplu, dacă o comunitate are un singur şofar (corn de berbec) şi dacă se întâmplă ca, de Roş Haşana, acesta să se afle atârnat într-un copac, este interzis să te urci în copac să-l iei, chiar dacă astfel nu mai poţi îndeplini porunca de a suna din corn de Anul Nou (R.H. 4, 8). În plus, nici o autoritate ulterioară nu poate revoca o ghezera, dacă ea a fost adoptată de autorităţile competente şi acceptată de poporul evreu în ansamblu.

VIII. Autoritatea şi ierarhia ei

Pornind de la premisa că orice autoritate se erodează în timp, Halaha prevede că înţeleptul este dator să respecte deciziile înaintaşilor lui. Cu toate acestea, în caz de divergenţă între doi autori mai vechi, are câştig de cauză înţeleptul care vine după ei şi analizează problema controversată, deoarece se presupune că el a studiat opiniile predecesorilor şi, "ca un pitic cocoţat pe umeri de uriaşi" poate să vadă mai departe şi să judece mai corect decât ei. De exemplu, în cazuri de divergenţă, Halaha se aliniază întotdeauna la Talmudul din Babilon, posterior celui din Ierusalim. Din acelaşi motiv, studiile halahice se referă în special la Talmudul babilonian.

Talmudul reprezintă autoritatea supremă. Maimonide declară categoric că: "Toţi copiii lui Israel au datoria de a se supune normelor cuprinse în Talmudul din Babilon. Fiecare oraş şi fiecare provincie trebuie să se conformeze obiceiurilor, decretelor şi regulilor instituite de înţelepţii Ghemarei, deoarece acestea sunt recunoscute de tot poporul lui Israel" (Mişne Tora, Introducere). Drept urmare, autorităţile posttalmudice şi-au declinat competenţa în privinţa "libertăţilor" pe care înţelepţii Talmudului şi le-au permis în aplicarea Halahei (de exemplu, capacitatea de a anula o căsătorie ab initio). Ele au impus în schimb noi interdicţii, ameninţând cu excomunicarea (herem) în caz de nesupunere. De exemplu, Rabenu Gherşom Meir ha-Gola (sec. al X-lea) a interzis poligamia. Aşchenazii s-au supus acestei hotărâri, dar nu şi sefarzii.

IX. Takanot

Înţelepţii erau conştienţi că nici un cod de legi nu poate anticipa toate împrejurările economice şi sociale ulterioare şi că, prin urmare, el trebuie să cuprindă o procedură care să permită elaborarea de noi reguli, spre a asigura respectarea legii şi ordinii în viitor. În Halaha, aceste reguli poartă numele de takanot (sing. takana). Aria geografică de aplicare a acestor reguli era în funcţie de autoritatea spirituală a promotorului. Multe dintre ele, atribuite de Talmud lui Moise, lui Iosua, regelui Solomon sau chiar unor înţelepţi mai puţin iluştri, constituiau o obligaţie pentru toţi evreii. Astfel, se spune că slujba zilnică de rugăciuni şi binecuvântări (berahot) a fost instituită de membrii Marii Adunări (Meg. 17b). Hilel a introdus procedura numită prosbul, care facilita prelungirea împrumuturilor dincolo de anul şabatic (Ghit. 4, 3). După distrugerea Templului, Iohanan ben Zakai a emis o mulţime de takanot, spre a asigura supravieţuirea practicii religioase în noile condiţii (R. H. 4, 1-4). Succesorul lui, Raban Gamaliel al II-lea, a adăugat Amidei zilnice un nou pasaj, invocând mânia lui Dumnezeu asupra ereticilor (minim, probabil primii creştini). Alte takanot importante au reglementat redactarea contractelor de căsătorie (ketubot) şi împărţirea moştenirilor.

Halaha conferea astfel autoritatea necesară instituţiilor evreieşti şi diverselor grupuri economice, spre a administra treburile comunităţilor respective. Astfel, în sec. al XVIII-lea, Consiliul celor Patru Ţări, forul reprezentativ al comunităţilor evreieşti din Polonia, a adoptat un mare număr de takanot. Cam la aceeaşi vreme, Rabi Iacob ben Ţur a publicat un Sefer ha-takanot care cuprindea o listă a

numeroaselor reglementări adoptate de comunităţile evreieşti din lumea islamică. După întemeierea marelui rabinat din Israel, Rabi Abraham Isaac Kook şi succesorul lui, R. Isaac ha-Levi Herzog, au sugerat adoptarea unor takanot pentru organizarea afacerilor interne ale noului stat, dar tentativa lor s-a lovit de opoziţia altor rabini.

X. Minhag

O altă ramură a legii rabinice incorporate în Halaha se referă la minhag (obicei), o practică instituită nu printr-o hotărâre sau takana, ci prin dorinţa spontană a comunităţii de a adopta un anume rit, dorinţă întărită de aprobarea unui înţelept. Aşadar, minhag se referă întotdeauna la un obicei local, chiar dacă multe dintre aceste obiceiuri s-au răspândit mult dincolo de locul lor de origine. Înţelepţii au insistat mereu asupra obligaţiei fiecărui evreu de a se conforma obiceiurilor locale dintr-o comunitate sau alta, spre a evita neînţelegerile şi conflictele. Astfel, oamenii aflaţi în călătorie sunt ţinuţi să respecte atât practicile specifice comunităţii lor de reşedinţă, cât şi pe cele ale comunităţilor prin care se află în trecere (Pes. 4, 1). Tot pe baza obiceiului, erau reglementate raporturile dintre patroni şi salariaţi. Diferenţele, datând încă din epoca talmudică, între riturile de rugăciune (nusah) ale evreilor din Ereţ Israel şi ale celor din Babilon au stat la originea multor deosebiri ulterioare dintre aşchenazii europeni şi sefarzii din ţările musulmane.

Mulţi halahişti consideră că, o dată încorporate în Halaha, practicile rabinice, fie că decurg din ghezerot, din takanot sau din minhaghim, rămân obligatorii, chiar dacă motivul iniţial al adoptării lor a dispărut. Astfel, după fixarea calendarului, când deja se ştia foarte exact în ce zi cădea o sărbătoare sau alta, înţelepţii le-au recomandat evreilor din diaspora să "păstreze obiceiul părinţilor", continuând să ţină sărbătorile câte două zile, deşi în Ereţ Israel durau o zi (Beta 4b). Autorităţile posttalmudice au recunoscut totuşi că anumite norme impuse de legea talmudică nu mai puteau fi respectate în noile condiţii. La fel, în prezent, multe interdicţii privind raporturile cu neevreii sunt socotite caduce, deoarece ele îi vizau la origine pe idolatri, creştinii şi musulmanii de astăzi nefiind incluşi în această categorie.

XI. Codificare

Deoarece Talmudul abordează numeroase subiecte de ordin teoretic şi multe dintre dezbaterile consemnate nu duc la nici o hotărâre, el nu putea servi drept îndrumar practic pentru profani. Din acest motiv, încă din epoca gheonimilor (vezi Lege, Codificarea -ii), au început să se elaboreze compendii halahice sistematice şi concise. Printre acestea, se numără Şeiltot, o culegere de predici aparţinând lui Ahai din Şabha, în care se explicitau poruncile, Halahot pesukot de Iehudai Gaon şi Halahot ghedolot de Şimon Kaiara (sec. al VIII-lea). Lui Saadia Gaon (882-942) i se datorează un mare număr de rezumate halahice, cel mai renumit fiind Sidur (carte de rugăciuni) care cuprinde nu doar textele rugăciunilor, ci şi preceptele legate de acestea. Încă mai înainte, Amram Gaon redactase o carte de rugăciuni la cererea comunităţii evreieşti din Barcelona. Hai (939-1038), ultimul gaon, a compus şi el mai multe tratate halahice pe anumite subiecte.

Primul dintre rişonim, Isaac Alfasi (1013 - 1103), a recurs la o metodă diferită. Marea lui operă, Hilhot ha-Rif, este în acelaşi timp un rezumat al părţilor din Talmud care au relevanţă practică şi o prezentare a Halahei. Metoda a fost preluată de Aşer ben Iehiel (1250 - 1327), ale cărui halahot figurează în numeroase ediţii ale Talmudului. Cel mai complet şi mai sistematic cod este Mişne Tora a lui Maimonide (1135 - 1204), care cuprinde şi legile devenite caduce, dar care urmau să fie repuse în

vigoare în vremea mesianică. În epoca modernă, codul cu cea mai mare autoritate este Şulhan aruh al sefardului Iosif Caro (1488 - 1575), dublat de glosele lui Moise Isserles (1525 - 1572) pentru aşchenazi. În toate codurile, conţinutul halahic este adus la zi prin diferite comentarii. În prezent, codul de referinţă al aşchenazilor este Mişna berura de Israel Meir Kagan (1838 - 1933), în timp ce sefarzii se călăuzesc după Sefer ben iş hai de Iosif Haim din Bagdad şi după Kafha-haim de Haim Palaggi din Izmir.

XII. Responsa

O altă ramură a literaturii rabinice este alcătuită din miile de responsa (teşuvot) acumulate din epoca talmudică până azi. Este vorba de răspunsuri ale rabinilor la întrebările practice care li se puneau de către alţi învăţaţi ori de către evreii de rând. (În zilele noastre, aceste responsa se transformă uneori în lungi dezbateri asupra unui punct sau altul din Talmud.) Autoritatea lor halahică depinde în cea mai mare măsură de renumele autorului şi de puterea lui de convingere.

Enormul material adunat de-a lungul timpului a fost reunit recent în mai multe enciclopedii talmudice, ordonate alfabetic, cea mai completă dintre ele fiind Enciclopedia talmudit, publicată la Ierusalim. Spre deosebire de codurile menţionate anterior, aceste enciclopedii nu oferă soluţii halahice definitive, ci pun la dispoziţia eruditului toate datele necesare pentru a-şi extrage propriile concluzii. Halaha este de principiul că “un judecător nu poate judeca decât aşa cum îi dictează sufletul şi conştiinţa lui”.

XIII. Probleme contemporane

Relevanţa acestui principiu a devenit cu atât mai evidentă în zilele noastre, când halahiştii sunt pur şi simplu copleşiţi de întrebări. Dezvoltarea ştiinţei şi tehnicii, la un nivel care în urmă cu doar câteva generaţii era de neînchipuit, ridică permanent probleme pentru care nu există precedent în Halaha tradiţională (vezi Halaha şi tehnologie). Care este natura electricităţii? Poate ea fi considerată acel eş (“foc”) pe care Biblia ne opreşte să-l aprindem de Şabat? Dar telecomunicaţiile? La Roş Haşana, se poate oare spune că ai îndeplinit porunca de a asculta şofarul dacă te-ai mulţumit doar să-l asculţi la radio? Progresele medicinei pun halahiştilor probleme şi mai delicate. În ce moment se poate spune că se produce moartea şi deci se poate extrage un organ pentru a fi transplantat? Şi cum trebuie privite însămânţarea artificială, mamele purtătoare şi fertilizarea in vitro (vezi Etică medicală)?

Evenimentele istorice, schimbările de mentalitate solicită la rândul lor acuitatea judecăţii halahistului. Ce loc trebuie să ocupe Halaha în Statul Israel? Care trebuie să fie atitudinea Halahei faţă de mişcările feministe care cer o mai mare participare a femeilor la ritualul evreiesc?

Rabinii de azi răspund la toate aceste întrebări nu atât prin raţionamente analogice, cât mai ales bazându-se pe spiritul Halahei, pe caracterul ei mereu viu. Deşi este un sistem de legi, Halaha nu are nimic din legalismul sec, de care o acuză adversarii ei. “Toate căile Torei, spun înţelepţii, sunt căi ale blândeţii” (Ghit. 59b). Justiţia trebuie să fie moderată de îndurare, adevărul, de bunătate, rigoarea legii, de compasiune. Omul trebuie să se poarte lifrim mi-şurat ha-din, să meargă dincolo de litera legii, şi să cedeze din drepturile lui în favoarea celor sărmani (B.M. 30b). În lumina Halahei, ţedaka (“spiritul de dreptate”) înseamnă în primul rând milă. Toate căile Halahei aspiră spre armonie: Halaha îndeamnă oamenii la relaţii de bună vecinătate cu toată lumea, evrei şi neevrei deopotrivă.

XIV. Noi abordări ale Halahei

1. Poziţia iudaismului conservator Deşi recunoaşte importanţa crucială a Halahei, iudaismul conservator subliniază că este vorba de o doctrină care evoluează permanent şi care se pretează la revizuiri ordonate. Pe tot parcursul istoriei, s-au operat asemenea modificări sub influenţa unui mare număr de factori sociologici, etici sau politici; la fel se întâmplă şi astăzi, în condiţiile noilor realităţi tehnologice, ştiinţifice şi economice.

În ceea ce priveşte originea Halahei, teologii curentului conservator cred că legea scrisă nu este la modul literal opera lui Dumnezeu, deci nici legea orală nu reprezintă o prelungire a Revelaţiei divine. Dacă legea scrisă cuprinde într-adevăr o învăţătură divină revelată, textul însuşi, ca şi transmiterea lui, este opera oamenilor. Fiind vorba de o revelaţie, ea se bucură desigur de autoritate, dar nu în forma sa literală. Legea orală este şi ea o sursă a Halahei în măsura în care reprezintă o permanentă căutare de noi sensuri actuale în legea scrisă. Fiecare generaţie este chemată să redescopere validitatea contemporană a Halahei. Această actualizare presupune o evoluţie şi chiar unele modificări, cum este cazul atitudinii adoptate de iudaismul conservator faţă de statutul femeii în religia evreiască. Halaha este, într-adevăr, legea care trebuie să călăuzească toate aspectele vieţii. Ea fiind însă în permanentă devenire, fiecare epocă are nevoie de o nouă interpretare şi de noi modalităţi de aplicare a legilor moştenite. Această teorie a iudaismului conservator se întemeiază pe convingerea că aşa au procedat dintotdeauna rabinii şi că, prin urmare, Halaha a suferit realmente o serie de modificări de-a lungul epocilor.

Tora însăşi, susţin conservatorii, necesită o activitate similară de jurisprudenţă. Ceea ce nu înseamnă că legea poate fi schimbată arbitrar sau că orice rabin are căderea s-o modifice. Teologii conservatori recunosc autoritatea legiuitorilor rabinici din veacurile trecute, dar se distanţează de unele şcoli de gândire ortodoxe, dând prezentului ceea ce cred ei că i se cuvine. În această tensiune dintre trecut şi prezent, conservatorii caută să realizeze un echilibru între respectul pentru tradiţie şi nevoia unei permanente reactualizări a Halahei.

Modificările pe care ei le consideră indispensabile sunt adoptate la capătul unor lungi dezbateri între eruditi şi sunt supuse aprobării comitetului juridic al Adunării Rabinilor Conservatori.

2. Poziţia iudaismului reformat

Pluralist prin însăşi natura lui, iudaismul reformat a generat concepţii diferite asupra Halahei, la nivel teoretic şi practic. La începuturile mişcării, în Germania, Abraham Geiger şi Samuel Holdheim au fost exponenţii principalelor direcţii de abordare. Cel dintâi cerea o reformă a Halahei bazată pe o analiză ştiinţifică şi critică a tradiţiei. Geiger avea în vedere o evoluţie organică şi progresivă, care să nu afecteze noţiunea însăşi de Halaha, nici importanţa iudaismului biblic şi post-biblic ca îndrumător al vieţii evreieşti. Holdheim, în schimb, recunoştea, chiar dacă întrucâtva eclectic, autoritatea legii scrise, dar acorda puţină importanţă hotărârilor ulterioare ale tradiţiei evreieşti, insistând asupra necesităţii de a elibera progresul din corsetul rigid al Talmudului.

Aceleaşi atitudini se regăsesc şi în Statele Unite. La începuturile mişcării reformate de dincolo de Atlantic, Isaac Mayer Weiss şi David Einhorn au reprezentat cele două concepţii predominante: primul era partizanul moderaţiei, celălalt era în favoarea unei atitudini mai radicale. Evoluţia mişcării reformate este ilustrată de diferitele platforme adoptate succesiv. Astfel, în platforma de la Pittsburgh (1885), se spune: “Nu recunoaştem obligativitatea legilor morale şi nu păstrăm decât acele ceremonii care înalţă şi sfinţesc viaţa. Respingem însă tot ce nu este adaptat la ideile şi

obiceiurile civilizaţiei moderne. Considerăm că legile mozaice şi rabinice care reglementează puritatea sacerdotală şi vestimentaţia îşi au originea în idei total străine de stadiul actual al cunoştinţelor şi spiritualităţii noastre." Platforma de la Columbus (1937), în schimb, tratează Revelaţia ca pe un proces continuu şi afirmă că atât legea scrisă cât şi cea orală "sunt depozitarele unor precedente istorice, ale unor valori ca binele şi pietatea [...] Tora rămâne izvorul dinamic al vieţii lui Israel [...] Dincolo de respectarea imperativelor morale şi spirituale, iudaismul ca mod de viaţă impune conservarea Şabatului, a sărbătorilor şi a zilelor sfinte, ca şi păstrarea simbolurilor şi ceremoniilor care au o valoare spirituală." În 1976, la centenarul iudaismului reformat, acesta îşi definea astfel atitudinea: "Iudaismul acordă o mai mare importanţă faptelor decât credinţei, ca expresie fundamentală a unei vieţi religioase care aspiră la dreptatea şi pacea universale. Iudaismul reformat subliniază şi el importanţa datoriilor şi obligaţiilor [...], secolul care a trecut ne-a învăţat că obligaţiile noastre sunt poate în primul rând de ordin etic, dar acoperă şi multe alte aspecte ale unei autentice vieţi evreieşti [...]. În toate domeniile de reglementare, evreii reformaţi trebuie să răspundă exigenţelor tradiţiei, oricât de diferit le-ar percepe, şi să-şi exercite autonomia individuală, selectând şi creând în funcţie de gradul lor de implicare şi de cunoştinţele lor."

Această evoluţie se explică prin mai mulţi factori: locul crescând pe care-l ocupă noţiunea de popor în ideologia reformată, pătrunderea în rândurile mişcării a unui mare număr de evrei din Europa de Est, ascensiunea sionismului şi înfiinţarea Statului Israel. Răspunzând nevoii tot mai mari de norme a celor dornici să ducă o viaţă evreiască, Conferinţa centrală a rabinilor americani a publicat o serie de lucrări, în care sunt explicate cultul casnic şi sinagogal, sărbătorile şi Şabatul.

În Israel, mişcarea pentru un iudaism progresist a elaborat un ansamblu de criterii pentru a stabili aplicabilitatea fiecărei miţva ("poruncă"), luând în considerare: 1. finalitatea ei şi dezvoltarea ei istorică; 2. capacitatea de a contribui la sfinţirea vieţii; 3. măsura în care condiţiile actuale permit sau nu îndeplinirea ei; 4. consecinţele ei asupra poporului evreu în ansamblul său (klal Israel); 5. măsura în care vine sau nu în contradicţie cu conştiinţa individuală.

HALAHA LE-MOŞE MI-SINAI

"Legea (dată) lui Moise pe Muntele Sinai"

Ansamblu de legi şi norme care, deşi nu figurează în Pentateuh sau nu decurg direct din acesta, sunt considerate totuşi ca primite de Moise alături de celelalte şi deci beneficiază de aceeaşi autoritate. Expresia apare de trei ori în Mişna şi revine frecvent în sursele talmudice. Luând-o în sens literal, înţelepţii socoteau că aceste legi şi norme îi fuseseră comunicate lui Moise în momentul revelaţiei din Sinai şi că Dumnezeu îl însărcinase pe Moise să le transmită verbal poporului (vezi Legea orală), fără să le mai introducă în Legea scrisă. Multe dintre aceste norme vin să completeze poruncile Bibliei. Astfel, unele din ele se referă la forma şi confecţionarea filacterelor (tfilin, vezi Er. 97a, Men. 35a); altele precizează defectele pe baza cărora un animal este clasificat ca trefa (Hul. 42a); în fine, altele se referă la sărbătoarea scoaterii apei (Suc. 34a) sau la îmbăierea rituală (Er. 4a).

Cu toate acestea, înţelepţii nu au fost totdeauna în consens în privinţa legilor care fac parte din această categorie. Conform Talmudului, orice inovaţie juridică aparţinând unui erudit deosebit de valoros trebuie considerată a posteriori ca fiind "deja primită de Moise pe Muntele Sinai". Acelaşi lucru este valabil şi pentru legile al căror temei biblic este discutabil. Mai târziu, Maimonide (M.T., Tfilin 1, 6-8) a inclus în aceeaşi categorie regulile care stabilesc tipurile de pergament care pot servi la

fabricarea mezuzot, a filacterelor şi a sulurilor Torei. În ciuda unor ambiguităţi şi dezacorduri, o lege astfel definită este de obicei acceptată fără alte discuţii. După unii autori medievali, expresia halaha le-Mose mi-Sinai nu trebuie luată ad litteram, ci doar ca o denumire generică a regulilor şi obiceiurilor evreieşti consacrate prin tradiţie.

HALAHA ŞI TEHNOLOGIE

Progresul accelerat al diferitelor ramuri ale tehnicii în cursul secolului al XX-lea şi obligaţia de a respecta Halaha au determinat apariţia unui raport specific al acesteia cu tehnologia. Raportul se manifestă în două forme: pe de-o parte, noile întrebări cu care Halaha se confruntă, ca urmare a dezvoltării tehnicilor moderne, dar şi, pe de altă parte, posibilitatea acestor tehnici de a înlesni respectarea Halahei. Şi într-un caz şi în celălalt, este nevoie de o cunoaştere aprofundată a ambelor domenii, aşa încât puţini rabini au calificarea necesară pentru a emite decizii halahice în legătură cu consecinţele tehnicii. Lipsa de cunoştinţe suficiente în unul din cele două domenii riscă să ducă la decizii eronate. În Israel, există însă în prezent mai multe institute specializate în rezolvarea acestor probleme: Institutul ştiinţific şi tehnic pentru rezolvarea problemelor halahice, Tomet (echipe de ştiinţă şi Tora), Institutul pentru studiul agriculturii conform Torei etc.

Progresul tehnic a transformat substanţial universul evreului practicant şi a extins domeniul activităţilor sale zilnice, în limitele fixate de Halaha. Descoperirea electricităţii şi toate invenţiile care au decurs de aici au suscitat o serie de probleme halahice complexe, legate de respectarea Şabatului şi a sărbătorilor. Se punea întrebarea daca este permisă utilizarea energiei şi a aparatelor electrice în aceste zile. Există mai multe categorii de lucrări interzise de Şabat — a produce o flacără, a arde, a coace, a construi — cu care folosirea electricităţii poate fi asociată. Majoritatea autorităţilor halahice sunt de părere că, de Şabat şi de sărbători, evreii nu trebuie să întrebuinţeze aparate electrice şi nici măcar să apese pe un comutator, chiar dacă acţiunea în sine nu produce nici lumină nici căldură. Cât priveşte regulile asupra produselor fabricate prin încălcarea Şabatului, rabinii nu au ajuns încă la un consens asupra aplicării lor în cazul produselor obţinute cu ajutorul curentului electric, de exemplu, în situaţia în care instalaţia este declanşată înainte de Şabat (de pildă, printr-un mecanism cu ceas).

Autorităţile rabinice s-au întrebat de asemenea dacă o muncă efectuată cu ajutorul electricităţii poate fi considerată ca fiind rezultatul direct al activităţii operatorului. Astfel, se poate oare spune că pâinea nedospită (maţa), coaptă într-un cuptor electric, sau franjurile rituale (ţiţit), ţesute pe un război electric, sunt produse de om? Surdul care foloseşte un aparat auditiv electric pentru a putea auzi Cartea Esterei îşi îndeplineşte sau nu porunca de a asculta această lectură? Dar dacă umpli o mikve (baie rituală) cu ajutorul unei pompe electrice, se cheamă că ai încălcat interdicţia umplerii ei manuale?

Chiar şi în cazul unor procese complet automatizate, se pune întrebarea halahica în ce măsură pot fi ele atribuite omului. Rabinii nu au stabilit încă dacă o instalaţie automatizată poate funcţiona de Şabat ori dacă o persoană în doliu, care nu trebuie să efectueze nici o muncă timp de şapte zile, poate să pună în funcţiune o astfel de instalaţie.

Există numeroase porunci pozitive şi negative cu privire la foc: porunca de a aprinde lumânări de Şabat şi de Hanuca, interdicţiile de a arde şi de a coace de Şabat etc. “Focul” produs de un aparat electric trebuie oare considerat ca fiind acelaşi, din punct de vedere halahic, cu cel vizat la origine de aceste porunci?

Halaha face o deosebire clară între viaţă şi moarte, socotind că aceasta din urmă intervine când organele vitale (inimă, creier, plămâni etc.) încetează toate să funcţioneze aproximativ în acelaşi timp. Având în vedere însă că medicina poate în prezent să disocieze funcţionarea acestor organe (de ex., inima poate continua să bată deşi encefalograma nu mai indică nici o activitate a creierului), autorităţile rabinice au fost obligate să redefinească mai exact limita dintre viaţă şi moarte. În mod similar, stabilirea filiaţiei paterne şi materne era o operaţie relativ simplă, atâta vreme cât sarcina era rezultatul natural al raportului sexual între bărbat şi femeie. Procesul a devenit mult mai complicat în ziua de azi, când naşterea poate rezulta dintr-o însămânţare artificială sau din implantul de ovocite (vezi Etica medicală evreiască).

Cu secole în urmă, multe malformaţii fizice erau considerate incurabile. Din punct de vedere halahic, persoanele atinse de unele dintre aceste malformaţii erau considerate trefa, adică impure şi sortite să moară relativ curând. Dar ce statut au aceste persoane astăzi, când pot fi vindecate cu ajutorul medicinei moderne? Pe vremuri, surzii erau consideraţi incompetenţi sub aspect juridic, deoarece nu aveau posibilitatea să comunice cu lumea exterioară. Astăzi, multe persoane cu deficienţe de auz poartă aparate speciale şi comunică aproape la fel de bine ca oamenii sănătoşi. În cazul acesta, mai sunt ele sub incidenţa legilor privitoare la surzi?

Conform Halahei, carnea nu este adecvată pentru consum decât după ce a fost curăţată de sânge prin înmuiere, sărare sau frigere. Se pot folosi alte substanţe chimice cu proprietăţi asemănătoare în locul sării? Sau se pot oare utiliza alte mijloace fizice (tratarea termică sau iradierea) în acest scop?

O dată cu inventarea telescopului şi a microscopului, aria vederii umane s-a lărgit considerabil. Prin intermediul televiziunii, se pot vedea obiecte fără ca ele să fie prezente, iar telefonul permite auzirea sunetelor la distanţă. Acolo unde Halaha prevede percepţia vizuală efectivă (de ex., pentru stabilirea lunii noi sau pentru o mărturie oculară) ori audiţia efectivă (de ex., pentru sunetul şofarului ori pentru lectura Cărţii Esterei), este oare admisibilă respectarea poruncii prin mijloace tehnice? Conform tradiţiei orale, tfilin trebuie să fie de formă pătrată, dar cu actualele instrumente de măsurare se constată că poate nu toate sunt exact pătrate. Altădată, pentru a stabili dacă o pată provine de la sângele menstrual, se proceda la un examen vizual. Astăzi, există diferite analize chimice şi fizice pentru aceasta, dar este oare admisă folosirea lor?

Tehnica modernă a lărgit şi domeniul scrisului. Astăzi se poate “scrie” pe benzi magnetice şi pe dischete de calculator. Este oare interzisă ştergerea numelui lui Dumnezeu de pe aceste documente aşa cum este interzisă pe hârtie ori pe pergament?

Odinioară, pentru a proba că o persoană este de bună credinţă, se apela la un martor neimplicat în cazul în speţă. Astăzi există detectorul de minciuni, însă autorităţile rabinice nu au căzut încă de acord asupra fiabilităţii lui.

Locul şi timpul păreau cândva repere absolute. Un om nu putea acţiona în acelaşi timp în două fusuri orare. Tehnica modernă a şters aceste distincţii. Astăzi, se poate acţiona dintr-un fus orar în altul; de exemplu, se poate expedia un fax în miezul zilei într-un loc unde este deja noapte. Altădată, călătoriile se efectuau pe mare ori pe uscat. Astăzi, se poate circula în aer şi în spaţiul cosmic. Rugăciunea dinaintea unei călătorii se aplică oare şi acestor moduri de deplasare? Evreul practicant va fi confruntat cu încă o sumedenie de probleme de îndată ce călătoriile spaţiale vor intra în rutină.

Şi unităţile de măsură s-au schimbat. Halaha măsoară adeseori spaţiul în timp, de exemplu, pentru a stabili lungimea unei călătorii care impune recitarea unei anumite rugăciuni sau distanţa la care te poţi îndepărta de casă în ziua de Şabat. În prezent, aceleaşi distanţe pot fi parcurse într-un timp foarte scurt. Se schimbă oare regulile halahice din acest motiv?

Omul modern foloseşte materiale şi substanţe necunoscute strămoşilor. Legile valabile odinioară pentru sticlă sunt aplicabile, de exemplu, şi pentru teflon? De asemenea, legile purităţii rituale au căpătat o nouă dimensiune de la inventarea fibrelor sintetice. În fiecare caz, decizia halahiştilor contemporani se bazează pe raportarea noii situaţii generate de progresul tehnic la principiile Halahei.

Electricitatea oferă şi un ajutor important în respectarea normelor halahice. Astfel, un mecanism electric permite aprinderea luminii, păstrarea mâncării la cald etc, în timpul Şabatului. Diverse mijloace electrice şi pneumatice asigură mulgerea vacilor în timpul sărbătorilor. Înregistrarea datelor sau informaţiilor altfel decât în scris ajută unele instituţii (secţii de poliţie, spitale etc.) să-şi desfăşoare activitatea fără să încalce interdicţiile de Şabat. În multe cazuri, se poate face o distincţie între participarea individului şi acţiunea lui de a pune în funcţiune curentul electric, în aşa fel încât, din perspectiva Halahei, să nu se considere că el a întreprins această acţiune. S-au creat astfel numeroase aparate care se bazează pe distincţia în cauză.

Producţia de masă a furnizat şi ea o serie de înlesniri evreilor practicanţi, de exemplu, în fabricarea azimei, a franjurilor rituale etc. Dezvoltarea transportului de mărfuri a permis procurarea chitrei (etrog) de Sucot şi, în general, a produselor caşer în comunităţile izolate. De asemenea, certificatele de divorţ pot fi expediate fără probleme peste mări şi ţări.

Tehnica a oferit numeroase posibilităţi de a evita încălcarea Şabatului. Astfel, aparatul de ras electric permite eludarea interdicţiei de folosire a briciului. Progresul ştiinţelor medicale ajută la combaterea sterilităţii. Femei care altădată nu ar fi putut avea copii, deoarece perioada lor de fertilitate cădea în momente când erau obligate să se abţină de la raporturile sexuale, pot folosi acum hormoni pentru modificarea ciclului menstrual. Vasele şi ustensilele culinare din plastic nu necesită spălarea rituală, obligatorie pentru produsele similare din sticlă, metal sau porţelan, fabricate de neevrei.

Razele X şi pompele portabile uşurează procesul prin care se stabileşte dacă un animal sau o pasăre este trefa. Aspiratoare speciale previn infestarea recoltelor de către insecte şi rozătoare. Plante altădată sezoniere se produc acum în tot cursul anului, uşurând respectarea anului şabatic. Citirea optică asistată de calculator ajută la detectarea mai eficace a eventualelor erori din sulurile Torei.

Dezvoltarea tiparului în general şi a tipăririi offset în special a contribuit la răspândirea Torei şi la dezvoltarea cercetării acesteia. Alte mijloace de comunicare au permis şi ele difuzarea Torei în locuri unde aceasta nu putuse pătrunde până nu de mult. De asemenea, alte mijloace informatice ajută la identificarea tuturor pasajelor halahice referitoare la un anumit subiect.

HA LAHMA ANIA

“Aceasta este pâinea sărăciei”

Primele cuvinte dintr-un text aramaic care se recită în cursul sederului de Pesah, înaintea celor patru întrebări. Expresia “pâinea sărăciei” desemnează atât hrana obişnuită a israeliţilor în robia egipteană,

cât şi pâinea fără aluat pe care au copt-o în grabă în ajunul ieşirii din Egipt (Ex. 12, 39). Din cauza contradicţiilor existente în text, este greu de stabilit când şi unde a fost compus acest pasaj al Hagadei. Judecând după invitaţia lansată ascultătorului de a se alătura celor prezenţi la celebrarea Pesahului (mai exact, la consumarea mielului pascal), s-ar părea că textul datează din vremea celui de-al Doilea Templu. Fraza următoare, în schimb, indică o perioadă mai târzie, după cel de-al doilea exil (70 e.n.) şi, ca loc de creaţie, diaspora, eventual cea babiloniană. Înainte de a rosti Ha lahma ania, gazda dezveleşte cele trei maţot rituale, le ridică şi le arată celor de faţă. Tot în acest moment, în unele familii se deschide uşa casei spre a primi eventualii musafiri. Atât la sefarzi cât şi la aşchenazi, acest fragment din Hagada se recită psalmodiat sau chiar se cântă pe o melodie tradiţională.

Ha lahma ania

Aceasta este pâinea sărăciei pe care părinţii noştri au mâncat-o în Egipt. Cei flămânzi să vină să mănânce, cei aflaţi la nevoie să vină să sărbătorească Pesah. Anul acesta [suntem] aici, la anul, în Ereţ Israel.

Anul acesta, robi; la anul, liberi!

HALAHOT GHEDOLOT, HALAHOT PESUKOT

Primele două mari coduri de legi rabinice redactate în Babilon în epoca gaonică, reprezentând cele mai vechi compendii sistematice ale Halahei. Atribuite lui Iehudai Gaon, Halahot pesukot (“Legile hotărâte”, cca. 670) tratează despre regulile practice şi îndatoririle specifice zilelor de Şabat, de sărbători etc. Lucrarea prezintă halahot talmudice într-o formă concisă, fiind un instrument foarte util pentru comunităţile evreieşti izolate. Originalul aramaic a fost ulterior tradus în ebraică sub titlul de Hilhot reu, deoarece are ca punct de plecare tratatul Eruvin şi debutează printr-un verset din Exod (16, 29): “Vedeţi [Reu] că Domnul v-a dat Şabatul...” Inspirate din această operă de pionierat, au apărut noi compendii de legislaţie talmudică, cel mai notabil dintre ele fiind Halahot ghedolot (“Marile legi”, cca. 825). Data apariţiei şi autorul culegerii continuă să facă obiectul unor controverse. După unii, opera îi aparţine lui Şimon Kaiara de la academia babiloniană din Sura. Deşi lucrarea se bazează pe Talmudul babilonian, autorul face referiri şi la Talmudul din Ierusalim şi la alte surse (de ex., la unele responsa gaonice), abordând nu numai Halaha practică, ci şi legile care ieşiseră din uz, o dată cu distrugerea Templului.

Îndreptată vizibil împotriva caraiţilor, este prima lucrare de acest tip care cuprinde şi materiale hagadice, precum şi o listă amănunţită a celor 613 porunci. Se cunosc două versiuni ale Halahot ghedolot: una care, din Babilon, a ajuns în Franţa şi în Germania şi a fost tipărită la Veneţia în 1584, şi alta, mult mai lungă, care s-a răspândit în nordul Africii, în Spania şi în Italia. Merită menţionată şi o altă lucrare de acest tip, Halahot keţuvot (“Legile acceptate”, cca. 860), versiune prescurtată a Halahot pesukot, redactată în sudul Italiei. Spre deosebire de celelalte două de mai sus, acest cod, cunoscut elevilor lui Raşi, a fost redactat în ebraică şi este prima culegere halahică europeană care reflectă viaţa de zi cu zi şi obiceiurile comunităţilor evreieşti din Italia (Vezi Lege, Codificarea -ii).

HALEL

“Laudă”

Termen care desemnează imnurile de mulţumire şi de slavă lui Dumnezeu, extrase din Cartea Psalmilor, care fac parte din slujba zilelor de sărbătoare.

I. Tipuri de Halel. Încă din vremurile cele mai vechi, există trei tipuri de Halel:

1. Halel ha-gadol. "Marele Halel" care, conform Talmudului (Pes. 118a), cuprinde Psalmul 136. Potrivit tradiţiei, cele 26 de versete ale acestuia ar simboliza cele 26 de generaţii care s-au succedat de la crearea lumii până la revelaţia din Sinai. Toate versetele se încheie cu refrenul "căci în veac ţine îndurarea lui" (ki le-olam hasdo; vezi mai jos). Se recită în cadrul "versetelor psalmice" (pesuke de zimra), la începutul slujbei de dimineaţă din zilele de Şabat şi de sărbătoare şi, ca psalm suplimentar, în ultima zi de Pesah şi la citirea Hagadei în prima seară ori în primele două seri de Pesah, la seder. În vremea Mişnei, se recita de asemenea ca mulţumire atunci când rugăciunile de ploaie erau îndeplinite.

2. Halel întreg. Zis şi "Halel propriu-zis" sau, în seara de Pesah, Halel ha-miţri ("Halel egiptean"), deoarece cuprinde Psalmul 114, referitor la ieşirea din Egipt. Este alcătuit din Psalmii 113-118. Aceşti şase psalmi constituie versiunea standard a Halelului încă de la începutul perioadei rabinice.

3. Haţi Halel ("semi-Halel"). Formă prescurtată a celui de mai sus, rezultând din omiterea primelor unsprezece versete din Psalmii 115 şi 116. În varianta yemenită, potrivit unei tradiţii care provine de la Maimonide (M.T., Hanuca 3, 8), se omit de asemenea cele două versete ale Ps. 117.

II. Semnificaţia religioasă. Nu se ştie din ce motiv tradiţia a reţinut pentru Halel tocmai aceşti psalmi şi nu alţii, dar cert este că substanţa lor teologică şi structura lor literară sunt deosebit de adecvate pentru zilele de sărbătoare şi pentru momentele de bucurie după izbăvirea dintr-o mare primejdie.

III. Originea. Conform tradiţiei rabinice, aproape toţi psalmii, inclusiv cei din Halel, sunt compuşi de David. Cu toate acestea, R. Eleazar ben Iose considera că Halel este opera lui Moise şi a israeliţilor. După R. Iuda, profeţii ar fi hotărât ca aceşti psalmi să fie recitaţi pentru a comemora evenimentele cu caracter naţional şi izbăvirea de primejdii. Alţi înţelepţi susţineau că Halel fusese recitat de-a lungul vremurilor biblice de marii conducători ai lui Israel: Iosua, Debora şi Ezechia, Hanania, Mi-şael şi Azaria, Mordehai şi Estera (Pes. 117a—118a). În vremea celui de-al Doilea Templu, se spunea Halel în momentul jertfei pascale şi cu ocazia riturilor care însoţeau sederul de Pesah (Pes. 5, 7; 10, 5-7).

IV. Când nu se recită. Nu se spune Halel (întreg sau prescurtat): 1) de Şabaturile obişnuite, deoarece Şabatul nu este considerat sărbătoare; 2) de Roş Haşana şi de Iom Kipur: "Când Regele sade pe tron în ziua Judecăţii, cu Cartea Vieţii şi a Morţii deschisă în faţa Lui, se cade oare ca Israel să cânte cântece de bucurie?" (Ar. 10b); 3) de Purim, deoarece: a) sulul Esterei înlocuieşte Halel; b) deşi salvat dintr-o primejdie iminentă, poporul rămânea atunci sub stăpânire persană; c) această izbăvire miraculoasă nu s-a săvârşit în Ereţ Israel (Meg. 14a); 4) de luna nouă sau de Hanuca într-o casă aflată în doliu: imnurile de slavă şi de recunoştinţă sunt considerate nepotrivite în astfel de ocazii. Pe scurt, regula generală este că nu se spune Halel în zilele când nu se face pelerinaj la Ierusalim: Şabat, Roş Haşana. Iom Kipur şi Purim.

V. Când se recită. Potrivit Talmudului din Babilon (Taan. 28b), în Ereţ Israel, Halel întreg se recită de 18 ori pe an: în cele opt zile de Sucot (inclusiv Şmini Aţeret), în cele opt zile de Hanuca, de Şavuot şi în prima zi de Pesah. În diaspora, se recită de 21 de ori într-un an: în cele nouă zile de Sucot (inclusiv Şmini Aţeret-Simhat Tora), în cele opt zile de Hanuca, în cele două zile de Şavuot şi în primele două

zile de Pesah. Halel întreg se recită şi în timpul sederului, dar şi, după obiceiul sefarzilor şi aşchenazilor din Israel, la sfârşitul slujbei de seară, care precede sederul. Versetul lui Isaia (30, 29): "Voi însă veţi cânta ca în noaptea când se prăznuieşte sărbătoarea", se referă la seara de Pesah, căci este singura dată în calendarul religios iudaic când se prăznuieşte o sărbătoare noaptea.

Conform obiceiului babilonian care mai apoi s-a generalizat (Taan. 28b), semi-Halel se spune în zilele de lună nouă. Se recită de asemenea în ultimele zile de Pesah din mai multe motive: a) deoarece mulţimea părăsea Ierusalimul încă din a doua zi de Pesah, pentru a le serba pe celelalte şase acasă (vezi Deut. 16, 7); b) deoarece, de Pesah, se face aceeaşi jertfă în fiecare zi, aşadar ajunge un singur Halel (Ar. 10b), spre deosebire de Sucot, pentru care Tora prescrie în fiecare zi altă jertfă, deci fiecare zi merită un Halel al ei; c) deoarece, în momentul Exodului, când egiptenii se înecau în Marea Roşie, Dumnezeu i-a mustrat pe îngeri şi le-a interzis să se bucure (Meg. 10b), căci se spune: "Nu te bucura de căderea vrăjmaşului tău" (Prov. 24. 17).

În plus, marele rabinat din Israel a decretat să se spună Halel întreg, însoţit de binecuvântările potrivite, de 5 Iyar, Ziua Independenţei Statului Israel, şi de 28 Iyar, aniversarea reunificării Ierusalimului. Această regulă este respectată de majoritatea comunităţilor — ortodoxe, conservatoare şi reformate, deopotrivă. Unele comunităţi ortodoxe (aşchenazii şi sefarzii orientali) recită Halel în aceste zile, dar fără binecuvântări, iar comunităţile antisioniste nu-l recită deloc la aceste două sărbători moderne.

De sărbători, se poate spune Halel, complet sau prescurtat, în orice moment al zilei, dar conform tradiţiei, se spune la slujba de dimineaţă, între Amida şi citirea Torei. Recitarea poate să aibă loc chiar şi în lipsa cvorumului (minian) obligatoriu pentru slujbele publice. Aschenazii, în special cei din diaspora, care poartă tfilin în zilele intermediare de Pesah şi de Sucot, le scot înainte să recite Halel. Potrivit tradiţiei ortodoxe, femeile trebuie să spună şi ele Halel la seder, dar nu şi în celelalte ocazii. Cu toate acestea, majoritatea autorităţilor rabinice sunt de părere că femeile care se simt datoare să împlinească această miţva pot să recite Halel împreună cu binecuvântările aferente. Iudaismul conservator împărtăşeşte acest punct de vedere. Cât despre reformaţi, ei nu fac nici o diferenţă între bărbaţi şi femei la acest capitol.

VI. Cum se recită. După toate probabilităţile, în vremea Templului, Halel era cântat de un cor de leviţi ca răspuns la cuvintele oficiantului (Tos. Sota 6, 2; vezi Tosafot la Pes. 95b). Ulterior, tradiţiile au început să difere de la o comunitate la alta. Comunităţile yemenite au păstrat vechiul obicei în care asistenţa reia fiecare verset, apoi răspunde Aleluia (Suc. 3, 10). În alte comunităţi (sefarde şi aşchenaze), credincioşii repetă fragmente de versete din Psalmul 118. În multe sinagogi aşchenaze din toată lumea, anumite pasaje sunt cântate de credincioşi, de către cantor solo sau de către cor. Conform tradiţiei, din trei în trei versete, credincioşii spun versetul Ps. 118, 1, iar Ps. 118, 25 se intonează de patru ori ca răspuns. La Sucot, credincioşii flutură fiecare un lulav şi un etrog (vezi Specii, Patru) în momentul în care se recită Ps. 118, 1-4, 25 şi 29. Se obişnuieşte ca asistenţa să se ridice în picioare când se spune Halel, exceptând cazul când recitarea face parte din seder. Aschenazii rostesc o binecuvântare înainte şi după Halel, cea dintâi încheindu-se cu cuvintele: "likro et ha-Hale" ("să citim Halel"). Formula se regăseşte la sefarzii orientali, care însă i-au schimbat cuvintele în ligmor ei ha-Halel ("să încheiem Halel") şi care nu rostesc nici o binecuvântare înainte ori după Haţi Halel.

Halel: temele principale

Psalmul 113. Numele Domnului trebuie să fie lăudat pretutindeni, în veac. Deşi sălăşluieşte în înălţimi, Dumnezeu veghează cu bunăvoinţă asupra săracilor, asupra femeilor sterpe şi asupra fiecărui individ în parte.

Psalmul 114. Dumnezeu vine în ajutorul poporului Său şi natura se supune. Marea Roşie s-a despicat la vremea ieşirii din Egipt şi Iordanul şi-a tras apele înapoi când Israel a intrat în Canaan. Munţii saltă şi tremură în faţa Celui care preface stânca în iaz.

Psalmul 115. Dumnezeul nostru este atotputernic, în vreme ce zeii neamurilor sunt idoli neînsufleţiţi. Israel trebuie să se încreadă în Domnul care-i va da, în schimb, binecuvântarea Lui. Numai morţii nu-l pot lăuda pe Dumnezeu, dar cei vii pot s-o facă.

Psalmul 116. Dumnezeu este milostiv; El ascultă rugăciunile celor săraci şi fără răutate; El îi izbăveşte pe cei încercaţi de moarte, de necazuri şi de griji. Cum poate omul să răsplătească toate aceste binefaceri? Chemând Numele Său şi aducând jertfe de mulţumire în faţa poporului Său, la Ierusalim.

Psalmul 117. Dragostea veşnică de care Dumnezeu dă dovadă pentru poporul Său ar trebui să convingă toate neamurile să-L laude şi să-L slăvească.

Psalmul 118. Tot poporul lui Israel ar trebui să mărturisească dragostea lui Dumnezeu, în veac. Când Domnul este cu mine, nu mă tem de nimic. Duşmanii mă încearcă, la fel şi Dumnezeu, dar credinţa mea este neşovăielnică. Deschideţi porţile Templului, căci a sosit sorocul Domnului. Voi trece peste prag şi voi lăuda pe Domnul, căci este bun şi îndurarea Lui ţine în veac.

HALIŢA, vezi LEVIRAT.

HALUKA

“Împărţire “

Ajutor financiar acordat evreilor din ţara Sfânta de către coreligionarii lor din diaspora, în special cu începere de la sfârşitul sec. al XVIII-lea, după sosirea imigranţilor hasidici.

Obiceiul de a trimite ajutoare materiale evreilor din Ereţ Israel datează de la începutul perioadei celui de-al Doilea Templu (Ezra 1, 6; 8, 33) şi a continuat pe tot parcursul perioadei de colonizare a ţării Sfinte. Rabini vestiţi îşi părăseau căminele din Israel şi străbăteau lumea evreiască, pentru a aduna fonduri în beneficiul studioşilor Torei, stabiliţi în Palestina. Haluka a jucat aşadar un rol hotărâtor în menţinerea unei relaţii permanente între Ereţ Israel şi diaspora.

Începând din sec. al XVI-lea, s-au introdus metode mai sistematice pentru strângerea darurilor din comunităţile Europei centrale, care treceau apoi prin marile centre comerciale ale vremii. Banii erau adesea adunaţi în cutii pe care era înscris numele lui R. Meir Baal ha-Nes (“Meir Făcătorul de Minuni”).

La sfârşitul sec. al XVIII-lea, haluka era principalul mijloc de întreţinere pentru hasidimii proaspăt imigraţi şi, de asemenea, începând din primii ani ai sec. al XIX-lea, pentru peruşimi (discipolii lui R.

Elia, gaonul din Vilnius). Darurile se împărţeau în cele patru oraşe sfinte: Ierusalim, Tiberiada, Safed şi Hebron. Din motive predominant economice, aşchenazii erau grupaţi după locurile lor de origine, în mici comunităţi numite kolel. În 1913, existau 26 de kolelim la Ierusalim.

Haluka şi-a pierdut din importanţă o dată cu dezvoltarea sionismului modern, limitându-se, cu timpul, la imigranţii mai vechi. În prezent, evreii ortodocşi continuă să trimită sume substanţiale în kolelim, pentru întreţinerea erudiţilor şi a seminarelor rabinice, în special din mediile nesioniste.

HA-MAVDIL, vezi HAVDALA.

HA-MOŢI, vezi PÂINE; BINECUVÂNTĂRILE DE DUPĂ MESE.

HANA ŞI CEI ŞAPTE FII AI EI, vezi APOCRIFE ŞI PSEUDOEPIGRAFE; ELENISM.

HANUCA

“Inaugurare”

Sărbătoare care durează opt zile cu începere din 25 Kislev, comemorând victoria Macabeilor (vezi Haşmonei) asupra monarhiei seleucide din Siria, care încerca să distrugă religia evreiască şi să elenizeze popoarele de sub dominaţia sa. Principalele evenimente asociate cu Hanuca s-au desfăşurat între 165-163 î.e.n., deşi lupta armată a Macabeilor împotriva grecilor a continuat încă mulţi ani, până când evreii din Ereţ Israel şi-au dobândit de facto independenţa. Hanuca este aşadar o sărbătoare de origine postbiblică; este o sărbătoare minoră, în timpul căreia munca şi alte activităţi nu sunt interzise. Principalele evenimente comemorate cu această ocazie sunt relatate în prima carte a Macabeilor (vezi Apocrife şi pseudoepigrafe).

Pentru a-şi atinge scopul, grecii nu au şovăit, printre alte persecuţii, să profaneze Templul din Ierusalim. În 1 Macabei, se relatează cum regele Siriei, Antioh Epifanes, a pângărit altarul Templului, ordonând să se aducă jertfe zeilor păgâni. După trei ani de lupte, evreii conduşi de Iuda Macabeul, au recucerit Ierusalimul, au dărâmat altarul profanat şi au zidit unul nou. S-au făcut de asemenea noi ustensile sacre, inclusiv un sfeşnic, un altar pentru tămâiere, vase, perdele etc. Potrivit tradiţiei talmudice (Şah. 21b), în timpul purificării Templului, s-a descoperit o cănită de ulei sfânt, nepângărit, pentru sfeşnic (menora). Deşi era puţin, cât pentru o singură zi, uleiul a ars opt zile neîntrerupt. Pentru comemorarea acestei minuni, spun înţelepţii, s-a instituit o sărbătoare de opt zile — Hanuca. Miracolul nu este menţionat în cărţile Macabeilor. În 2 Macabei, se spune că Iuda a instituit această sărbătoare în cinstea reinaugurării Templului, ca un ecou al inaugurării Primului Templu de către Solomon, care durase de asemenea opt zile. Unii erudiţi ai Legii au sugerat că durata sărbătorii a fost fixată la opt zile ca o compensaţie pentru sărbătoarea de Sucot, pe care evreii n-o putuseră celebra în timpul luptelor. O dată cu victoria Macabeilor, s-ar fi remediat această omisiune printr-o ceremonie care ţinea loc de Sucot şi totodată exprima recunoştinţa poporului pentru victorie şi pentru restabilirea cultului la Templu.

În fiecare seară de Hanuca, se aprinde hanuchia, lampa specială destinată acestei sărbători care, de altfel, se mai numeşte din acest motiv şi “sărbătoarea luminilor” — hag ha-urim. Talmudul spune că obiceiul aprinderii lămpii are drept scop să amintească public minunea (pirsume nisa; Şab. 23b); de aceea, în vechime, sfeşnicul era aşezat în prag ori chiar pe stradă, în faţa casei. Lampa se aprinde o dată cu lăsarea nopţii, cu excepţia zilei de Şabat când luminiţele de Hanuca se aprind înaintea celor

de Şabat, cu circa jumătate de ceas înainte de asfinţit. Luminile trebuie să ardă cel puţin 30 de minute şi să fie amplasate într-un loc foarte vizibil. Ele pot continua să ardă în noapte oricât de târziu, cu condiţia să fie cineva care să le privească, în afară de cel ce le-a aprins. Se pare că această ceremonie a aprinderii lămpii ar fi fost introdusă mai târziu, mult timp după evenimentele comemorate.

Obiceiul este de a aprinde o singură lumină în prima seară, două, în a doua seară etc, de la stânga la dreapta, până când, într-a opta seară, toate luminiţele sunt aprinse. După o altă tradiţie, luminile se aprind în ordine descrescătoare: opt în prima seară, şapte într-a doua etc, până când, în ultima seară a sărbătorii, o singură lumină este aprinsă. O lumânare ajutătoare, numită şamaş, se foloseşte pentru aprinderea celorlalte opt. Ceremonia se desfăşoară în special în familie, dar se aprind lumânări şi la sinagogă iar copiii primesc, de obicei, în dar o mică sumă de bani (Hanuca ghelt, în idiş).

Hanuca este marcată în liturghie în mai multe moduri, în special prin recitarea rugăciunii Al ha-nisim la Amida şi la binecuvântările de după mese. La slujba de dimineaţă, se spune Halel şi se citeşte un pasaj din Tora în fiecare zi. După aprinderea lumânărilor, aşchenazii obişnuiesc să cânte, acasă şi la sinagogă, Maoz ţur, un cântec de Hanuca foarte popular, compus în sec. al XIII-lea. Cu aceeaşi ocazie, sefarzii citesc Psalmul 30.

În zilele noastre, Hanuca este şi un prilej de serbări cu cântece şi jocuri, în special pentru copii. Cel mai răspândit este jocul cu titirezul (dreidl în idiş), pe ale cărui patru feţe sunt înscrise literele ebraice nun, ghimel, he şi şin, acrostih de la nes gadol haia şam, "o mare minune s-a petrecut acolo"). Probabil din cauza asocierii dintre Hanuca şi uleiul miraculos, se mănâncă dulciuri prăjite în ulei, mai ales gogoşi de cartofi (idiş: latkes) şi gogoşi umplute cu dulceaţă (ebr.: sufganiot).

În Israelul modern, Hanuca este şi o sărbătoare a curajului naţional, virtute prin care evreii şi-au redobândit independenţa în vremea Macabeilor. Pentru a celebra eroismul şi faptele de arme ale acestor străbuni, se poartă torţe aprinse de la Modein, locul unde, potrivit tradiţiei, sunt înmormântaţi Macabeii, până în diferite colţuri ale ţării. În multe ţări din diaspora, Hanuca a căpătat în ultima vreme o importanţă mult mai mare decât în secolele precedente, devenind un substitut al Crăciunului pentru copiii evrei crescuţi într-un mediu creştin.

Hanuca— Sărbătoarea inaugurării

Alte denumiri: Hag Jia-urim ("sărbătoarea luminilor")

Date ebraice: 25 Kislev-3 Tevet

Lecturi: Zile lucrătoare: pericopa zilei, extrasă din Num. 7, 1-8, 4

Primul Şabat: pericopa săptămânii şi maftir, Zah. 2, 14-4, 7 (haftora)

Al doilea Şabat (dacă e cazul): pericopa săptămânii şi maftir; 1 Regi 7, 40-50 (haftora)

Halel: Se recită zilnic Halel întreg şi se aprind în fiecare seară lumânările de Hanuca.

Date civile ale sărbătorii, 2000-2010

2000/5761	22-29 decembrie
2001/5762	10-17 decembrie
2002/5763	30 noiembrie-7 decembrie
2003/5764	20-27 decembrie
2004/5765	8-15 decembrie
2005/5766	26 decembrie- 1 ianuarie
2006/5767	16-23 decembrie
2007/5768	5-12 decembrie
2008/5769	22-29 decembrie
2009/5770	12-19 decembrie
2010/5771	2-9 decembrie

HANUCA, LAMPĂ DE

Ebr.: hanukia

Candelabru cu opt braţe, zis şi menora de Hanuca, destinat ceremoniilor acestei sărbători. Judecând după descrierea din Talmud şi după exemplarele din perioada elenistică şi romană care ne-au parvenit, sfeşnicul era confecţionat din teracotă, ceramică sau metal, fiind alcătuit din lămpi cu ulei montate pe un picior vertical alungit, sau dintr-o singură lampă circulară cu opt deschizături în formă de stea. Dat fiind că lampa de Hanuca nu trebuie să ardă cu o singură flacără, ea trebuia să fie construită astfel încât fiecare dintre cele opt lumini să ardă independent de celelalte (Şab. 23b). Odinioară, lampa de Hanuca se aşeza afară, în stânga uşii de intrare, pentru a semnala tuturor miracolul comemorat (Şab. 23b; Sof. 203). Din surse mişnice, talmudice şi apostolice, se ştie că, în Israelul antic şi în Babilon, se foloseau felinare de sticlă pentru a proteja flăcările de vânt şi de ploile de iarnă.

În Evul Mediu, după ce vechile lămpi de teracotă au fost interzise (Sof. 20, 3), aşchenazii au început să-şi confecţioneze hanukiot cu opt cupe de metal, în timp ce sefarzii şi le făceau din ceramică (Tur, O.H. 673). Evreii din Spania au adăugat un suport mural, care permitea suspendarea lămpii şi, uneori, o flacără suplimentară, şamas, aşezată în centrul sau la stânga celorlalte şi slujind la aprinderea lor. Dacă expunerea lămpii în exterior putea să reprezinte un pericol, rabinii îngăduiau ca ea să fie aprinsă în casă şi agăţată de uşorul uşii, în faţa mezuzei. Aşa se explică de ce multe hanukiot purtau inscripţia: “Binecuvântat vei fi la venire şi binecuvântat, la plecare” (Deut. 28, 6). În Germania exista obiceiul de a confecţiona lămpi în formă de stea care se suspendau la uşă, de Hanuca, şi serveau ca lămpi de Şabat în restul anului. Tot evreii germani au fost şi cei care au introdus, mai ales la sinagogă, sfeşnicul cu opt braţe, inspirat după menora Templului şi prevăzut cu o alveolă suplimentară pentru şamaş. În

Polonia, pentru ceremonia aprinderii, lampa era aşezată pe pervazul ferestrei sau pe o masă. În comunităţile evreieşti de pretutindeni, lămpile de Hanuca au stimulat creaţia artistică şi s-au remarcat ca obiecte de artizanat, bogat împodobite.

De când lumânările au înlocuit lămpile cu ulei, ele se aşează în suporturile lor de la dreapta spre stânga şi se aprind tot de la dreapta spre stânga: una în prima seară a sărbătorii, două într-a doua etc, după tradiţia datorată şcolii lui Hilel. Dimpotrivă, discipolii lui Şamai aprindeau toate cele opt lumânări în prima seară, apoi cu una mai puţin în serile următoare.

HAROSET, vezi SEDER.

HASIDE AŞCHENAZ

“Evlavioşii din Germania”

Grupuri de erudiţi care au înflorit în Germania în a doua jumătate a sec. al XII-lea şi în prima jumătate a secolului următor şi care au adus o contribuţie originală la dezvoltarea gândirii, misticii şi eticii evreieşti. Acţionând independent, adeseori fără să ştie unii de alţii, aceşti haside Aşchenaz nu au constituit o mişcare organizată şi nici măcar un curent spiritual unitar. Cu toate acestea, laolaltă, au revoluţionat cultura evreiască germană, aportul lor la gândirea aşchenază fiind, în epoca medievală, unul dintre cele mai însemnate. Operele lor au fost concepute sub impactul masacrelor repetate, comise de cruciaţi începând din 1096 şi în tot cursul sec. al XII-lea; ideile lor reflectă adeseori reacţii la această prigoană.

Din punct de vedere istoric, contribuţia lor cea mai importantă se situează în domeniul eticii, deşi erau mai curând interesaţi de teologie şi de rezolvarea problemelor teosofice deosebit de complexe cu care era confruntat iudaismul la acea vremea, în contextul iudaismului medieval, ei au fost cei dintâi care au propus o concepţie a lumii divine în care unitatea divină era constituită dintr-un ansamblu de puteri distincte, fiecare dintre ele îndeplinind funcţii diferite, potrivit cu sistemul teologic al fiecărui autor. Sub acest aspect, se poate spune că haside Aşchenaz prevesteau ascensiunea Cabalei.

Ca şi cabaliştii de mai târziu, ei se considerau continuatori şi comentatori ai vechilor tradiţii şi nu inovatori. Până la sfârşitul sec. al XII-lea, problemele teologice şi mistice se dezbăteau oral în şcolile rabinilor aşchenazi, iar tainele se transmiteau de la învăţător la discipol. Principalele izvoare din care se inspirau erau operele autorilor mistici din epoca talmudică şi din curentul Hehalot şi Merkava, pe care le conservau cu religiozitate, le parafrazau şi le comentau. Beneficiau şi de surse mai directe: multe dintre tainele lor le datorau, după spusele lor, Rabinului Aaron ben Samuel din Bagdad. În cursul unei călătorii în Italia în sec. al VII-lea, Abu Aharon, cum i se mai spunea, ar fi transmis şcolii lui Kalonymus multe din tradiţiile babiloniene. Două secole mai târziu, când familia Kalonymus s-a instalat la Mainz, aceste taine au continuat să se transmită de la o generaţie la alta, în spaţiul germanic.

R. Samuel ben Kalonymus he-Hasid, care a trăit pe la jumătatea sec. al XII-lea, a fost primul autor din această şcoală. I-a urmat fiul său, Iuda he-Hasid, dar cel mai important dintre toţi a fost discipolul acestuia, Eleazar din Worms. Eleazar şi Iuda he-Hasid au redactat pentru prima dată un comentariu amănunţit al cărţii evreieşti de rugăciune.

În afara marii şcoli întemeiate de familia Kalonymus, alte grupuri au produs şi ele tratate de teologie şi de mistică. Pe la 1200, un autor anonim a redactat Sefer ha-haim (“Cartea vieţii”), lucrare teologică inspirată din opera lui Abraham ibn Ezra, în care mistica, ştiinţa şi etica se completează reciproc. Se cuvine de asemenea citată o altă scriere anonimă, ce nu poate fi încadrată în nici o şcoală — Sefer ha-navon, o exegeză la Şema, însoţită de un comentariu la Şiur koma, vechi tratat mistic care descrie antropomorfic diferitele părţi ale figurii divine.

Pe parcursul a două-trei generaţii, o altă şcoală a elaborat mai multe tratate teologice, pornind de la o operă pseudoepigrafică, intitulată Mişnat Iosef ben Uziel (“învăţătura lui Iosif, fiul lui Uziel”). Inspirată din Sefer Ieţira, lucrarea, care descrie crearea lumii în termeni ştiinţifici, i-a fost atribuită lui Iosif ben Uziel, el însuşi prezentat ca strănepotul lui Ben Şira care, după unele surse medievale, ar fi fost fiul Profetului Ieremia. Aşadar, şcoala aceasta se putea socoti coborâtoare din însăşi epoca biblică. Unul dintre reprezentanţi ei cei mai eminenţi a fost R. Elhanan ben Iakar, care a trăit la Londra în sec. al XIII-lea şi a elaborat două comentarii la Sefer letira şi o carte intitulată Sod ha-sodot (“Taina tainelor”).

Profeţia şi rugăciunea erau cele două aspecte fundamentale ale Revelaţiei divine care-i atrăgeau în mod deosebit pe aceşti teologi şi mistici.

Întrebarea cea mai tulburătoare cu care se confrunta sistemul lor teologic era următoarea: cum era posibil ca Dumnezeu, fiinţă supremă, veşnică şi neschimbătoare, să se dezvăluie profeţilor sau să ia decizii în funcţie de rugăciunile care-i erau adresate? Soluţia lor a constat în introducerea unor forţe divine secundare, în special, Slava divină, care li se revelau profeţilor şi, totodată, ascultau şi împlineau rugăciunile oamenilor.

Duşmani înverşunaţi ai filozofiei, haside Aşchenaz au participat probabil la conflictul dintre tradiţionalişti şi raţionalişti din cursul sec. al XIII-lea. Ei admiteau, cu toate acestea, o serie de concepte filozofice şi se inspirau substanţial din Emunot ve-deot, vechiul comentariu filozofic al lui Saadia Gaon.

Opera cea mai de seamă a curentului este Sefer hasidim (“Cartea drepţilor”), redactată în cea mai mare parte de R. Iuda he-Hasid (m. 1217). Acest tratat de etică evreiască, cel mai important din epoca medievală, abordează toate aspectele existenţei umane: relaţii familiale, educaţie, atitudinea faţă de neevrei, rugăciunea, studiul, relaţiile sociale, practica religioasă. Principalul său mesaj este că o viaţă religioasă, în întregime dedicată unui Dumnezeu spiritual, trebuie să fie la rândul ei spirituală. Omul este judecat nu atât după realizările lui materiale, cât după strădaniile lui spirituale. Poruncile Torei şi cerinţele morale sunt tot atâtea teste pentru oameni: sunt ei în stare să-şi învingă propria natură omenească şi să îndure cele mai grele încercări pentru a îndeplini poruncile divine? Cu cât o poruncă necesită mai multe strădanii, cu atât îndeplinirea ei este mai meritorie. Orice păcat cuprinde un sâmbure de plăcere pe care omul trebuie să-l ispăşească, provocându-şi singur suferinţe pe care hasidimii Aşchenaz le-au descris pe larg în textele lor referitoare la căinţă. Reciproc, orice faptă morală şi religioasă conţine un element de suferinţă şi de jertfă. De aceea, kiduş ha-Şem, jertfa supremă prin care omul îşi dăruieşte trupul şi sufletul lui Dumnezeu, este cea mai înaltă treaptă a împlinirii etico-religioase; dar orice faptă morală este un kiduş ha-Şem în miniatură. În acest sens, se poate spune că doctrina etică a haside Aşchenaz are drept obiectiv pregătirea fiecărui evreu pentru kiduş ha-Şem.

HASIDE UMOT HA-OLAM

“Evlavioşii (sau “drepţii'') dintre neamuri”

Expresie de origine rabinică prin care sunt denumiţi neevreii cu frica lui Dumnezeu. Mai recent, expresia a căpătat un înţeles special ca titlu acordat celor care, fără să fie evrei, au salvat vieţi evreieşti de la Şoa. Biblia pomeneşte cazuri de neevrei evlavioşi care respectau Şabatul, cinsteau Tora şi veneau la Ierusalim din ţări îndepărtate, ca să se roage la Templu (1 Regi 8, 4; Isa. 56, 6), de unde şi numele dat acestuia, de “casă a tuturor popoarelor”. După părerea rabinilor, aceşti haside umot ha-olam şi-au câştigat un loc pe lumea cealaltă (Tos. Sanh. 13, 2; vezi Viaţa veşnică). Referirile la neevreii evlavioşi revin frecvent în literatura rabinică, în Zohar şi în scrierile evreieşti din Evul Mediu. După Maimonide (M.T., Melahim 8, 11), toţi neevreii care recunosc legile noahide fac parte din haside umot ha-olam. În epoca medievală, toţi aceia care, — creştini, musulmanii ori de altă credinţă — se arătau binevoitor faţă de evrei erau, pare-se, consideraţi “evlavioşi dintre neamuri”. Astfel se explică, desigur, faptul că-i regăsim menţionaţi ca “drepţi dintre neamuri” (ţadike ha-olam) în Av ha-rahamim, rugăciunea pentru martirii întru credinţă pe care aşchenazii o rostesc aproape în fiecare Şabat.

Neevreii care, cu riscul vieţii lor, au salvat evrei de la deportare şi exterminare sunt şi ei numiţi haside umot ha-olam. În Israel, autoritatea naţională pentru comemorarea martirilor şi eroilor, Yad Vaşem, a acordat această distincţie onorifică, individual sau colectiv, câtorva sute de neevrei. La Yad Vaşem, există o secţie specială care se ocupă cu investigarea acestor acte de curaj şi-i invită pe haside umot ha-olam să vină să planteze un copac pe “Aleea Celor Drepţi”, care domină unul din cartierele din extremitatea vestică a Ierusalimului. Cei astfel distinşi primesc şi o medalie de argint pe care este gravat preceptul talmudic “Cine a salvat o viaţă a salvat lumea” (Sanh. 4, 5).

HASIDISM

Ebr.: hasidut

Mişcare populară de renaştere religioasă, întemeiată în sec. al XVIII-lea, în Podolia, de Israel ben Eliezer Baal Şem Tov (sau “Beşt” după porecla sa acronimică). Erau pe atunci, în această zonă răsăriteană a lumii evreieşti, mici grupări mistice, care respectau cu stricteţe normele religioase şi urmăreau atingerea stării ideale de hasidut (“sfinţenie, evlavie”). Adepţii lui Baal Şem Tov au constituit iniţial doar una din multele grupări ale vremii, singura care a supravieţuit, pe când celelalte s-au risipit cu timpul ori i s-au alăturat. În vechile texte evreieşti, hasidul este descris ca un om care a atins un grad superior de evlavie faţă de cel al ţadikului, acesta din urmă fiind numai un om bun şi drept. În hasidismul lui Baal Şem Tov, rolurile se inversează: discipolii se numesc hasidimi, în timp ce titlul de ţadik revine învăţătorului. Potrivit unei concepţii foarte răspândite dar greşite, ţadikismul ar fi o dezvoltare târzie a hasidismului. În realitate, încă din vremea întemeietorului său, hasidismul a fost în permanenţă asociat cu personalitatea unui om deosebit de evlavios, care juca rolul de călăuză spirituală şi se ruga pentru învăţăceii săi.

Uimitorul succes al mişcării, după moartea lui Beşt în 1760, s-a datorat în special discipolilor săi: Iacob Iosif din Polonoie, primul dintre hasidimi care a lăsat în urmă o operă scrisă, — Toldot Iaacov Iosef (1760), o culegere a învăţăturilor lui Baal Şem Tov, care avea să devină modelul unei puzderii de lucrări hasidice ulterioare — şi Dov Ber, maghidul din Meseriei, care poate fi considerat adevăratul

fondator al mişcării. În jurul lui, s-au adunat discipoli remarcabili care aveau să devină, la rândul lor, învăţători vestiţi în Volhinia, Polonia, Rusia şi Lituania. În pofida — ori poate chiar din cauza — opoziţiei înverşunate a mitnagdimilor, rabini tradiţionalişti şi şefi de comunităţi pentru care doctrina hasidică era o impostură şi o erezie, mişcarea s-a întins atât de repede încât, la începutul sec. al XIX-lea cucerise aproape jumătate din evreimea Europei de Est.

"Un râu ieşea din Eden şi uda grădina şi de acolo se împărţea şi se făcea patru braţe" (Gen. 2, 10). Versetul a fost deseori citat pentru a zugrăvi dezvoltarea hasidismului în Polonia: "Edenul" era Baal Şem Tov; "râul" era maghidul din Meseriei; "grădina", Eliezer din Lisensk, iar cele "patru braţe", Menahem Mendel din Rimanov, Israel din Ko-zienice, Meir din Apta (Opatov) şi Iacob Isaac, "văzătorul" din Lublin. Printre alte personalităţi eminente ale hasidismului la vremea aceea s-au numărat: Levi Iţhak din Berdicev, Nahman din Braţlav, Şneur Zalman din Liadi şi Menahem Mendel din Koţk. Fiecare ţadik sau rebe (nume prin care se făcea deosebirea între ravul tradiţional şi noul tip de călăuză spirituală; vezi şi Admor), îşi avea propria sa "curte", la care se adunau discipolii, mai ales de sărbători. La început, după moartea unui ţadik, succesiunea revenea unuia din cei mai buni elevi ai săi. Cu timpul însă, funcţia de rebe a devenit ereditară, luând astfel naştere "ţadikismul dinastic". Între dinastiile rivale şi chiar între membrii aceleiaşi dinastii, luptele pentru succesiune erau adeseori fără cruţare. La moartea lui Mordehai din Cernobîl, în 1837, cei opt fii şi gineri ai săi au întemeiat fiecare o nouă dinastie.

În ciuda noutăţii sale, hasidismul a fost mai puţin o filozofie iudaică inedită cât una care a pus mai bine în evidenţă un număr de idei deja prezente în Biblie, în literatura talmudică şi, mai ales, în Zohar şi Cabala. Mişcarea a fost descrisă de unii drept un misticism popular. Definiţia conţine un sâmbure de adevăr: apărând iniţial ca o revoltă contra intelectualismului arid al rabinilor, hasidismul a reuşit efectiv să stimuleze în rândul evreimii bucuria (simha) şi entuziasmul (hitlahavut) rugăciunii. Totuşi această descriere nu reflectă decât în parte adevărul. Deşi născut din popor, hasidismul a avut încă de la început o latură elitistă. Anumite curente, în special, se adresau "nebunilor lui Dumnezeu", gata să se lase conduşi de ţadik până pe culmile sfinţeniei. Literatura hasidică consemnează numeroase mărturii despre tensiunile care mocneau între aceste două aripi ale mişcării. Pe de-o parte, se spunea mereu că Dumnezeu nu cere de la hasidimi decât credinţă; pe de altă parte, cerinţele de înaltă spiritualitate şi de viaţă sfântă nu puteau să se adreseze decât unui număr restrâns de oameni.

Două doctrine, una legată de ţadikism, cealaltă de devekut, sunt împărtăşite de toate curentele mişcării. Pentru hasidimi, ţadikul este mijlocitorul prin care se revarsă îndurarea divina. Un hasid nu se poate apropia de Dumnezeu decât printr-o legătură strânsă cu ţadikul. Urmărindu-l cu atenţie pe ţadik, hasidul învaţă cum trebuie să-l slujească pe Dumnezeu nu doar prin studiul Torei şi prin rugăciune, ci în toate faptele vieţii de zi cu zi şi în desfăşurarea treburilor laice. Într-o povestire hasidică tipică, un ucenic al maghidului din Meseriei mărturiseşte că mergea la învăţătorul său nu ca să studieze Tora cu ajutorul lui, ci numai ca să-l vadă cum îşi leagă şireturile. Devekut ("ataşamentul") înseamnă că Dumnezeu este permanent în gândurile unei persoane, indiferent ce face ea într-un moment sau altul. Numai ţadikul este capabil să atingă acest ideal deosebit de solicitant, pe care Maimonide îl considera inaccesibil muritorilor de rând. Cu toate acestea, hasidul poate spera să se apropie de Dumnezeu printr-o strânsă comuniune cu învăţătorul său. În hasidism, conceptul de devekut are la bază o altă idee decât la Maimonide, anume aceea a imanenţei lui Dumnezeu în lume, căci, cum spune Zoharul, "nici un loc nu este gol de El." S-a identificat aici un "panteism" ("Dumnezeu este în toate"), deşi mai corect ar fi să vorbim de un "panenteism" ("toate sunt în Dumnezeu"). În

toate, adevăratul hasid vede o răspândire a energiei divine în lumea materială. Dacă pune evlavie în ceea ce face, el îi slujeşte Creatorului în toate faptele lui, chiar şi atunci când mănâncă, bea ori îşi satisface nevoile fizice. Este ceea ce hasidismul numeşte avoda be-gaşmiut ("slujirea lui Dumnezeu în materialitate").

Mitnagdimii au combătut hasidismul atât pe tărâm teologic cât şi pe cel al vieţii comunitare. Mai exact, ei se împotriveau adoptării unui nou rit de rugăciuni şi-i criticau pe hasidimi pe motiv că se ţineau deoparte de ansamblul comunităţii, formând mici cercuri ale lor. Această conduită apărea ca o ameninţare la adresa autorităţii absolute a cahalului (consiliul comunităţii), alcătuit din rabini şi din ceilalţi lideri comunitari care formau autoritatea constituită. Un scandal izbucni în momentul în care, trecând peste interdicţia rabinului local, un grup de tineri şi-au părăsit nevestele şi copiii pentru a petrece câteva luni la curtea unui rebe. Era vorba, în cazul respectiv, de un conflict de autoritate între rabin şi rebe. Mai târziu, rebe a devenit atât de influent, încât a jucat un rol hotărâtor în alegerea noului rabin. Pe de altă parte, primii hasidimi obişnuiau să folosească la sacrificarea rituală a animalelor cuţite ascuţite pe piatră, ceea ce, după părerea mitnagdimilor, era împotriva Halahei. Drept urmare, hasidimii şi-au organizat propria lor şehita (sacrificare rituală), lipsind astfel cahalul de o importantă sursă de venituri. Pe scurt, hasidismul şi-a căpătat renumele unui mişcări de rebeliune împotriva comunităţii.

Opoziţia faţă de hasidism avea la bază şi motive doctrinare. În primul rând, hasidimii au fost acuzaţi de criptosabatianism. Ei erau bănuiţi că ar crede pe ascuns în falsul Mesia Şabatai Ţvi şi că vor să se transforme în sectă. De altfel, mitnagdimii le spuneau în bătaie de joc "kat" ("sectă") sau "şepseleh " ("oaie"), un joc de cuvinte în idiş, pornind de la numele lui Sabatai (Şabetai). În al doilea rând, mitnagdimii erau şocaţi de rolul ţadikului ca intermediar între om şi puterea divină. Această concepţie li se părea străină de iudaism, iar veneraţia cu care hasidimii îl înconjurau pe rebe li se părea vecină cu idolatria. Îi deranja în egală măsură panenteismul, căci a susţine că toate lucrurile sunt în Dumnezeu nu putea, spuneau ei, decât să anuleze diferenţa dintre bine şi rău, curat şi necurat, sacru şi profan. Astfel ajungeai fără greş să "meditezi la cuvintele Torei în locuri necurate", căci dacă totul este în Dumnezeu, înseamnă că nu mai există locuri necurate.

Importanţa pe care o dădeau hasidimii conceptului de devekut era un alt motiv serios de discordie. Pentru hasidimi, idealul rabinic al studierii Torei li-şema ("de dragul ei") trebuia să constituie un act de pietate şi nu un simplu exerciţiu al minţii. Cel ce studia pentru faimă sau dintr-o ambiţie intelectuală era foarte departe de acest ideal, spre deosebire de hasidul poate mai puţin cultivat, dar al cărui suflet intra, în timpul studiului, în comuniune cu Dumnezeu. Mai mult decât atât, hasidismul răsturna ierarhia rabinică a valorilor, susţinând că starea de devekut se atinge prin rugăciune mai nemijlocit decât prin studiu. Pentru mitnagdimi, studiul Torei, act suprem al practicii religioase, era o datorie care se cerea împlinită independent de orice motivaţii; în plus, era cu neputinţă, spuneau ei, să studiezi şi să te concentrezi asupra lui Dumnezeu în acelaşi timp. Pe scurt, hasidimii erau acuzaţi că dispreţuiesc erudiţia şi pe erudiţi şi că linguşesc masele ignorante.

Spre sfârşitul sec. al XVIII-lea, hasidimii erau excomunicaţi (vezi Herem) în câteva dintre principalele centre evreieşti din Europa răsăriteană ca Brody şi Vilnius. Duşmanii lor din Lituania îl aveau în frunte pe gaonul din Vilnius, Elia ben Solomon Zalman. Inflexibil, acesta a respins reconcilierea pe care au venit să i-o propună doi dintre conducătorii hasidimilor — Menahem Mendel din Vitebsk şi Şneur Zalman din Liadi.

Lupta a luat o întorsătură şi mai tristă după moartea gaonului din Vilnius, când cele două tabere au făcut apel la autorităţile ruseşti pentru a lovi una în cealaltă. Dacă se întâmpla ca unul din fiii lor să devină hasid, mitnagdimii îl considerau mort şi ţineau doliu după el.

Dar mitnagdimii nu au fost singurii adversari ai hasidismului. În Rusia secolului al XIX-lea, susţinătorii Haskalei (iluminismul evreiesc) stigmatizau obscurantismul hasidimilor şi-l acuzau pe rebe că-şi încurajează adepţii să respingă orice formă de educaţie laică şi să se bazeze pe rugăciunile ţadikului, în loc să ia măsuri concrete pentru a ridica masele evreieşti din suferinţă şi mizerie. Cu timpul însă, când cei mai radicali dintre reprezentanţii Haskalei au început să se lepede de normele religioase şi să-i atace chiar şi pe rabinii tradiţionali, hasidimii şi mitnagdimii nu au întârziat să-şi unească forţele împotriva inamicului comun. În ultimă instanţă, acesta a fost elementul care a împiedicat hasidismul să se rupă de restul evreimii şi să se transforme cu adevărat într-o sectă. Aşa se face că o mişcare izvorâtă din revolta împotriva normelor socio-religioase stabilite a sfârşit prin a deveni ultraconservatoare în practica şi în doctrina ei.

Hasidismul a generat o vastă literatură hagiografică şi didactică. În primul rând, avem de-a face cu un mare număr de legende ţesute în jurul ţadikimilor. Încă de la începuturile mişcării, a povesti despre faptele diferiţilor rebe, despre sfinţenia lor, despre puterile lor miraculoase şi modul cum îl slujeau pe Dumnezeu, a fost considerat drept un merit deosebit. În plus, simplul fapt de a spune aceste povestiri putea să readucă la viaţă puterile taumaturgice ale acestor oameni şi să genereze noi minuni în beneficiul naratorului şi al celor de faţă. O mulţime de culegeri de povestiri hasidice au văzut lumina tiparului, în special în secolul din urmă. Unele dintre ele ţin de domeniul basmului, altele dovedesc o mare putere imaginativă şi un deosebit talent literar. Mulţi hasidimi au rămas însă sceptici în privinţa minunilor relatate. Potrivit unui proverb hasidic, “cine crede toate poveştile acestea e nebun, cine nu le crede e un eretic”.

Cealaltă ramură, mai importantă, a literaturii hasidice cuprinde scrierile halahice, cabalistice şi ideologice, precum şi “Tora hasidică”, învăţătura doctrinară a ţadikimilor, redactată în general sub formă de comentarii omiletice la pericopa săptămânii. Câteva lucrări sunt scrise chiar de unii rebe, dar de cele mai multe ori, discipolii luau asupra lor sarcina de a consemna în scris, după fiecare Şabat, discursul lui rebe, în special cel rostit, într-o atmosferă de intensă fervoare, la cea de-a treia masă de Şabat (seuda şlişit). Hasidimii credeau că, în aceste împrejurări, rebe era inspirat, că “Şehina vorbea prin gura lui” şi, într-adevăr, el însuşi mărturisea adesea după aceea că nu-şi mai amintea nimic din cele spuse.

După 1777, unii hasidimi au început să se stabilească în Ereţ Israel, alţii au emigrat în Europa Occidentală şi în America, însă imensa majoritate a rămas în Europa de Est unde au existat, până la cel de-al doilea război mondial, sute de dinastii hasidice înfloritoare. După distrugerea marilor comunităţi europene, cei mai mulţi rebe salvaţi de la Şoa au emigrat în Israel şi în Statele Unite, având grijă să-şi păstreze numele localităţilor europene în care înaintaşii lor îşi avuseseră curţile. Cei mai renumiţi dintre cei rămaşi în activitate în zilele noastre sunt hasidimii din Belţ, Bobova, Gur (“Gherer”), Klausenberg-Zanz, Satu Mare, Vijniţ, precum şi dinastia Lubavici (vezi Habad).

Deşi fiecare dinastie îşi păstrează tradiţiile proprii, în toate se vorbeşte idiş şi există şi o serie de obiceiuri comune, ţinuta tradiţională este cea care a aparţinut iniţial nobililor polonezi din sec. al XVIII-lea, căreia hasidimii îi atribuie semnificaţii mistice: de exemplu, cele treisprezece cozi de zibelină, care împodobesc ştraimelul, pălăria de blană cu boruri largi, reprezintă cele 13 aspecte ale

îndurării divine. Hasidimii din Gur poartă, în loc de straimel, o pălărie înaltă, tot din blană, denumită spodik. Cei din Lubavici nu poartă nici una nici alta. De Şabat, unii hasidimi poartă şosete albe ca simbol al purităţii. În timpul rugăciunii, toţi se încing la brâu cu un şnur numit gartel, spre a despărţi simbolic partea inferioară a corpului de cea superioară.

Un alt obicei comun tuturor hasidimilor este împărţirea "resturilor" (şeraim). Când prezidează masa sfântă de Şabat şi de sărbători, rebe gustă câte puţin din fiecare fel de mâncare, apoi împarte restul discipolilor săi, convinşi că se apropie de sfinţenie dacă mănâncă dintr-un aliment gustat în prealabil de ţadik. Aşezaţi la masa lui rebe (rebestiş), ei ascultă cu religiozitate "Tora" învăţătorului, apoi cântă şi dansează, spre a-l "sluji pe Domnul cu bucurie" (Ps. 100,2). Cântecele de bucurie şi dansurile, în care credincioşii îşi saltă picioarele sus, spre cer, sunt pentru hasidimi printre cele mai înalte mijloace de slujire a lui Dumnezeu. Unii rebe au compus ei înşişi melodii (nigun). În prezent, înregistrările de cântece hasidice sunt foarte căutate, chiar şi în medii care nu au nimic de-a face cu hasidismul.

A mânca într-un spirit de evlavie este de asemenea o datorie religioasă foarte importantă a hasidului care eliberează astfel "scânteile de sfinţenie" încătuşate în kelipot (forţele demonice). Din acelaşi motiv, mulţi rebe obişnuiau să fumeze pipa sau ţigări de foi. Hasidimii spun că tutunul a fost descoperit atât de târziu în Occident deoarece ivirea lui Mesia nu se va produce decât atunci când toate scânteile subtile conţinute în această plantă vor fi fost eliberate de cei care fumează într-o stare de contemplaţie mistică (devekut). În afara audienţelor publice, un rebe poate să-şi primească adepţii şi în particular. De obicei, hasidul îi înmânează o cerere (kvitl) în care scrie ce nevoi şi ce probleme are. Rebe poate astfel interveni pentru el pe lângă Dumnezeu. Dar, pentru ca rugăciunile să se împlinească, este nevoie să existe o legătură materială între cei doi; de aceea, o dată cu cererea, solicitantul anexează şi o sumă de bani, numită pidion ("răscumpărare"), care serveşte la întreţinerea curţii lui rebe.

Mai mulţi scriitori moderni au reprezentat şi adeseori au idealizat, în operele lor, hasidismul, figurile sale proeminente, aspiraţiile sale, în sfârşit, lumea în care această mişcare a înflorit şi care azi nu mai există. Neohasidismul lui Martin Buber este de fapt o adaptare a propriei lui filozofii a lui Eu şi Tu. Totuşi, această filozofie, oricât ar fi de interesantă, se situează foarte departe de hasidism: ea nu se prezintă ca provenind de la un rebe anume şi, deşi inspirată din povestirile hasidice, nu a preluat nimic din doctrină, din "Tora hasidică". Este adevărat însă că, datorită operei lui Buber şi, mai ales, datorită povestirilor şi legendelor hasidice adaptate de el, Occidentul a putut să se familiarizeze cu această mişcare de reînnoire spirituală din sânul iudaismului.

HASIDIM RIŞONIM

"Evlavioşii dintâi"

Denumire prin care erau desemnaţi, încă de la începuturile literaturii rabinice, oamenii cunoscuţi pentru evlavia lor şi scrupulozitatea cu care respectau poruncile. Talmudul şi Midraşul se referă deseori la persoane pe care le definesc "hasid". Cuvântul provine din ebraicul hesed, "îndurare", unul din atributele (midot) divine, pe care omul este dator să le practice (Ex. 34, 6-7). Termenul pare să reprezinte gradul cel mai înalt de evlavie şi de imitatio dei pe care omul le poate atinge (vezi Dumnezeu, imitarea lui). Unul dintre înţelepţii Mişnei socotea că evlavia hasidimilor era atât de mare încât putea conduce la inspiraţia divină şi chiar la Izbăvire (Sota 9, 15), iar Sifre Deut. 11, 22 spune că omul trebuie să se străduiască să devină hasid, făcând întotdeauna mai mult decât i se cere.

Relatările cu privire la hasidim rişonim demonstrează că termenul a circulat în diferite accepţiuni de-a lungul timpului. Toate însă definesc o purtare care merge dincolo de litera legii şi nu doar într-o singură privinţă.

Nu se ştie exact ce trebuie înţeles prin calificativul "dintâi" sau "din primele generaţii", deşi într-adevăr epoca lor pare să se fi încheiat cu Hilel (sfârşitul sec. I î.e.n.). Povestirile ni-i înfăţişează ca pe oameni care se consacrau integral respectării poruncilor, indiferent de sacrificiile şi primejdiile la care se expuneau, care se abţineau chiar şi de la fapte îngăduite dacă li se păreau pasibile să genereze un păcat şi care manifestau o grijă extraordinară faţă de aproapele lor. De exemplu, obişnuiau să îngroape adânc cioburile şi spinii de teamă să nu le dezgroape plugul şi să nu rănească pe cineva (Tos. B.K. 32b). Mişna mai spune că "evlavioşii dintâi" se pregăteau ore în şir pentru rugăciune (Ber. 5, 1). De asemenea, erau generoşi mai mult decât le îngăduiau mijloacele. Unii dintre ei nu aveau raporturi conjugale decât în zilele când erau siguri că un eventual copil conceput atunci nu s-ar fi născut de Şabat, cu toate că legea permite o derogare de la Şabat în astfel de situaţii.

Primele scrieri rabinice vorbesc şi despre hasidim ve-anşe maase ("oameni evlavioşi şi oameni de acţiune"), în special despre Honi "desenatorul de cercuri" şi despre Hanina ben Dosa care a trăit la sfârşitul epocii celui de-al Doilea Templu şi a fost ultimul dintre "oamenii de acţiune" (Sota 9, 15).

Unii experţi i-au identificat pe aceşti hasidimi cu esenienii şi le-au atribuit un rol mai mult sau mai puţin important în redactarea şi transmiterea legii orale. Cu toate acestea, ei par să fi fost mai curând nişte oameni exemplari care au trăit foarte modest, fără să înfiinţeze nici o sectă şi nici o structură instituţională, şi a căror influenţă s-a mărginit la o arie restrânsă.

HASKALA

Mişcarea evreiască a Luminilor. Haskala este strâns legată de Emanciparea evreilor care începe spre sfârşitul sec. al XVIII-lea şi care va fi însoţită de tendinţe tot mai puternice de aculturaţie şi asimilare.

Haskala este, în esenţă, expresia unei atitudini mai deschise a evreilor faţă de valorile profane şi faţă de modul de viaţă al neevreilor, în mijlocul cărora trăiau. Secole de-a rândul, evreii europeni fuseseră permanent persecutaţi şi obligaţi să locuiască în ghetouri. Chiar şi acolo unde erau priviţi cu toleranţă, aveau mereu nevoie de protecţia suveranilor. Această situaţie s-a schimbat radical o dată cu Revoluţia franceză, când o serie de intelectuali neevrei au început să activeze în favoarea evreilor în numele "principiului drepturilor omului". Pe măsură ce Emanciparea câştiga teren în Franţa şi în ţările limitrofe, cucerite de armatele napoleoniene, evreii se simţeau tot mai mult atraşi de cultura laică a protectorilor lor. Mai mult, o dată cu atenuarea progresivă a restricţiilor care îngrădeau participarea lor la viaţa socială, economică şi culturală, numeroşi evrei au simţit nevoia să joace un rol activ în aceste domenii.

Mişcarea Haskalei a vehiculat o serie de idei, uneori contradictorii: 1. Studiul disciplinelor profane trebuie să facă parte integrantă din educaţia copiilor evrei. Adoptată aproape fără rezerve în rândul simpatizanţilor Haskalei, această condiţie a devenit obligatorie pentru copiii evrei din unele ţări, inclusiv din Imperiul austro-ungar. 2. Evreii trebuie să cunoască perfect limba ţării în care trăiesc. În unele medii, ideea a condus la abandonarea limbii idiş, privită uneori cu ostilitate ca o limbă a exilului şi a decăderii. 3. Este necesar un studiu aprofundat al iudaismului şi al istoriei evreieşti. Cercetările laice în domeniul istoriei evreieşti au suscitat un interes crescând pentru originile poporului evreu şi

pentru limba ebraică, în care se păstrau mărturiile despre antica suveranitate a evreilor. 4. Studierea ebraicii trebuie încurajată. Datorită acestui interes pentru istoria evreiască, ebraica biblică (dar nu şi cea mişnică) a câştigat un număr tot mai mare de susţinători şi a jucat un rol de seamă în renaşterea conştiinţei naţionale evreieşti. 5. Religia evreiască trebuie să se adapteze noilor condiţii ale lumii moderne. De vreme ce evreii nu mai erau nici fizic şi nici spiritual prizonieri ai ghetourilor, era nevoie de o modernizare a iudaismului, împinsă la extrem, această idee a dat naştere iudaismului reformat, care urmărea să construiască o punte între iudaism şi societatea laică din jurul său. Reformaţii susţineau totodată că Sionul nu exista numai în Ereţ Israel, ci şi în diaspora. În forma sa mai puţin radicală, acest proces înnoitor şi-a găsit expresia în neo-ortodoxie. Unul din protagoniştii curentului, Samson Raphael Hirsch, pleda pentru o transformare moderată a unora dintre manifestările exterioare ale iudaismului (integrarea studiilor religioase şi laice, introducerea unui stil mai ceremonios în cultul sinagogal, aplicarea limitată a metodelor moderne de analiză la studiul Bibliei etc). 6. Ca toate celelalte popoare ale lumii, evreii trebuie să aibă o patrie a lor şi trebuie deci să se angajeze într-o luptă naţională ca s-o dobândească. Se regăsesc aici câteva din ideile de mai sus: atracţia pentru cultura laică (filozofie, istorie, ştiinţe exacte), fascinaţia exercitată de istoria evreiască, cultul ebraicii, paralel cu respingerea limbii idiş ca simbol al segregaţiei şi al exilului. Pe de-o parte, îmbrăţişarea ideologiei naţionaliste moderne şi laice însemna o respingere a credinţei tradiţionale în mântuirea mesianică a poporului evreu, respingere la care-şi adusese contribuţia eşecul usturător al unor mişcări pseudomesianice ca sabatianismul (vezi Şabatai Ţvi) şi frankismul. Pe de altă parte, ascensiunea naţionalismului evreu modern, întruchipat întâi de Hoveve Ţion (“îndrăgostiţii de Sion”), apoi de mişcarea sionistă, condusă de Theodor Herzl, mai politică şi mai pragmatică, reprezenta o versiune laicizată a unuia din principiile fundamentale ale iudaismului, potrivit căruia pământul lui Israel este patria veşnică a poporului evreu. 7. Evreii trebuie să devină mai productivi, să se lepede de activităţile lor tradiţionale, — darea de bani cu împrumut, micile meşteşuguri — şi să urmeze exemplul altor popoare, orientându-se spre profesiuni mai “concrete” ca agricultura şi munca manuală. Pe de-o parte, acest deziderat dădea întrucâtva apă la moară antisemiţilor, care susţineau că evreii îi exploatează pe creştini. Pe de altă parte, acest accent pe latura productivă reflecta o dorinţă de a reechilibra structurile societăţii evreieşti şi o convergenţă cu idealul “întoarcerii la pământ”, propovăduit de sionismul politic modern, în special în varianta lui socialistă. Sub influenţa acestei filozofii, a luat fiinţă reţeaua de şcoli profesionale a organizaţiei “Acţiune, Reconstrucţie, Muncă” şi s-a născut mişcarea sionistă a pionierilor (haluţim).

În ceea ce priveşte asimilarea, Haskala a favorizat concomitent curente pro şi contra. Unii evrei au trecut de la ideile Haskalei la o identificare totală cu societatea neevreiască; pentru alţii, dimpotrivă, apropierea iudaismului de valorile laice a dus la o consolidare a identităţii evreieşti.

HASKAMA

“Autorizaţie”

Autorizaţie de a tipări o lucrare, echivalentul rabinic al bunului de tipar. Înainte de apariţia tiparului, multe opere evreieşti se transmiseseră de-a lungul secolelor sub formă de manuscrise. Existau uneori diferenţe mari între diversele manuscrise ale aceleiaşi lucrări, aşa încât prima ediţie presupunea adeseori un mare volum de muncă pentru stabilirea textului corect. Pentru a pune la adăpost tipografii de eventualele critici, exista obiceiul ca un rabin să-şi dea girul pentru ediţia respectivă, haskama lui fiind tipărită în deschiderea cărţii. De multe ori, ea cuprindea şi o interdicţie de a

reproduce lucrarea pentru un anumit interval de timp, — zece ani, de regulă — aşa încât tipografia să-şi poată scoate cheltuielile. Haskama era aşadar un fel de copyright (“drept de publicare rezervat”). Unele texte de acest fel mergeau până la blesteme, specificând ce nenorociri se vor abate asupra celor care nu vor respecta intervalul în cauză. În plus, dat fiind că mulţi tipografi erau neevrei sau evrei lipsiţi de educaţie, se evita astfel tipărirea unor lucrări contestabile din punct de vedere religios. Haskama era deci şi un certificat care atesta că volumul în cauză era întru totul admirabil şi merita să fie studiat, şi o garanţie că lucrarea nu conţinea nimic de natură să suscite obiecţii din partea autorităţilor creştine (vezi Cenzură).

Haskama este încă uzitată la tipărirea de noi opere rabinice sau la reeditarea unor scrieri antice în variantă revizuită. Mulţi autori solicită haskamot din partea autorităţii rabinice ca o garanţie a erudiţiei şi ortodoxiei lor. Multe lucrări prezintă chiar autorizaţii de la mai mulţi rabini.

Acelaşi termen, însă scris “ascama” desemnează ansamblul regulilor după care se conduc comunităţile sefarde din Occident.

HAŞKAVA, vezi SLUJBĂ FUNEBRĂ.

HAŞKIVENU

“Odihneşte-ne”

Primul cuvânt din cea de-a doua binecuvântare care se recită după Şema la slujba zilnică, de seară. Conform Talmudului (Ber. 4b), această binecuvântare continuă rugăciunea Izbăvirii dinaintea ei, Emet va-emuna. Dar în vreme ce aceasta se referă la izbăvirea trecută şi viitoare a lui Israel, Haşkivenu subliniază slăbiciunea omului, vulnerabilitatea lui (mai ales când doarme) şi îl imploră pe Dumnezeu să-l aibă în paza Lui şi să-l ferească de orice primejdie fizică sau spirituală. În liturghie, au fost incluse două versiuni ale binecuvântării: una babiloniană care se încheie cu cuvintele “care-şi apără poporul său, Israel, de-a pururi”, şi o alta palestiniană cu o încheiere ceva mai lungă: “care întinzi stindardul păcii peste noi, peste tot poporul tău Israel şi peste Ierusalim” (T.I. Ber. 4, 5). Începând din epoca gheonimilor, prima versiune se recită în zilele lucrătoare, iar cea de-a doua, de Şabat şi de sărbători. Sunt şi mici diferenţe ca text şi ca ordine a cuvintelor între diferitele rituri. S-au compus mai multe melodii pentru Haşkivenu, una dintre cele mai remarcabile fiind Ve-maghen beadenu (“Fii scutul nostru”), o piesă pentru cantor şi cor compusă în sec. al XIX-lea de Louis Lewandowski.

Haşkivenu (fragment)

Odihneşte-ne în pace, Doamne, Dumnezeul nostru, şi trezeşte-ne iar la viaţă, împărate al nostru. Întinde asupra noastră stindardul păcii Tale, dăruieşte-ne un sfat bun înaintea Ta şi ajută-ne pentru Numele Tău.

HAŞMONEI

Familie, ulterior dinastie evreiască din Ereţ Israel, cunoscută şi sub numele de Macabei, care, în anul 167 î.e.n., a ridicat stindardul revoltei împotriva oprimării politice a evreilor sub domnia regelui seleucid al Siriei, Antioh IV Epifanes.

În 168-167 î.e.n., Antioh a promulgat o serie de decrete antievreieşti care au culminat prin profanarea Templului din Ierusalim şi transformarea sa într-un locaş de cult păgân. Conştient de primejdia care ameninţa credinţa evreiască în însăşi existenţa ei, Matatias, capul unei eminente familii sacerdotale, a dat semnalul luptei armate împotriva tiranului şi a colaboratorilor lui, evreii elenizaţi. La scurt timp după aceea, simţind că i se apropie sfârşitul, Matatias l-a însărcinat pe fiul său, Iuda, poreclit Macabeul, să continue lupta. Mulţumită strălucitelor lui calităţi militare şi politice, Templul a fost redat cultului iudaic (eveniment comemorat de sărbătoarea de Hanuca) în 164 î.e.n., fiind astfel înlăturată primejdia care ameninţa conservarea monoteismului. După moartea lui Iuda, fraţii lui, Ionatan şi Şimon, au preluat conducerea poporului în 160 şi, respectiv, 142 î.e.n. Ionatan a fost primul dintre Haşmonei care şi-a asumat şi funcţia de mare preot, punând capăt monopolului sacerdotal al casei lui Ţadoc, instaurat cu 800 de ani în urmă, în vremea regelui Solomon. Graţie unor manevre diplomatice subtile, Haşmoneii au reuşit să încheie tratate politice cu Roma şi Sparta.

În timpul lui Ioan Hircanus (134—104 î.e.n.), fiul lui Şimon, a avut loc o gravă scindare a poporului, cea dintre farisei şi saducei (Iosefus, Ant. 13, 288-297). Sub domnia lui Aristobul I şi, mai ales, sub Alexandru Ianai, expansiunea politico-geografică a evreilor din Ereţ Israel a atins proporţii fără precedent, întinderea ţării depăşind-o pe cea din epoca de aur a lui David şi Solomon. Ianai a fost urmat la tron de soţia lui, Şlomţion (Salomea), a cărei domnie a fost scurtă (76-67 î.e.n.), dar paşnică. În vremea ei ori poate deja în timpul lui Alexandrii Ianai, partida rabinică a fariseilor reintră în graţiile regilor Haşmonei după o scurtă eclipsă.

În 63 î.e.n., dinastia ia sfârşit şi Ereţ Israel devine provincie romană sub numele de Iudeea. Deşi Haşmoneii continuă să opună o rezistenţă îndârjită, în 37 î.e.n., Irod se instalează pe tron cu sprijinul romanilor.

Mişcarea Haşmoneilor a fost mai mult o revoluţie decât o revoltă, în sensul că efectele ei au avut un impact deosebit asupra istoriei evreieşti şi universale. Pentru evrei, ea a însemnat revenirea pe scena politică a lumii ca naţiune suverană, de care marile puteri regionale şi mondiale au fost obligate să ţină seama. Secolul Haşmoneilor (167-67 î.e.n.) a fost martorul refacerii prezenţei evreieşti pe toată întinderea lui Ereţ Israel, pe care şi-a pus amprenta culturală şi materială. Mai important a fost impactul global al epocii Haşmoneilor, faptul că revolta lor a făcut posibilă supravieţuirea religiei monoteiste, în ciuda elenismului pe care Antioh a încercat să-l impună cu forţa şi pe care unele medii evreieşti erau dispuse să-l îmbrăţişeze.

HAVDALA

“Despărţire “

Rugăciune care se recită la încheierea Şabatului şi a sărbătorilor pentru a marca trecerea de la timpul sacru la cel profan. Un paragraf din havdala, “Ata honantanu” (“Tu ne-ai dăruit”), este inclus în cea de-a patra binecuvântare a Amidei de la slujba de sâmbătă seara (T.A. Ber. 5, 2). Havdala se ţine în multe sinagogi la sfârşitul acestei slujbe cu toate că, în general, este o ceremonie casnică. Ea cuprinde patru binecuvântări: una asupra vinului, una asupra mirodeniilor, una asupra lumânărilor şi havdala propriu-zisă. În multe rituri (aşchenaz, sefard şi yemenit), binecuvântările sunt aproape identice, la fel şi formula de început: Kos ieşuot esa (“Ridic cupa izbăvirii”), dar frazele de introducere care urmează diferă de la un rit la altul: aşchenazii recită versete biblice care cuprind cuvântul ieşua (“izbăvire”), sefarzii îi cer lui Dumnezeu să dăruiască tuturor izbândă şi belşug, iar yemeniţii se roagă

pentru o săptămână bună. Dacă nu există vin la îndemână, se poate folosi orice băutură, cu excepţia apei.

În prezent, a doua binecuvântare se spune asupra mirodeniilor, dar până în sec. al XII-lea, ea se rostea asupra unor plante cum ar fi mirtul (hadas). În unele comunităţi sefarde şi orientale, se utilizează şi astăzi plante cu mireasmă dulce. În cazul acesta, se recită formula aţe besamim ("arbori" sau "plante înmiresmate"), în locul expresiei mai generale mine besamim ("toate miresmele"), pe care o rostesc sefarzii şi aşchenazii. Nu se cunoaşte originea acestei binecuvântări. După unii, explicaţia ar fi că parfumul plăcut împrăştie tristeţea care însoţeşte sfârşitul Şabatului, când omul pierde acel "supliment de suflet" ce i se acordă în ziua de odihnă. Alţii văd în această binecuvântare ecoul unui străvechi obicei premişnic când, la sfârşitul meselor, se ardeau plante aromatice pentru a umple încăperea de o mireasmă plăcută. Cum a aprinde un foc este o lucrare interzisă de Şabat, ea ar fi fost înlocuită cu binecuvântarea mirodeniilor.

Mirodeniile de havdala se păstrează de obicei într-o cutiuţă specială, numită cutia cu besamim sau hadas. Cutiuţele, care apar menţionate în sursele literare începând din sec. al XV-lea, sunt adeseori adevărate opere de artă. Confecţionate din argint, lemn sau orice alt material, ele pot avea cele mai variate forme: turnuri, peşti, flori (vezi Mirodenii, Cutie de).

Lumânarea de havdala trebuie să aibă cel puţin două fitiluri, ca să existe minimum două flăcări, deoarece textul binecuvântării este la plural: bore meore ha-eş ("care creezi luminile focului"). De multe ori, lumânarea are şase fitiluri împletite, fiecare de altă culoare. Binecuvântarea precizează că acţiunea de a aprinde focul, interzisă în timpul Şabatului, este din nou permisă.

Ultima binecuvântare, havdala propriu-zisă, începe cu cuvintele: "Lăudat fii, Doamne, Dumnezeul nostru, Tu care desparţi..." Urmează o serie de perechi de termeni, în general antonimiei: "... sacrul de profan, lumina de întuneric, pe Israel de [celelalte] neamuri, ziua a şaptea de cele şase zile lucrătoare." Textul, a fost stabilit de Marea Adunare (Ber. 33a), şi figura deja în Talmud (Pes. 104a; M. fler. 8, 5).

În Ha-Mavdil ("Cel care desparte..."), imnul care se intonează după ceremonie, credincioşii solicită iertarea păcatelor şi o mare mulţime de urmaşi. Alt imn, pe care aproape toţi evreii îl cântă la sfârşitul havdalei este închinat lui Eliahu ha-navi ("Profetul Ilie"), cel care, conform tradiţiei, va vesti Izbăvirea.

În cazul sărbătorilor care se încheie într-o zi lucrătoare, ceremonia nu cuprinde decât binecuvântarea vinului şi havdala propriu-zisă, fără lumânări şi fără mirodenii.

Când, după Şabat, urmează imediat o sărbătoare, havdala se recită în momentul kiduşului, potrivit acrostihului mnemotehnic iaknehaz — iain (vin), kiduş, ner (lumânare), havdala, zeman (anotimp) — care arată ordinea binecuvântărilor: vin, kiduş, lumină, havdala şi Şeehianu.

De Hanuca, la sinagogă, lumânările de sărbătoare se aprind înaintea ceremoniei de havdala (Taan. 24a), însă acasă ordinea se inversează.

Există multe obiceiuri care însoţesc havdala. De pildă, cupa se umple până dă pe afară, lumânarea se stinge vărsând pe ea un pic de vin roşu din cupă, credincioşii îşi înmoaie degetele în cupă şi-şi pun câteva picături de vin pe frunte sau în buzunare. De asemenea, se obişnuieşte ca, în timpul

binecuvântării luminii, să-ţi întinzi degetele sau să-ţi priveşti unghiile. În Germania, obiectele care se folosesc de havdala sunt aşezate pe un platou special purtând inscripţia Ha-Mavdil. Fiecare comunitate îşi are propriile sale reguli despre cum trebuie băut vinul, cum se înalţă cupa, cum se aspiră parfumul mirodeniilor, cum se recită havdala (stând aşezat sau în picioare) etc.

Iudaismul reformat ţine o havdala întrucâtva diferită, intercalând texte în plus între binecuvântări şi profitând de acest prilej pentru a da curs unor forme de expresie religioasă: cântece, dansuri etc. Subiectul este reluat mai pe larg în Tosefta.

HAVER

Lit.: “coleg, tovarăş”

În vremea celui de-al Doilea Templu, titlul se decerna unor persoane de încredere, capabile să respecte întocmai legile cu privire la zeciuială şi la puritatea rituală. Având în vedere complexitatea legilor referitoare la zeciuieli, ele riscau oricând să fie încălcate din ignoranţă. Dacă numeai pe cineva haver însemna că eşti sigur că a îndeplinit legile respective aşa cum se cuvine. Învăţaţii Talmudului intrau automat în categoria haverimilor, la fel şi oamenii mai puţin educaţi care însă acceptau toate dispoziţiile legii, inclusiv reţinerea zeciuielii din toate produsele pe care le consumau sau le vindeau. Era nevoie de trei învăţaţi pentru a acorda cuiva titlul de haver, Talmudul (Sanh, 8b) menţionează şi o havera, o femeie care îndeplinise condiţiile necesare decernării titlului.

Reactualizat în Evul Mediu germanic, calificativul se acorda indivizilor cu o bună pricepere la textele sfinte şi cu frica lui Dumnezeu, dar nu destul de erudiţi pentru a deveni rabini. În Statul Israel, termenul haverim se foloseşte cu referire la membrii unor cooperative (de transporturi, de asigurări de sănătate etc.) sau la membrii kibuţurilor.

HAVURA

“Companie”

Mic grup de persoane care se asociază în scopul de a duce o viaţă evreiască mai intensă. Atât termenul cât şi ideea în sine îşi au originea în anticele comunităţi ale esenienilor şi fariseilor. Noi havurot au apărut în sec. al XX-lea în Statele Unite, ca reacţie la marile sinagogi, considerate impersonale şi incapabile să răspundă nevoilor spirituale şi comunitare ale credincioşilor.

Există trei tipuri de havurot, Cele din prima categorie, — de exemplu, cea fondată la Denver în 1967 sau havura Fabrangen, întemeiată în 1971 la Washington — reunesc evrei practicanţi care au primit o educaţie iudaică. O a doua categorie de havurot sunt structurate sub formă de comunităţi în care oamenii locuiesc şi studiază împreună, prăznuind laolaltă sărbătorile şi lucrând în fiecare zi spre adâncirea cunoştinţelor lor iudaice. Havurat şalom prima de acest gen, a fost fondată în 1968 de către studenţii din Sommerville, Massachusetts. În deceniul următor, au înflorit multe astfel de havurot în campusurile universitare americane.

Cel de-al treilea tip de havura este asociat în general unor sinagogi şi are ca scop să combată înstrăinarea şi lipsa de spirit comunitar în rândul credincioşilor. Membrii acestor havurot se ajută între ei, studiază textele sfinte şi celebrează împreună Şabatul şi sărbătorile. După unii rabini, acest

tip de havura este menit să le dea participanţilor sentimentul că fac parte dintr-o mare familie şi totodată să întărească unitatea sinagogii şi să permită o mai bună înţelegere a rostului său.

Aceste havurot afiliate sinagogilor sunt, în general, libere să-şi aleagă singure structura şi obiectivele. Cele mai multe dintre ele studiază Tora, istoria evreilor şi cultura iudaică prin intermediul unor expuneri şi dezbateri. Discuţiile conduc adesea la probleme practice, de exemplu: cum să dai o educaţie evreiască copiilor tăi, atunci când trăieşti într-un mediu neevreiesc? Multe din aceste havurot organizează şi acţiuni sociale, cum ar fi vizitele la bolnavi şi la bătrâni.

Două anchete, efectuate în anii 1970 de către departamentul de studii sociale al Universităţii California din Los Angeles (UCLA), au demonstrat că cele opt havurot studiate jucau rolul unor grupuri de sprijin, întreţinând o atmosferă de încredere, în care participanţii puteau aborda atât probleme specific evreieşti, cât şi altele, de ordin general. După circa doi ani de la înfiinţare, aceste havurot trecuseră printr-o criză legată de alegerea direcţiei în care să evolueze: spre studiu sau spre activităţile comunitare. Cele care puneau accentul pe studiu tindeau să devină grupuri bine sudate, ai căror membri sărbătoreau împreună succesele şi se ajutau reciproc în caz de boală sau deces. În schimb, cele care acordau de la început prioritate activităţilor sociale reuşeau mai greu să introducă studiul în programul lor.

Oamenii simt probabil tot mai mult nevoia să-şi trăiască viaţa religioasă într-o atmosferă caldă, prietenoasă, ceea ce explică înfiinţarea permanentă de noi şi noi havurot, Totuşi, fenomenul fiind încă relativ recent, impactul său pe termen lung asupra restului comunităţii evreieşti rămâne, deocamdată, greu de evaluat.

HAZAN, vezi CANTORI ŞI MUZICĂ SINAGOGALĂ.

HAZONIŞ, vezi KARELITZ, AVRAHAM IEŞAIAHU.

HEDER

Lit.: “Începere”

Tip de instituţie şcolară, larg răspândită în Europa răsăriteană până la al doilea război mondial şi încă în vigoare în comunităţile foarte ortodoxe. Hederul consta în general dintr-un mic număr de băieţi de vârste cuprinse între cinci şi treisprezece ani care se adunau acasă la rabin sau rebe, Părinţii plăteau o mică sumă care reprezenta salariul lui rebe, De regulă, acesta nu avea nici o calificare specială şi nici o pregătire pedagogică. Oricine avea oarecare cunoştinţe despre textele sfinte putea să-şi deschidă un heder şi să-şi întreţină astfel familia. Învăţătorul îşi împărţea de regulă elevii pe trei grupe de vârstă cu care lucra alternativ. Cei mai mici învăţau să citească şi, mai ales, să se roage folosind cartea de rugăciuni. Clasa mijlocie studia, în general, Pentateuhul cu comentariul lui Raşi, iar cei mai mari studiau Talmudul. Elevii deosebit de buni puteau să-şi continue studiile într-o ieşiva, dar cei mai mulţi intrau în viaţa activă imediat după absolvirea hederului, Pentru a impune o disciplină de fier, educatorul nu ezita să recurgă la pedepse corporale. El era uneori secondat de un belfer (termen deformat din idişul behelfer, “asistent”), a cărui principală sarcină era de a-i aduce pe copii la heder şi de a-i conduce înapoi acasă la sfârşitul orelor. Programa de studiu se referea exclusiv la textele sfinte şi orarul zilnic era lung chiar şi pentru cei mici. Începând din sec. al XIX-lea, sub influenţa Haskalei (iluminismul evreiesc), unii educatori au luat iniţiativa de a introduce studiul limbii ebraice şi unele discipline ştiinţifice. Experimentul, denumit heder metukan (heder reformat) a fost abandonat din

lipsă de succes. Încercarea de a transplanta hederul în Statele Unite ca instituţie complementară pe lângă şcolile publice a fost de asemenea un eşec.

În Africa de Nord, copiii intrau la heder la doi-trei ani şi învăţau întâi să citească în ebraică, apoi studiau cartea de rugăciuni şi Biblia. În Marea Britanie, heder era denumirea şcolilor ebraice ortodoxe.

HEHALOT ŞI MERKAVA, vezi MISTICA HEHALOT ŞI MERKAVA.

HEHŞER

"Adeverinţă" pentru produsele alimentare caşer, eliberată de un tribunal rabinic (bet din) sau de un rabin autorizat. Un hehşer pentru carne, vin, alcool, alimente de primă necesitate şi, în special, pentru alimentele de Pesah, atestă că produsele respective au fost controlate de rabinat şi autorizate la consum pentru familiile evreieşti practicante. Atestate asemănătoare se acordă pentru măcelării, brutării, hoteluri şi restaurante. Certificatul este afişat în prăvălii sau reprezentat simbolic pe ambalajul produselor. În Israel, se eliberează uneori şi câte două hehşerim pentru acelaşi produs sau magazin — unul emis de marele rabinat şi celălalt de un bet din ortodox.

HEKDEŞ

"Închinare"

Termen folosit în Talmud pentru a denumi obiectele închinate Templului, inclusiv darurile şi animalele de jertfă. Prin extensie, termenul a ajuns să denumească tot ce era închinat sinagogii, precum şi toate obiectele legate de actele filantropice sau de executarea unui ritual.

Cine vroia să facă un dar la Templu putea să ofere ceva pentru întreţinerea locaşului (hekdeş bedek ha-bait) sau pentru slujbele de jertfă. Darul putea să fie sub două forme: neder, angajamentul de a dona o sumă oarecare ori un tip de dar (de ex., un taur), sau nedava, angajamentul de a dona un lucru anume, bine precizat (de ex., un taur anume din cireada proprie). În primul caz, dacă se întâmpla ca lucrul să se piardă înainte de a fi fost predat la Templu, el trebuia înlocuit, dar nu exista o astfel de obligaţie şi în al doilea caz.

Spre deosebire de tranzacţiile comerciale care presupun un contract între părţi, hekdeş este un angajament moral care nu are nevoie de nici o garanţie, căci nu poate fi reziliat în nici un fel. Conform Halahei, aceeaşi inviolabilitate o au şi promisiunile făcute organizaţiilor filantropice.

Nu se poate obţine nici un câştig din hekdeş, căci ar fi ilicit; un astfel de profit poartă numele de meila sau "deturnare". Cine se făcea vinovat de meila trebuia să-şi răscumpere fapta printr-o jertfă specială şi să plătească Templului de cinci ori valoarea câştigului realizat. După distrugerea Templului, rabinii au stabilit că nu se mai putea închina nimic sfântului aşezământ. Potrivit unor reglementări mai recente, dacă o persoană închină un obiect sau o sumă de bani fără o destinaţie precisă, darul este îndreptat spre o operă de binefacere.

La sfârşitul Evului Mediu, aproape toate comunităţile evreieşti mai importante şi-au înfiinţat aziluri pentru bătrâni şi săraci ori pentru călătorii aflaţi în trecere şi care aveau nevoie, temporar, de un adăpost. Aceste instituţii, întreţinute din fondurile comunităţii şi administrate de asociaţiile de bikur halim (vizitarea bolnavilor), erau considerate hekdeş, Astfel de precursori ai spitalelor moderne au

continuat să existe în unele oraşe până în sec. al XIX-lea. S-a întâmplat nu de puţine ori ca aceste instituţii să fie neglijate şi lăsate în paragină, de unde şi deplasarea de sens a termenului hekdeş care, în idiş, a ajuns să însemne un loc sordid, în neorânduială.

HELLER, IOM TOV LIPMANN

(1579-1654)

Rabin erudit şi comentator al Mişnei. Născut în Bavaria, a studiat la Praga sub îndrumarea lui Iuda Loew ben Beţalel şi, la 18 ani, a fost numit daian (judecător rabinic) în acelaşi oraş. În 1625, devine preşedinte al tribunalului rabinic (av bet din) din Viena, iar doi ani mai târziu este ales mare rabin al oraşului Praga.

Începând din 1631, oficiază în mai multe comunităţi din Polonia, în special la Cracovia (1643), unde conduce ieşiva (şcoala talmudică) locală. Ultimii ani ai vieţii i-au fost întunecaţi de masacrele lui Hmelniţki (1648-1649), sub impactul cărora compune mai multe slihot de penitenţă.

Renumele lui Heller se datorează comentariului său la Mişna, intitulat Tosefot Iom Tov ("Adăugirile lui Iom Tov"). Scopul lucrării era de a "completa" comentariul la Mişna al lui Obadia di Bertinoro, în sensul de a defini poziţia Halahei. Heller aduce lămuriri lingvistice, dă interpretări precise, rezolvă contradicţiile din textul mişnic, indică sursele lui Bertinoro şi explicitează comentariile acestuia. Siguranţa argumentelor şi claritatea redactării ebraice au contribuit la marea popularitate a cărţii care, alături de comentariul lui Bertinoro, apare în prezent în multe ediţii ale Mişnei.

Heller este totodată autorul multor alte lucrări, printre care se numără trei volume de responsa şi o serie de comentarii la codul lui Aşer ben Iehiel, intitulate Maadane Meleh şi Lehem hamudot, Autobiografia lui, Meghilat Eva, furnizează multe amănunte preţioase despre istoria epocii şi despre viaţa comunitară evreiască din acele vremuri. Heller era de asemenea un bun cunoscător al Cabalei, al matematicii şi al astronomiei.

HEREM, vezi EXCOMUNICARE.

HERMENEUTICĂ

Reguli de exegeză biblică stabilite de tanaimi (vezi Tana). Această interpretare rabinică a Bibliei, care deduce reguli halahice ce nu rezultă explicit din text, îşi are rădăcinile în comentariul biblic denumit midraş, Potrivit tradiţiei, termenul a fost utilizat pentru prima dată de către Ezra (Ezra 7,10) pe la jumătatea sec. al V-lea î. e. n. La îndemnul lui, s-a dat citire Pentateuhului în public, iar "leviţii lămureau poporului Legea [...]. Ei citeau desluşit în cartea Legii lui Dumnezeu şi-i arătau înţelesul, ca să-i facă să înţeleagă ce citiseră" (Neem. 8,7-8).

Cu timpul, s-au formulat principiile midraşului, denumite midot ("măsuri"), astfel încât un număr cât mai mare de halahot ("reguli") prescrise de învăţaţi să-şi aibă fundamentarea în Biblie. Hilel cel Bătrân (sf. sec. I î.e.n.) "a pus la punct [daraş] şapte metode de interpretare" (Tos. Sanh, sf. capitol 8). Acestea au la bază următoarele reguli:

1. Kal va-homer, deducţia de la minor la major sau raţionamentul a fortiori.

2. Ghezera şava: raţionamentul prin analogie de cuvinte (atunci când două pasaje biblice conţin un termen identic, se poate aplica aceeaşi regulă pentru amândouă).

3, Binian av mi-katuv ehad: aplicarea unei reguli extrase dintr-un singur verset la un context mai larg.

4. Binian av mi-şene ketuvim: deducţia unei reguli pornind de la două versete biblice luate împreună.

5. Kelal u-perat; perat u-kelal: trecerea de la un principiu general la un caz particular şi invers.

6. Ka-ioţe bo be-makom aher: deducţia unei reguli pe baza unei asemănări între pasaje diferite (unii comentatori consideră că regula nr. 5 se împarte în două şi nu iau în considerare această regulă nr. 6).

7. Davar ha-larned me-iniano: deducţia din context.

Doi tanaimi din prima generaţie, Nehunia ben ha-Kana şi Nahum din Ghimzo au aplicat regulile kelal u-perat (vezi regula 5) şi ribui u-miut, constând din a include într-un principiu general toate principiile particulare asemănătoare, şi a elimina din principiul particular ceea ce este mai puţin asemănător (vezi Raşi la Sanh, 46a). Doi eminenţi discipoli au dus mai departe metodele hermeneutice ale învăţătorilor lor: Rabi Akiva pe cele ale lui R. Nehunia, iar Rabi Ismael pe cele ale lui R. Nahum (Şev, 26a). R. Ismael a formulat 13 reguli de interpretare biblică (vezi introducerea la Şifra; detalii cu privire la modul lor de aplicare sunt date în tratatul Zevahim (50a-51a; ele fac parte din slujba zilnică de dimineaţă, după M. Zev,, cap. 5). Cele mai bine cunoscute din aceste reguli sunt: kal va-homer şi ghezera şava (vezi mai sus). Între cele două există însă o deosebire importantă. Halahistul poate deduce o regulă pe baza principiului kal va-homer, deoarece acesta ţine de logică pură, dar nu poate extrage o regulă prin ghezera şava, ci poate numai să transmită astfel o deducţie pe care i-a predat-o învăţătorul său (Nid. 19b). S-ar părea deci că întrebuinţarea acestor metode exegetice este limitată. Conform literaturii post-talmudice, Rabi Eliezer ben Iose ha Ghelili a extins numărul regulilor stabilite de R. Ismael la 32. Majoritatea regulilor adăugate de el se aplică exegezei hagadice. Culmea interpretării midraşice a fost atinsă de R. Akiva care a adăugat noi reguli, pornind de la prefixe şi sufixe şi chiar de la cuvinte ca et, care nu are nici o semnificaţie în sine, ci doar arată că substantivul care urmează este complementul direct al unui verb tranzitiv (Pes. 22b; vezi Men, 29b). Rabi Ismael a criticat metodele lui R. Akiva pe considerentul că “Biblia vorbeşte limba oamenilor”. Acest principiu restrângea aria de deducţie juridică, cerând să se ţină cont de faptul că Biblia era scrisă într-un limbaj accesibil. Nu se puteau deci obţine concluzii novatoare pe baza unor subtilităţi ale textului scris, aşa cum făcea R. Akiva. Cu timpul, opinia lui R. Ismael s-a impus, iar generaţiile ulterioare au stabilit ca literă de lege că analiza nu trebuie în nici un caz să meargă dincolo de sensul evident al textului (Şab, 63a).

Dar înţelepţii nu au recurs la exegeză numai cu scopul de a stabili noi reguli. Obiectivul lor era în primul rând de a consolida regulile tradiţionale care făceau parte din legea orală (Tora şe-be-alpe), extinzând astfel autoritatea legii biblice asupra tradiţiei orale. În unele cazuri, învăţaţii recunoşteau că o anume regulă, având la bază o interpretare exegetică, era de fapt de origine rabinică; în acest caz, legătura ei cu un verset biblic sau altul era desemnată prin termenul asmahta, referinţă de “sprijin”.

HERUVIM

Ebr.: keruv, pl, keruvim

Fiinţă cerească înaripată, des menţionată în Biblie, fie pentru a desemna un mesager divin (vezi Înger), fie cu referire la perechea de îngeri sculptaţi care păzesc chivotul Legământului. Din punct de vedere etimologic, cuvântul ar putea proveni din acadianul karubu sau kuribu, cu sensul de "intermediar", cel care duce rugăciunile omeneşti în faţa zeilor. Taurii sau alte fiinţe înaripate sunt frecvent reprezentaţi pe monumentele, reliefurile şi sigiliile asiriene, unde apar ca îngeri binevoitori pe lângă zei sau în atitudini de veneraţie alături de diverşi pomi sacri. După alungarea lui Adam şi a Evei, Dumnezeu a pus nişte heruvimi la răsăritul grădinii Edenului, "ca să păzească drumul care duce la pomul vieţii" (Gen. 3, 24). Dumnezeu însuşi este adeseori descris ca "Domnul oştirilor care şade între heruvimi" (1 Sam. 4, 4; 2 Regi 19, 15; Ps. 80, 2; Isa. 37, 16) sau zburând pe aripile vântului, călare pe un heruvim (2 Sam. 22, 11; Ps. 18, 11).

Doi heruvimi din lemn placat cu aur, aşezaţi faţă în faţă, cu aripile desfăşurate, străjuiau capacul ispăşirii şi serveau deopotrivă ca tron divin în Sanctuarul din deşert (Ex. 25, 18-22; 37, 7-9). Motivul heruvimilor apare de asemenea brodat pe pereţii Sanctuarului ca şi pe perdeaua care despărţea Locul cel Sfânt de Sfânta Sfintelor (Ex. 26, 1; 36, 8; şi 26, 31; 36, 35). Doi îngeri de acest fel, înalţi de 10 coţi fiecare (aprox. 4,5 m) şi cu aceeaşi lăţime între aripi, erau aşezaţi în Sfânta Sfintelor din Templul lui Solomon (1 Regi 6, 23-28; 8, 6-7).

Alături de ramuri de palmier şi alte motive florale, heruvimi sculptaţi împodobeau pereţii şi uşile Templului (ibid. 6, 29.32.35; 7, 29.36). Cu unele deosebiri de la o descriere la alta, heruvimii sunt o prezenţă frecventă în Biblie. Cei doi care decorau Sanctuarul şi, mai târziu, Templul din Ierusalim, aveau un singur chip şi o singură pereche de aripi (Ex. 25, 20; 1 Regi 6, 27), în timp ce, în viziunea lui Ezechiel, ei au două perechi de aripi şi patru feţe (Ezec. 1, 6.23): de om, de leu, de bou şi de vultur (1, 10), deşi, într-un paragraf ulterior, chipul de bou este înlocuit cu unul de "heruvim" (10, 14). Conform reprezentării arhetipale, heruvimii au numai două feţe (de om şi de leu) şi tot astfel îi descrie mai departe Ezechiel în viziunea templului (41, 18-19).

Motive feniciene reprezentând heruvimi împodobeau şi palatul lui Ahab din Samaria, dar şi acestea, ca şi cele din Templul lui Solomon, au fost distruse de armatele duşmane. Din surse rabinice (Ioma 21b), se ştie că heruvimii nu mai apar în decoraţia celui de-al Doilea Templu. Cu timpul, termenul keruv capătă sensul de "nevinovat" (Suc, 5b; Hag. 13b), ceea ce explică reprezentările ulterioare ale heruvimilor în iconografia creştină şi în arta occidentală sub forma unor copii de o frumuseţe angelică, simbol al înţelepciunii şi bunătăţii divine. Heruvimii au o importanţă secundară în arta rituală evreiască, deşi Maimonide îi aşează alături de serafimi în ierarhia îngerilor (M.T., Iesode ha-Tora 2.7).

HERZL, THEODOR (BINYAMIN ZEEV)

(1860-1904)

Avocat, nuvelist, dramaturg, ziarist, fondatorul Organizaţiei Sioniste Mondiale, considerat părintele sionismului politic. Născut la Budapesta, în Ungaria, primeşte o educaţie liberală în atmosfera de asimilare luminată, caracteristică burgheziei evreieşti germanice din acea perioadă. În 1878, după moartea surorii lui, Pauline, familia se stabileşte la Viena unde Herzl intră la facultatea de drept. După absolvire, în 1884, profesează în barourile din Viena şi din Salzburg, renunţând însă la

avocatură după un singur an. Între 1885 şi 1891, scrie foiletoane, povestiri, piese de teatru, unele umoristice, altele grave, tratând despre chestiuni sociale, în stilul intimismului german al epocii. Din numeroasele călătorii în străinătate (în Franţa, Germania, Italia, Olanda, Elveţia, Belgia şi Anglia), adună material pe care-l valorifică literar sub forma unui Jurnal, 1895-1904, Se căsătoreşte în 1899 cu Julia Naschauer (1868-1907), cu care va avea trei copii.

Din octombrie 1891 până în iulie 1895, în calitate de corespondent la Paris al cotidianului liberal vienez Neue freie Presse, pătrunde în meandrele vieţii politice şi sociale franceze. Se interesează îndeaproape de sistemul parlamentar, pe care îl descrie în Das Palais Bourbon (1895). Recrudescenţa antisemitismului îi sporeşte interesul pentru chestiunea evreiască. Primul lui articol pe această temă apare în Neue freie Presse în august 1892. Evenimentele demonstrau, spunea el atunci, că problema evreiască avea în primul rând un caracter social şi că putea fi rezolvată prin convertirea generală a tinerilor sau prin adeziunea lor în masă la mişcarea socialistă. Curând însă îşi dă seama că poate nu acestea erau soluţiile problemei. Piesa lui din toamna lui 1894, intitulată iniţial Das Ghetto (“Ghetoul”), apoi rebotezată Das neue Ghetto (“Noul ghetou”), exprimă propriul lui drum intelectual. Zugrăvind situaţia dificilă a evreilor emancipaţi care se lovesc de zidurile invizibile ale societăţii, precum odinioară strămoşii lor, de cele adevărate ale ghetoului, Herzl sugerează, prin evoluţia eroului său, că singura soluţie demnă de luat în seamă era întoarcerea în ţara Făgăduinţei. Scriind-o, autorul spera să spargă zidul tăcerii printr-o dezbatere publică, ducând la o mai mare toleranţă a alterităţii şi la respectul reciproc. Afacerea Dreyfus, care izbucneşte în perioada aceea, îl incită să-şi reformuleze ideea. Ca ziarist străin, Herzl asistă la şedinţele tribunalului şi este martor la răzmeriţele antisemite care răscolesc Parisul după degradarea căpitanului Dreyfus, la 5 ianuarie 1895. Confruntat cu ura populară dezlănţuită, se convinge că numai stabilirea evreilor într-un teritoriu al lor, garantat prin tratate internaţionale, ar putea rezolva problema evreiască. În opinia lui, problema nu avea nimic religios — iudaismul era în ochii lui un element minor, un accesoriu; adevărata problemă era antisemitismul pe care îl va socoti de acum încolo o “boală incurabilă”.

Luând hotărârea de a se consacra în întregime cauzei legate de viitorul poporului evreu, Herzl încearcă, începând din mai 1895, să câştige sprijinul baronului Maurice de Hirsch, filantrop evreu care finanţa pe atunci colonizarea evreiască a Argentinei. În iunie, îşi redactează în scris proiectul sub forma aşa-numitului “Discurs către familia Rothschild”, adresat lui Edmond de Rothschild, sprijinitorul coloniilor evreieşti din Palestina. Nu reuşeşte însă să-i convingă nici pe unul nici pe celălalt de necesitatea instaurării unui stat evreiesc suveran. În iulie 1895, Herzl renunţă la postul lui parizian şi revine la Viena, unde preia conducerea secţiei literare de la Neue freie Presse şi încearcă în zadar să atragă în jurul proiectului său câteva personalităţi proeminente. Eforturile lui încep să capete contur abia o dată cu adeziunea lui Max Nordau. Reluând textul pentru baroni, Herzl publică, în februarie 1896, o ediţie revăzută, intitulată Der Judenstaat, Versuch einer modernen Losung der judischen Frage (“Statul evreu, căutarea unei soluţii moderne la problema evreiască”). Cartea trezeşte o curiozitate enormă şi apare într-un scurt interval de timp în 18 ediţii, în ebraică, engleză, franceză, rusă şi română. Totuşi, primirea de care se bucură este departe de a fi entuziastă. Herzl susţine în esenţă aici că, în condiţiile persistenţei unui antisemitism virulent, nici asimilarea nici integrarea nu sunt o soluţie şi că doar o soluţie politică — înfiinţarea unui stat propriu — le-ar putea asigura evreilor o existenţă liniştită. După părerea autorului, statul putea să fie la fel de bine situat în Argentina ca şi în Palestina. Înfiinţarea lui, aşa cum o anticipa el, urma să necesite în prealabil desfăşurarea unei politici de emigrare masivă şi organizarea unei implantări, având la bază cele mai avansate date tehnico-ştiinţifice, cu scopul de a crea o societate care să funcţioneze în spiritul

progresului modern. Fondurile urmau să fie obţinute de la bancherii evrei. Reacţiile stârnite de cartea lui Herzl au fost violente pe alocuri: unii o considerau opera unui iluminat, alţii vedeau în ea un potenţial pericol pentru conservarea religiei, alţii, în fine, o socoteau o frână în calea emancipării. În Franţa, volumul declanşează proteste aprinse. În L'Univers israelite şi în Archives israelites, plouă cu critici care mai de care, urmărind să demonstreze că proiectul sionist era nu numai o himeră, ci şi un pericol căci aţâţa suspiciunile turcilor şi ruşilor, determinându-i să pună încă o dată la îndoială loialitatea patriotică a evreilor. Herzl îşi găseşte totuşi şi sprijinitori entuziaşti, în special printre "îndrăgostiţii de Sion" (Hoveve Ţion), printre membrii mişcării Hibat Ţion (vezi Isaac Spektor, Naftali Berlin) şi printre studenţii sionişti, sub influenţa cărora teoria lui teritorială se va transforma, cu timpul, în sionism. În iunie 1896, face prima sa călătorie la Constantinopol, pentru a se întâlni cu marele vizir. Herzl îi propune subvenţii pentru Imperiul otoman în schimbul unei concesiuni în Palestina, unde ar fi urmat să se înfiinţeze statul evreu. Propunerea fiind respinsă, încearcă să negocieze crearea un stat sub suzeranitate otomană. Mai târziu, începând de la sfârşitul lui 1898, va încerca să obţină măcar aprobarea unei colonii evreieşti, care să beneficieze de autonomie şi de dreptul la autoapărare. Dispreţuit de marii filantropi (Edmond de Rothschild susţinea că masele evreieşti nu pot fi organizate), dar primit cu căldură de populaţie, trece la acţiuni concrete. Pentru promovarea gândirii sioniste, editează şi finanţează Die Welt, al cărui prim număr apare la 4 iunie 1887, şi face apel la evrei să se organizeze singuri.

Primul congres sionist are loc la Basel între 29 şi 31 august 1887. Se întâlnesc aici toate tendinţele din interiorul mişcării, dar încercarea de a aplana divergenţele dintre ele eşuează. Se adoptă totuşi Programul de la Basel, care înfiinţează Organizaţia Sionistă Mondială ca organizaţie politică a "poporului evreu în mişcare". Herzl prezidează toate cele cinci congrese următoare până la moartea lui şi, dedicat în întregime cauzei înscrise în Programul de la Basel: "stabilirea unui cămin naţional pentru poporul evreu în Palestina", se lansează într-o serie de turnee de propagandă şi de negocieri. Congresul al II-lea (august 1898) aprobă în principiu înfiinţarea unei bănci sioniste, care să adune fondurile necesare pentru negocierile cu turcii: apare astfel la Londra Jewish Colonial Trust, care se transformă în 1903 în Anglo-Palestine Co., cu sediul la Jaffa, pentru a deveni în cele din urmă Banc Leumi le-Israel. Dar deţinătorii marilor capitaluri ocolesc instituţia. Drept urmare, fondurile colectate, deşi semnificative, nu vor fi niciodată suficiente şi obstacolul financiar rămâne de netrecut.

Încă de la primul congres, sioniştii apar scindaţi în două curente ireconciliabile: adepţii sionismului "practic", care alcătuiau majoritatea şi care activau totodată în direcţia renaşterii culturii ebraice în diaspora, susţineau continuarea colonizării Palestinei, pe care o desfăşurau de câteva decenii membrii Hibat Ţion , Sub îndrumarea unor personalităţi de primă mărime ca Usişkin, Cilenov şi Ahad ha-Am, aceştia reprezintă curentul "rusesc" şi se arată neîncrezători faţă de occidentalismul "căldicel" al unora ca Bernard Lazare, Nordau şi Wolfsohn, pentru care recuperarea patriei şi culturii strămoşeşti nu era principalul obiectiv. Fruntaşii sionismului politic vor să rămână în cadrul strict al legalităţii şi să obţină sprijinul şi recunoaşterea naţiunilor. Până în 1902, Herzl îşi concentrează, fără succes, eforturile asupra Turciei. Se lansează apoi într-o serie de negocieri cu englezii, vizând iniţial dobândirea unei concesiuni în Cipru şi, ulterior, după o idee a lui Chamberlain, un teritoriu în Sinai, în zona El-Ariş. Disensiunile interne ale mişcării sioniste ajung la paroxism la cel de-al VI-lea Congres din 1903, când, exasperat de recentele pogromuri de la Chişinău (aprilie 1903), Herzl, susţinut de Nordau şi Zangwill şi de cinci sute de delegaţi, acceptă "soluţia interimară", propusă de Marea Britanie, a unei aşezări evreieşti în Uganda, ca loc de refugiu pentru victime. Sub presiunea delegaţiei ruseşti care ameninţă cu sciziunea (aprilie 1904), somându-l să revină asupra hotărârii şi să refuze orice altă

ofertă în afară de Ereţ Israel, Herzl reuşeşte să evite dezintegrarea mişcării, declarându-şi fidelitatea faţă de pământul lui Israel. Pe fondul unei boli de inimă de care suferea de mult, ultimele conflicte din cadrul mişcării îi vor fi fatale: moare în vârstă de numai 44 de ani, la 3 iulie 1904.

Personalitate carismatică de-a lungul vieţii, Theodor Herzl avea să devină, după moarte, una din figurile legendare ale lumii evreieşti: cel care a reuşit să impună opiniei publice mondiale faptul că evreii sunt o naţiune şi care, trecând peste frontierele geografice, a transformat o organizaţie neînsemnată într-o mişcare internaţională, adresându-se astfel lumii în numele unei entităţi politice reprezentative a poporului evreu. I se atribuie, ca şi adversarului său, Haim Weizman, meritul principal pentru declaraţia Balfour (2 noiembrie 1917) şi pentru înfiinţarea ulterioară a Statului Israel.

Ca gânditor, capacitatea lui de sinteză nu este lipsită de o dimensiune vizionară, după cum o dovedeşte ultima sa operă. În Altneuland ("Ţară veche-nouă"), versiune romanţată a "Statului evreu", care apare în 1902, Herzl descrie o viziune a poporului evreu întors în patria sa şi pledează pentru modernitatea tehnico-ştiinţifică a viitorului stat şi pentru stabilirea unor relaţii de toleranţă între evrei şi arabi. Visând la o societate bazată pe modelul cooperatist, el formulează ceea ce avea să devină sloganul simbolic şi laitmotivul mişcării sioniste: "Dacă voi vreţi, nu va rămâne un vis." În testamentul lui, Herzl cerea să fie înmormântat la Viena, în aşteptarea întoarcerii evreilor în Palestina. După înfiinţarea Statului Israel, rămăşiţele lui, ca şi ale surorii şi părinţilor lui, au fost reînhumate în august 1949 la Ierusalim, pe muntele care de atunci îi poartă numele şi unde se înalţă şi un muzeu ce-i este consacrat. Deşi ziua morţii lui, 20 Tamuz, a fost declarată zi de comemorare naţională, controversele pe care le-a stârnit în timpul vieţii l-au urmărit în moarte şi în legendă. După unii, opera lui Herzl a fost o simplă paranteză în istoria sionismului, omul însuşi fiind descris ca un excentric, ori chiar un ciclotimic, şi contestat pentru presupuse carenţe ca ignoranţa în problemele iudaice, gustul diplomaţiei la nivel înalt şi dispreţul pentru oamenii de rând. După alţii, a fost întruchiparea geniului politic care, îmbinând vizionarismul profetic, demn de proorocii biblici, cu luciditatea, a devenit patriarhul istoriei moderne a lui Israel.

Urmaşii lui au cunoscut cu toţii o soartă tragică.

Pauline (1890-1930): fiica mai mare, personalitate labilă, devine dependentă de droguri după o căsătorie ratată şi moare la spitalul din Bordeaux.

Hans (1891-1930): circumcis la 15 ani, manifestă tendinţe depresive. Înclinat spre misticism, se converteşte pe rând la diferite religii. Se stabileşte, în final, alături de sora lui la Bordeaux unde se sinucide în ziua înmormântării ei.

Margareth (poreclită Trude, 1893-1943): spitalizată în mai multe rânduri, moare în lagărul de la Theresienstadt, unde fusese deportată de nazişti. Fiul ei, Stephan -Theodor Neumann (1918-1946), singurul nepot al lui Theodor Herzl, va fi crescut în Anglia unde îşi schimbă numele de familie în Neumann. Înrolat în armata britanică în al doilea război mondial, obţine gradul de căpitan. Vizitează Palestina în 1945 şi 1946. Devine apoi consilier economic al misiunii britanice din Washington unde se sinucide, aruncându-se în fluviu de pe un pod.

HERZOG, ISAAC HA-LEVI (1888-1959)

Rabin erudit, al doilea mare rabin aşchenaz al Israelului modern. Născut la Lomza, în Polonia, trăieşte în Anglia, la Leeds, apoi la Paris unde tatăl lui profesează ca rabin. Îşi face studiile rabinice de unul

singur — la 16 ani studiase deja Talmudul — şi manifestă totodată interes pentru disciplinele laice, obţinând titlul de doctor în literatură al Universităţii din Londra, cu o teză despre utilizarea purpurei în Israelul antic. Oficiază ca rabin la Belfort între 1916-1919, apoi la Dublin, până în 1936. Este numit ulterior mare rabin al Irlandei şi întreţine relaţii excelente cu conducătorii politici ai ţării şi cu conducătorii clerului.

În 1936, este desemnat succesor al lui Abraham Isaac Kook în funcţia de mare rabin al Palestinei. Se stabileşte în 1937 la Ierusalim, unde dă piept de îndată cu gravele probleme cu care se confrunta comunitatea evreiască locală. Întreprinde numeroase călătorii în Europa în timpul Holocaustului şi după aceea, pentru a aduce în ţară copiii evrei pe care, spre a-i salva, părinţii îi încredinţaseră unor familii sau instituţii creştine. După înfiinţarea Statului Israel în 1948, lucrează neobosit la călăuzirea comunităţii ortodoxe. În această calitate, este silit să facă faţă unei multitudini de probleme halahice care avuseseră până atunci un caracter abstract — de exemplu, respectarea Şabatului şi a legilor alimentare în cadrul unui stat evreu şi al unei societăţi moderne. Luptă în special pentru impunerea criteriilor halahice în definirea statutului personal şi conjugal.

Înzestrat cu un strălucit spirit de sinteză şi cu o memorie fenomenală, Herzog a fost recunoscut ca unul dintre eminenţii erudiţi rabinici ai epocii. În 1936-1939, a publicat primele două tomuri dintr-o proiectată operă în cinci volume despre “Principalele instituţii ale legii evreieşti”. Trei volume de responsa foarte aprofundate, intitulate Hehal Iţhak, au apărut postum în 1960-1972, constituind o bogată sursă de informaţii cu privire la poziţia rabinică faţă de unele probleme contemporane.

Fiul lui, Haim Herzog (n. 1918), fost general şi diplomat, a fost ales al şaselea preşedinte al Statului Israel.

HESCHEL, ABRAHAM JOSHUA

(1907-1972)

Erudit şi filozof al religiei. Născut dintr-o familie de rabini hasidici din Polonia, primeşte o educaţie talmudică aprofundată, pe care o va completa printr-o excelentă cunoaştere a hasidismului şi a Cabalei. Se stabileşte la Berlin unde studiază filozofia la universitate, apoi predă Talmudul la Hochschule fur die Wissenschaft des Judentums. Martin Buber îl desemnează ca succesor al său la conducerea Organizaţiei centrale de educaţie evreiască pentru adulţi, însă autorităţile naziste îl deportează în Polonia, în 1938. Predă la Institutul de studii evreieşti din Varşovia, până ce, în mai puţin de un an, reuşeşte să plece la Londra şi apoi să emigreze în Statele Unite. În America, funcţionează mai întâi ca profesor asociat de filozofie şi de studii rabinice la Hebrew Union College din Cincinatti, apoi din 1945 până la sfârşitul vieţii, ca profesor de etică şi mistică evreiască la Jewish Theological Seminary din New York.

Scrierile lui Heschel acoperă practic toate domeniile gândirii clasice evreieşti. Prima lui operă de anvergură este un studiu despre profeţii biblici. Publică în continuare lucrări despre filozofii evrei din Evul Mediu, în special despre Saadia Gaon, Ibn Gabirol şi Maimonide. Scrie de asemenea mult despre Cabala şi hasidism, iar una din ultimele lui cărţi, Tora min haşamaim, este o analiză amănunţită a diferitelor şcoli de exegeză şi de filozofie rabinice. Alte titluri importante din opera lui sunt: Şabatul (1951), Omul nu este singur (1951), Omul în căutarea lui Dumnezeu (1954), Dumnezeu în căutarea

omului (1956), Ziditorii timpului (1957), Cine este omul? (1962), Israel: un ecou al veşniciei (1969), Chinul adevărului (1976).

Heschel susţinea că iudaismul nu este o religie raţională, căci atunci ar trebui să fie o filozofie, dar nici o cultură întemeiată pe experienţa religioasă, căci atunci ar fi un sistem psihologic. Scopul demersului său era de a explica iudaismul ca o combinaţie de două elemente — filozofie şi experienţă. Iudaismul, spunea el, este mai presus de toate o învăţătură, bazată pe o legătură strânsă între Dumnezeu şi om. De partea lui, Dumnezeu se preocupă de creaturile sale; de partea cealaltă, adevărata religie constituie răspunsul omului la relaţia pe care Dumnezeu o întreţine cu el. Religiozitatea evreiască se întemeiază tocmai pe acest răspuns omenesc, exprimat prin dragoste şi pietate. Înălţându-se la dimensiunea sacră a relaţiei lui cu Dumnezeu prin acceptarea voinţei divine, omul dovedeşte în acelaşi timp autenticitatea libertăţii umane. Istoria evreiască este un inventar al succeselor şi eşecurilor lui Israel de a răspunde la chemarea lui Dumnezeu, iar Biblia este cartea unde sunt consemnate aceste momente.

Heschel a analizat izvoarele clasice ale iudaismului, cu scopul de a demonstra relevanţa lor pentru problemele modernităţii. El a subliniat faptul că etica evreiască trebuia să călăuzească purtarea evreilor în toate domeniile vieţii sociale. Cu entuziasmul care-l caracteriza, el s-a implicat profund în mişcarea pentru drepturi civice şi în alte curente umaniste. A jucat de asemenea un rol activ în cadrul dialogului iudeo-creştin şi s-a angajat în dezbateri de înalt nivel, influenţând conciliul Vatican II, în urma căruia catolicii au adoptat o atitudine mai liberală faţă de iudaism şi de evrei.

În problema esenţială a Revelaţiei, Heschel s-a situat pe o poziţie moderată, nici fundamentalistă, dar nici ultraliberală. Pe de o parte, el susţinea că postulatul conform căruia fiecare literă a Legii şi-ar avea originea în Revelaţia primită de Moise în Sinai era de fapt o deformare a conceptului rabinic de Revelaţie. Pe de altă parte, el nu uita să accentueze faptul că iudaismul are la bază certitudinea unui Dumnezeu care-şi împărtăşeşte voinţa sa poporului ales. Această concepţie despre Revelaţie nu diminua câtuşi de puţin în ochii săi importanţa Halahei, corpul de legi al iudaismului rabinic. Acestea, spunea Heschel, sunt ca notele muzicale, fără de care ar fi imposibil să interpretezi, în toate dimensiunile sacralităţii sale, marea simfonie a iudaismului.

Opera lui Heschel a adus, de asemenea, o contribuţie foarte însemnată la descrierea caracterului sacru al timpului: iudaismul nu a dăruit lumii locuri sfinte, nu a înălţat temple şi catedrale pretutindeni. În schimb, şi-a construit “palate” în timp: Şabatul său şi sărbătorile.

Ultima carte a lui Heschel tratează despre învăţătorul hasidic Menahem Mendel din Koţk (rebe din Koţk) şi este, într-o oarecare măsură, relevantă pentru personalitatea autorului însuşi. Spre deosebire de Israel Baal Şem Tov, fondatorul hasidismului, care preamărise bucuria, Menahem Mendel a dus o viaţă marcată de pesimism, adesea vecină cu disperarea. Cât despre Heschel însuşi, el mărturisea că se simte “în largul lui cu Baal Şem Tov, însă călăuzit de rebe din Koţk [...], trăind într-o stare deopotrivă de fervoare şi de oroare, conştient de îndurarea divină, dar incapabil să-şi desprindă privirile de Auschwitz [...] Inima mea era la Miedjiboj [centrul activităţii lui Baal Şem Tov], spiritul meu, la Koţk”.

De la catedra sa de profesor, de la tribuna conferenţiarului şi prin numeroasele lui scrieri, Heschel a influenţat mai multe generaţii de rabini şi dascăli, mii de persoane — evrei şi neevrei — şi continuă să-şi pună amprenta pe toţi cei ce studiază iudaismul, peste tot în lume.

HESPED, vezi ELOGIU FUNEBRU.

HEŞVAN

A opta lună a calendarului evreiesc şi a doua lună a anului civil ebraic care începe cu Tişri. Este o lună de lungime variabilă (29-30 de zile) care coincide cu lunile octombrie-noiembrie din calendarul creştin. Semnul său zodiacal, Scorpionul, a fost asociat de rabini cu lipsa de apă de care este afectat pământul, toamna. Numele său este o abreviere de la Mar-heşvan, provenind dintr-o expresie babiloniană cu sensul de "luna a opta". S-a preferat forma prescurtată pentru a ocoli cuvântul mar pe care, în ebraică, evreii îl asociau, cu sensul de "amar". Această denumire nu este prezentă în Biblie unde luna a opta poartă numele de Bul (1 Regi 638). Heşvan primeşte periodic o zi suplimentară, a treizecea, spre a se evita ca Iom Kipur să cadă într-o vineri ori într-o duminică. Datele importante consemnate de tradiţie în această lună sunt: 6 Heşvan, când babilonienii i-au scos ochii regelui Zedechia al Iudeii (2 Regi 25,7), 11 Heşvan, ziua în care Rahela a fost înmormântată lângă Betleem (Gen. 35,19), şi 17 Heşvan, data începerii potopului şi, totodată, aniversarea Declaraţiei Balfour (2 noiembrie 1917), care a deschis o etapă nouă în direcţia realizării unui stat naţional al evreilor în Palestina.

HEVRA KADIŞA

"Societate de înmormântare"; Lit.: "societate sfântă" sau "frăţie sfântă"

Asociaţie care îşi asumă benevol sarcina îngrijirii muribunzilor şi a pregătirii funeraliilor. La origine, termenul desemna o societate de întrajutorare sau chiar, după cum reiese din rugăciunea Iekum purkan, comunitatea evreiască în ansamblul ei. În iudaism, îngroparea morţilor este o poruncă religioasă (miţva) care are întâietate chiar şi faţă de studiul Torei. Înmormântarea unui mort fără familie apropiată este o faptă deosebit de meritorie, o datorie care întrece în importanţă toate celelalte porunci. Ritualurile funerare sunt pentru prima dată menţionate în epoca amoraimilor (Ket, 8b, etc.) şi tot de atunci datează integrarea societăţilor de înmormântare în viaţa comunitară evreiască. Societăţile numără de regulă optsprezece membri, deoarece, conform valorii numerice a consoanelor ebraice, cifra 18 este echivalentă cuvântului hai ("viu").

În Europa occidentală, s-au păstrat registre ale unor astfel de societăţi încă din sec. XIII-XIV. Era o cinste să faci parte dintr-o hevra kadişa şi membrii acestor societăţi se recrutau de obicei dintre persoanele cele mai bogate şi mai erudite ale comunităţii. În Anglia veacului al XIX-lea, Sir Moses Montefiore îşi îndeplinea cu cel mai mare zel îndatoririle de membru al societăţii de înmormântare sefarde. Pe de altă parte, membrii "frăţiei sfinte" beneficiau la rândul lor de unele privilegii în cadrul comunităţii. Serviciile oferite de hevra kadişa începeau prin rostirea de rugăciuni la căpătâiul persoanelor grav bolnave. În privinţa defuncţilor, societatea se ocupa de pregătirea rituală a trupului (tahara), de înmormântare, ca şi de vizitarea şi îmbărbătarea familiei îndoliate.

Asociaţia avea un statut, elaborat în general după modelul celui redactat spre sfârşitul sec. al XVI-lea de Rabi Iuda Loew ben Beţalel din Praga. Femeile participau şi ele la aceste societăţi, ocupându-se de înmormântarea femeilor. După funeralii, membrii societăţii mergeau să se purifice la baia rituală (mikve), apoi luau masa împreună. O dată pe an (pe 7 Adar sau în perioada 15-20 Kislev), membrii frăţiei ţineau o zi de post, în care recitau rugăciuni de pocăinţă pentru eventualitatea că au comis

vreo ofensă faţă de morţi. Ziua de post era urmată de un ospăţ al societăţii. O parte din aceste practici s-au păstrat în unele comunităţi ortodoxe până în zilele noastre.

În sec. al XVIII-lea, comunităţile lituaniene fixau tarifele acestor societăţi spre a preîntâmpina abuzurile. Hevra kadişa se ocupa şi de întreţinerea cimitirului care de obicei îi şi aparţinea. În comunităţile mari, îngroparea morţilor fără familie cădea în sarcina altei societăţi, denumite hevra hesed şei emet ("societatea datoriei dezinteresate").

Asociaţiile de înmormântare continuă să fie organizaţii importante şi în prezent, onorariile lor fiind folosite pentru finanţarea unor activităţi comunitare. La sefarzii occidentali, membrii societăţii sunt numiţi lavadores (span.: "cei care spală [trupul]"). În emigraţia aşchenază, organizaţiile evreilor originari din aceeaşi regiune a Europei de Est (aşa-numitele Landmanschafteri) au fiecare propria ei hevra kadişa. În Israel, nu numai aşchenazii şi sefarzii au societăţi distincte de înmormântare, dar chiar şi în interiorul grupului aşchenaz, hasidimii şi mitnagdimi au fiecare societatea lor. În multe comunităţi contemporane, membrii acestor societăţi sunt persoane angajate în acest scop.

HIBAT ŢION, vezi ÎNTOARCEAREA ÎN SION.

HIBUT HA-KEVER, vezi MOARTE.

HIDUŞIM, vezi NOVELLAE.

HILDESHEIMER, AZRIEL

(1820-1899)

Rabin erudit şi lider al neo-ortodoxiei germane. Primeşte o educaţie rabinică tradiţională şi-şi dă doctoratul la Universitatea din Halle. Se dedică iniţial activităţilor comunitare în oraşul său natal, Halberstadt. O dată cu preluarea postului de rabin la Eisenstadt, în Imperiul austro-ungar, în 1851, se va consacra în mare măsură luptei contra mişcării reformate. Hildesheimer credea că iudaismul tradiţional poate fi împăcat cu cultura modernă, dar pretindea, în acelaşi timp, o "rigurozitate necondiţionată şi de nezdruncinat în credinţa şi în practicile iudaismului". Prin programa sa modernizată care cuprindea şi materii profane, noua şcoală rabinică înfiinţată de el şi-a câştigat o mare popularitate, dar şi-a atras şi critici virulente din partea cercurilor religioase extremiste. Ameninţat de ultraortodocşi cu excomunicarea, este nevoit să plece din Eisenstadt. Drept urmare, în 1869, acceptă postul de rabin al congregaţiei Adas Israel, proaspăt întemeiată la Berlin, unde îşi va petrece restul zilelor.

Figură de frunte a neo-ortodoxismului, Hildesheimer este autorul unei programe de învăţământ pentru rabini şi pentru laicii evlavioşi, pe care a şi pus-o în practică la seminarul rabinic, înfiinţat la Berlin în 1873 (vezi Rabinice, Seminare). Ca fondator şi prim director al aşezământului, el a reuşit să dea autoritate şi prestigiu instituţiei, recrutând cu grijă profesorii şi asigurând un înalt nivel de educaţie evreiască. Principala lui operă de erudiţie iudaică a constituit-o îngrijirea unei ediţii din Halahot ghedolot (1888-1890), bazată pe un manuscris păstrat la Vatican. Hildesheimer s-a remarcat de asemenea ca un susţinător convins al sionismului şi al colonizării evreieşti în Ereţ Israel.

HILEL

(70 î.e.n. - 10 e.n.)

Conducător al fariseilor sub domnia lui Irod şi învăţat de frunte al perioadei celui de-al Doilea Templu; zis şi Hilel cel Bătrân sau "Babilonianul". Născut dintr-o familie care se considera coborâtoare din David, a studiat mai întâi Tora în Babilon, oraşul lui natal, apoi sub îndrumarea lui Şemaia şi Avtalion la Ierusalim. Aici, pe măsură ce studiile sale avansau, Hilel a fost nevoit să presteze o muncă manuală, ca să-şi întreţină familia. Jumătate din banii pe care-i câştiga îi dădea portarului de la o casă de studiu. Într-o vineri, s-a întâmplat să nu poată strânge suma trebuincioasă şi portarul nu l-a lăsat să intre. Era în toiul iernii. Hilel s-a suit pe zidul casei de studiu ca să asculte lecţia prin ferestruica din acoperiş. La căderea serii, Şemaia şi Avtalion au zărit umbra auditorului necunoscut şi l-au invitat să coboare, ceea ce a şi făcut, plin de zăpadă şi aproape mort de frig. Deşi era Şabatul, învăţătorii au făcut focul pentru el, spunând că merita să profaneze ziua sfântă dacă era vorba să-i salveze viaţa (Ioma 35b). După moartea celor doi înţelepţi, Hilel a petrecut, se pare, o vreme în Babilon sau în Alexandria ori împreună cu o sectă, în deşert.

Modul cum s-a afirmat ca învăţător şi ca autoritate halahică este descris într-un pasaj al Talmudului (Pes. 66a), unde se relatează cum a răspuns el la întrebarea dacă trebuie sau nu efectuată jertfa pascală atunci când seara de Pesah cade de Şabat. Hilel s-a folosit cu acest prilej de metoda lui hermeneutică, mai precis de cele şapte reguli de interpretare biblică (extinse ulterior la 13 de R. Ismael ben Elişa), care par să fi fost necunoscute anterior şi care n-au fost acceptate decât după ce i-a citat ca referinţe pe maeştrii săi, Şemaia şi Avtalion. Deşi tratat iniţial cu dispreţ din cauza originii lui babiloniene, Hilel a fost numit apoi nasi (preşedinte al Sanhedrinului), funcţie care a devenit de atunci ereditară, revenind urmaşilor lui timp de mai multe secole. Ca şi predecesorii lui, îşi împărţea autoritatea cu un vicepreşedinte al Sanhedrinului sau "părinte al tribunalului" (av bet din), Această funcţie a fost ocupată întâi de un oarecare Menahem, care a demisionat, atrăgând după sine mulţi discipoli, apoi de Şamai, care a rămas până la sfârşitul zilelor lui colegul şi adversarul lui Hilel.

Sub regimul de teroare instituit de Irod, Hilel pare să fi adoptat o atitudine prudentă, deşi nu a ezitat să critice luxul în care trăiau familiile bogate şi puternice din Ierusalim (Avot 2,7).

Ca preşedinte al Sanhedrinului, Hilel deţinea cea mai înaltă autoritate asupra poporului evreu, în materie de religie şi de legislaţie. După ce şi-a impus propria-i metodă hermeneutică (midraş), judecăţile sale au devenit mai suple, iar interpretările sale biblice s-au lărgit, devenind totodată restrictive. Tradiţia orală, pe care o deprinsese de la învăţătorii săi, joacă un rol de seamă în această evoluţie. Controversele rabinice, care s-au amplificat ulterior între şcolile lui Hilel şi Şamai (Bet Şamai şi Bet Hilel), erau încă limitate la acea vreme. În domeniul legislativ, Hilel a fost părintele mai multor refome (takanot), izvorâte din preocupările lui de ordin social. Este vorba mai ales de prosbul, o instituţie legislativă grecească, prin care, practic, se abolea legea biblică de amânare a datoriilor cu ocazia anului şabatic (şmita; Deut. 15, 1-8)

Dar mai presus de orice, Hilel s-a ocupat de predarea Torei. După cum arată o sursă talmudică (Suc, 20a), Hilel, ca şi Ezra odinioară, a venit în Ereţ Israel din Babilon, pentru a reînsufleţi cinstirea Legii şi pentru a o face mai accesibilă semenilor săi. Exista pe atunci obiceiul ca profesorul să-şi trieze viitorii elevi, alegându-i pe cei bogaţi şi de familie bună. Aşa făcea, de pildă, Şamai, dar Hilel a refuzat categoric să se comporte astfel. De altfel, textele ni-l înfăţişează predând Tora unor muncitori în drum spre lucru şi invitându-i la el acasă pe cei care voiau să-i pună întrebări. Cu toate acestea, cerinţele pe care le impunea elevilor săi erau deosebit de ridicate. Le cerea să studieze cu totală dăruire Tora ca scop în sine şi fără să urmărească nimic altceva (Avot 1, 12-13). Chiar dacă a-ţi

consacra toată viaţa studierii Torei însemna să te expui multor încercări, după cum Hilel însuşi avusese prilejul să se convingă, răsplata cerească avea să fie pe măsura eforturilor (Avot 5,22). Învăţând şi numai învăţând, caracterul omului şi personalitatea lui religioasă se purificau, se năştea în el frica de Dumnezeu şi el însuşi se înălţa la rangul de hasid, adică de om cu adevărat evlavios (Ibid, 2, 5).

Metodele didactice ale lui Hilel erau socratice şi aristotelice, vădind o influenţă elenistică. Ele se bazau pe întrebări şi răspunsuri, şi pe expuneri enigmatice care provocau reacţii din partea discipolului, ascuţindu-i mintea. Învăţătorul trebuie să aibă răbdare (Ibid), iar educaţia practică trebuie să aibă la bază exemplul personal; de la Hilel încoace conceptul de a-şi "sluji studenţii" (şimuş) face parte din pedagogia rabinică. În ceea ce priveşte conţinutul învăţăturii, acesta consta în Biblie, în Tora, atât cea scrisă cât şi cea orală, a cărei origine sinaitică a fost stabilită întâia dată chiar de Hilel (Şah. 31a). Legea orala era alcătuită din tradiţii imemoriale (Halaha le-Moşe mi-Sinai), din obiceiuri (minhaghim) şi, încă de pe atunci, dar mai ales de atunci încoace, din midraş (vezi mai sus). Înţelepciunea populară, rod al experienţei umane de-a lungul timpului, făcea de asemenea parte, susţinută de exemple biblice, din legea orală.

Influenţa lui Hilel asupra contemporanilor săi şi asupra generaţiilor următoare s-a datorat mai ales calităţii lui de hasid, de om evlavios. Fiecare lucru pe care-l făcea era făcut "de dragul cerului", din dorinţa de a-l sluji pe Dumnezeu şi de a face voia lui. Hilel credea în dreptatea divină. O dată, văzând un craniu omenesc plutind pe apă, zise: "Pentru că ai făcut alte ţeste să plutească, acum pluteşti şi tu, iar în cele din urmă, cine te-a făcut să pluteşti astfel va pluti la rândul său" (Avot 2, 6). Altă dată, la o ceremonie de scoaterea apei de Sucot, spuse cu bucurie: "Dacă eu (adică Dumnezeu) sunt aici, toţi sunt aici; dar dacă eu nu sunt aici, cine mai este?" (Suc, 53a).

Evlavia de care dădea dovadă Hilel era, în mare măsură, legată de îngăduinţa lui faţă de alţii. Solicitat de un tânăr prozelit să-i spună toată Tora stând într-un picior, Şamai îl alungase mânios. Hilel, dimpotrivă, a acceptat provocarea şi i-a răspuns astfel: "Ce ţie nu-ţi place, altuia nu-i face. Iată toată Tora; restul nu-i decât o ilustrare a acestui principiu. Acum, du-te şi învaţă" (Şah. 31a). Pentru Hilel, această "regulă de aur" era nu numai cea mai bună introducere în iudaism, ci însăşi esenţa învăţăturii sale.

Dintre elevii lui Hilel, optzeci la număr, potrivit tradiţiei, treizeci au fost socotiţi demni de a primi "duhul sfânt" (al profeţiei). Cel mai tânăr dintre discipolii lui a fost Raban Iohanan ben Zakai (Suc, 28a). La moartea lui Hilel (în vârstă de 120 de ani, conf. Sifre Deut. 357, 7), poporul l-a plâns pentru evlavia şi modestia lui. El a jucat un rol hotărâtor în istoria iudaismului. Regulile lui hermeneutice s-au răspândit şi au revoluţionat tradiţia evreiască; importanţa pe care o dădea exemplului personal de conduită morală, toleranţa şi omenia lui au influenţat profund nu numai iudaismul, ci şi pe întemeietorii creştinismului, una sau două generaţii mai târziu. În epoca modernă, mişcările evreieşti disidente şi-au căutat justificarea în învăţătura lui. Hilel a jucat un rol determinant în ceea ce se cheamă "iudaismul clasic": în locul cultului puterii şi al statului, el a impus cultul unei comunităţi a erudiţilor — evrei cu dragoste de semeni si de Dumnezeu.

Extrase din înţelepciunea lui Hilel

Fii un discipol al lui Aaron, iubitor şi căutător de pace, iubindu-ţi aproapele şi îndemnându-l să studieze Tora.

Cine aleargă după renume îşi va pierde numele; cunoaşterea care nu creşte scade; cine nu studiază merită să moară şi cine urmăreşte să câştige de pe urma coroanei (Torei) va pieri.

Dacă mie nu-mi pasă de mine, cui are să-i pese? Dar dacă nu-mi pasă decât de mine, ce mai sunt şi eu? Şi dacă nu acum, când? (Avot 1,14).

Nu te rupe de comunitate; nu te încrede în tine până în ziua morţii; nu-l judeca pe tovarăşul tău până când nu eşti în situaţia lui; şi nu spune: "Voi învăţa când voi avea vreme", ca nu cumva să nu ai niciodată vreme de învăţat.

HILULA

Cuvânt aramaic cu sensul de "sărbătoare", desemnând la origine căsătoria. În mediile evreieşti din ţările musulmane, hilula este comemorarea unui învăţat. Exemplul clasic îl constituie hilula de Lag ba-Omer, care marchează, conform tradiţiei, aniversarea morţii lui Şimon bar Iohai. Ceremonia are loc la Meron, în nordul Israelului, în locul unde se presupune că s-ar afla mormântul său şi al fiului său, Eleazar. Peste o sută de mii de persoane participă la eveniment, se aprind focuri de tabără care ard toată noaptea. O altă hilula vestită se ţine la 14 Iyar, a doua zi de Pesah, la Tiberiada, în amintirea lui Meir Baal ha-Nes. De la moartea rabinului Israel Abuhat-zera, zis şi Baba Sale. În 1983, se face în fiecare an o hilula la mormântul său de la Netivot, în ziua de 3 Şvat.

În afara Israelului, una din cele mai mari hilulot are loc de Lag ba-Omer în Tunisia, la sinagoga El-Ghriba din Djerba.

HILUL HA-ŞEM, vezi KIDUŞ HA-ŞEM.

HIRSCH, SAMSON RAPHAEL

(1808-1888)

Rabin german, fondatorul şcolii neo-ortodoxe. În opinia lui, iudaismul ortodox trebuia să accepte cultura occidentală şi s-o îmbrăţişeze — idee care se exprimă în deviza Tora im dereh ereţ ("Tora şi calea lumii"). Era în acelaşi timp un apărător energic al iudaismului tradiţional, împotriva reformismului în ascensiune. Orator dinamic şi carismatic, profesor şi lider influent, Hirsch a reuşit să readucă la practica religioasă strictă o mare parte a comunităţii relativ asimilate din Frankfurt pe Main. Era un susţinător convins al separatismului ortodox, drept care a rupt relaţiile cu instituţiile evreieşti recunoscute, înfiinţând structuri specifice, întemeiate pe principiile ortodoxiei.

Hirsch şi-a expus ideile esenţiale în cele Nouăsprezece scrisori asupra iudaismului, publicate sub pseudonimul Ben Uziel — o pledoarie pentru un iudaism tradiţional, orientat către valorile etice şi umaniste ale Europei secolului al XIX-lea. Unul din principalele lui argumente este că, respectând poruncile (miţvot), omul poate atinge culmea desăvârşirii omeneşti. Pentru Hirsch, idealul umanismului şi al spiritualităţii este întruchipat de Yisroel-Mensch ("fiinţa evreiască"). Cele 19 epistole pot fi considerate drept un model al literaturii evreieşti din vremea aceea — un elogiu al iudaismului contrapus evreimii aculturate a Occidentului.

Scrierile lui reflectă o metodă exegetică foarte originală. Un exemplu este comentariul său asupra Pentateuhului, în care pune accentul pe abordarea simbolică a cuvintelor, radicalurilor şi literelor ebraice. În lucrarea intitulată Horeb, Hirsch face o expunere sistematică a poruncilor, o clasificare a acestora, precum şi o prezentare preponderent simbolică a raţiunilor care stau la baza lor. A publicat de asemenea o traducere germană a Pentateuhului, a Psalmilor şi a cărţii de rugăciuni, precum şi numeroase articole în Jeschurun, ziar fondat şi editat de el.

HOLDHEIM, SAMUEL

(1806-1860)

Promotor al iudaismului reformat din Germania. După o educaţie în egală măsură talmudică şi laică (universitară), Holdheim îşi expune concepţiile liberale, introducând reforme liturgice şi îndemnând la o revizuire de ansamblu a legii orale. După părerea lui, era nevoie, în sânul iudaismului, de o separare a elementelor etico-religioase de cele naţionale; un adevărat patriot şi un bun cetăţean, credea el, trebuia să le îmbrăţişeze doar pe cele dintâi. Dacă Talmudul era valabil la vremea lui, socotea Holdheim, atunci "eu exprim convingerile vremii mele şi, din acest punct de vedere, am dreptate". În mod paradoxal, poziţia lui atât de radical antihalahică se baza pe un principiu talmudic şi anume dina de-malhuta dina, potrivit căruia evreii trebuie să respecte legile ţării şi să contribuie la respectarea lor. Începând din 1847, în calitate de rabin al noii sinagogi din Berlin (Reformgemeinde), îndeamnă la abandonarea aproape a tuturor elementelor iudaice care păreau să ţină de "spiritul exclusivist şi de particularism". Slujbele se oficiau doar în germană; bărbaţii umblau cu capul descoperit; pentru comoditate, Şabatul era transferat duminică dimineaţa, iar căsătoriile mixte primeau fără probleme binecuvântarea. Extremismul lui Holdheim în apărarea unei religii "mai elevate şi deznaţionalizate" a fost respins de alţi reformişti europeni, inclusiv de Abraham Geiger. Curentul de reformă radicală, promovat de Holdheim, a avut o influenţă mult mai puternică în Statele Unite, în special asupra ideilor lui David Einhorn şi Kaufman Kohler, ca şi a Platformei de la Pittsburgh.

HOL HA-MOED

"Semi-sărbătoare"

Zilele intermediare din timpul sărbătorilor de Pesah şi de Sucot. Spre deosebire de primele şi ultimele zile ale sărbătorii, în care orice activitate este interzisă, cu excepţia celor legate de pregătirea hranei, de hol ha-moed se pot efectua unele lucrări. În Israel, hol ha-moed durează cinci zile la Pesah şi şase zile la Sucot, iar în diaspora, patru şi, respectiv, cinci zile (deoarece zilele de sărbătoare plină se dublează).

În sens literal, hol ha-moed înseamnă "zile festive lucrătoare", aşadar o combinaţie de zi obişnuită şi de sărbătoare. Unele activităţi — de exemplu, să aprinzi focul, să conduci maşina, să tai lemne — sunt îngăduite, dar nu pot fi efectuate în scopuri lucrative. Dacă este interzis să câştigi bani de hol ha-moed, sunt permise, în schimb, activităţile necesare pentru a evita o pierdere: de pildă, este voie să uzi plantele dintr-un solar. Multe autorităţi rabinice interzic scrisul de hol ha-moed, exceptând situaţia când faptul de a nu scrie riscă să ducă la o pierdere financiară.

A pune sau nu tfilin de hol ha-moed este în funcţie de obiceiul locului. Aşchenazii din diaspora pun de obicei tfilin, dar fără binecuvântările uzuale, şi le poartă până la reluarea Amidei, apoi le scot. Sefarzii

şi hasidimii, precum şi aşchenazii din Israel, nu pun tfilin de hol ha-moed. În general, este interzis să te tunzi sau să te bărbiereşti în timpul semi-sărbătorilor, deşi, după legile recente, cei care se bărbieresc regulat tot timpul anului au voie s-o facă şi de hol ha-moed.

Tot în aceste zile, se adaugă Iaale ve-iavo la Amida şi la binecuvântările de după mese. În timpul semi-sărbătorilor de Sucot, se recită Halel întreg la slujba de dimineaţă, iar la cele de Pesah, numai haţi-Halel, După Halei, urmează lectura obişnuită din Tora şi un musaf (slujbă suplimentară) specific sărbătorii respective. Nu se fac căsătorii în zilele de hol ha-moed, corespunzător interdicţiei de a amesteca două bucurii diferite, cea de nuntă şi cea de sărbătoare. De asemenea, nu se ţine doliul siva de hol ha-moed şi nu se rostesc elogii funebre. În Israel, în zilele de hol ha-moed, magazinele şi serviciile administrative lucrează, însă numai dimineaţa. Un tratat aparte al Talmudului, intitulat Moed Katan (lit. "sărbători mici"), este consacrat legilor care reglementează hol ha-moed (vezi şi Sărbătoare).

HOMOSEXUALITATE

Termenul, în accepţia lui modernă, desemnează relaţiile sexuale între indivizi de acelaşi sex. În Biblie, el se referă la raporturile ilicite între bărbaţi (Lev. 18,22); înţelepţii au extins interdicţia, dar nu şi sancţiunea corespunzătoare, asupra homosexualităţii feminine (Iev. 76a). Relaţiile intime între bărbaţi sau între femei fac parte din categoria obiceiurilor condamnabile ale egiptenilor şi cananeenilor (Sifra 9,8), de care evreii nu trebuie sub nici un chip să se molipsească. Relaţiile sexuale între bărbaţi sunt socotite o urâciune pasibilă de pedeapsa capitală (Lev. 20, 13).

Un alt termen cu acelaşi înţeles este cel de sodomie, astfel numit după moravurile desfrânate ale locuitorilor din Sodoma. În antichitate, aceştia practicau violul homosexual, după cum se vede din episodul celor doi îngeri pogorâţi în casa lui Lot, nepotul lui Abraham, pe care populaţia, încercuind locuinţa, îi cere "ca să-i cunoască" (Gen. 19,5). Capitolul 19 din Judecători povesteşte cum a fost decimat tribul lui Beniamin, pentru că unii dintre bărbaţii săi au vrut să violeze un călător aflat în trecere prin cetatea lor.

Homosexualitatea era un obicei practic inexistent în mediile evreieşti. De aceea înţelepţii îngăduiau băieţilor necăsătoriţi să doarmă în acelaşi pat, deşi R. Iuda interzisese această practică (Kid. 4,14). Maimonide a dat dreptate înţelepţilor, argumentând că "evreii nu puteau fi bănuiţi de apucături homosexuale" (M.T. Isure bia 22,2).

S-au invocat mai multe motive pentru condamnarea homosexualităţii. Întrucât nu poate duce la procreaţie, acest act sexual contravine funcţiilor esenţiale ale sexualităţii (Gen. 1, 28). În plus, un bărbat căsătorit cu tendinţe homosexuale riscă să-şi părăsească nevasta, spre a se lăsa în voia perversiunii sale. S-ar distruge astfel unitatea familiei, care constituie o valoare supremă pentru iudaism. Dincolo de orice explicaţii, Biblia califică homosexualitatea ca o "urâciune", adică un act dezgustător în sine, indiferent dacă este sau nu acceptat de alte culturi.

Legea evreiască respinge ideea că homosexualitatea ar fi o boală care nu are nimic de-a face cu morala sau un mod de viaţă alternativ. Aşadar, practicile homosexuale sunt condamnate chiar dacă au loc de bunăvoie între adulţi. Iudaismul ortodox se opune tendinţelor actuale de legalizare a homosexualităţii, dar face o distincţie între actul homosexual şi cei care-l practică. Actul este

condamnat ca o mârşăvie, dar nu şi cei care-l practică. Dimpotrivă, faţă de aceştia, iudaismul recomandă compasiune, încurajând eforturile de a-i aduce pe calea cea bună.

În ultimii ani, în Statele Unite, homosexualii care se simt respinşi de comunitatea evreiască şi-au format propriile lor organizaţii. Mişcarea reformată este singura care a recunoscut oficial aceste grupuri şi care le acordă ajutor.

HORAAT ŞAAH

"Dispoziţie temporară"

Reglementare legală cu caracter temporar, adoptată de autorităţile religioase evreieşti într-o situaţie de necesitate. Jertfa adusă de proorocul Ilie pe Muntele Carmel, cu toate că acest rit trebuia efectuat în mod obligatoriu la Templu, constituie un precedent biblic semnificativ. Deşi venea în contradicţie cu legea Torei, fapta lui Ilie a fost socotită scuzabilă, ca o necesitate a momentului, deoarece avea drept scop discreditarea profeţilor lui Baal (1 Regi 18,31-39; vezi Iev. 90b). Un pasaj din Mişna arată că astfel de reglementări sunt limitate în timp (Parah 7,6). Talmudul precizează că ele se aplică "atunci când derogarea de la normele Torei poate servi la restabilirea Legii" (Men, 99b). Această horaat şaah ("directivă pentru momentul de faţă") poate fi invocată de asemenea, chiar dacă rar, când autorităţile evreieşti tradiţionale se confruntă cu o criză. La izbucnirea celui de-al doilea război mondial, de pildă, marele rabin al Marii Britanii, J. H. Hertz, a emis o astfel de derogare de urgenţă pentru tinerii evrei evacuaţi în unele zone ale ţării, în care nu-şi puteau procura hrană caşer, Rabinii de pe continent au luat măsuri similare când ţările lor au fost ocupate de nazişti.

HORAIOT

"Decizii legale"

Al treilea tratat din ordinul Nezikin al Mişnei. Cele trei capitole ale sale tratează despre faptele ilicite, comise neintenţionat de către un individ sau o comunitate. Este, de exemplu, cazul cuiva care a consumat carne de jertfă, fără să ştie că era necurat (Lev. 4, 1-35). Tratatul abordează de asemenea cazul în care un tribunal adoptă hotărâri greşite, precum şi alte probleme ca jertfele efectuate de nasi, preşedintele Sanhedrinului, jertfele de ispăşire executate de marele preot şi prioritatea unor anumite categorii (preoţi, leviţi) în a fi chemaţi la citirea Torei. Maimonide atrage atenţia că Horaiot vine în continuarea tratatului Avot al Mişnei, pentru a arăta că, în ciuda tuturor progreselor datorate educaţiei morale (discutate în Avot), este în natura omului să greşească şi că nimeni, nici chiar marele preot, nu este fără greşeală. Aceeaşi temă se regăseşte dezvoltată în Talmud şi în Tosefta.

HOROWITZ, ISAIA BEN ABRAHAM HA-LEVI

(1570-1630)

Talmudist şi cabalist, cunoscut şi sub numele de Şela ha-Kadoş ("Şela cel Sfânt"); Şela este un acronim de la titlul principalei sale opere, Sene Lithot ha-Brit ("Cele două table ale Legământului", cf. Deut. 9, 15). Născut la Praga, Horowitz a emigrat în Polonia, unde a studiat pe lângă învăţaţi ca Solomon ben Iuda din Cracovia. A fost av bet din, preşedinte al tribunalului rabinic, la Dubno şi Ostrog, apoi la Frankfurt pe Main, în Germania. În 1614, se întoarce la Praga unde devine rabin. Şapte ani mai târziu, pleacă spre Ţara Sfânta, oprindu-se o lună la Alep, pentru a ţine o serie de conferinţe în ebraică. I se

oferă posturi de rabin atât la Safed cât şi la Ierusalim; atras de sfinţenia inegalabilă a locului, îl alege pe cel din urmă. În timp ce se afla la Ierusalim, este arestat şi întemniţat din ordinul paşei, în 1625. Eliberat în schimbul unei sume de bani, se mută la Safed, apoi la Tiberiada unde îşi dă sfârşitul şi unde — semn de deosebită preţuire — este îngropat alături de mormântul lui Maimonide.

Horowitz îşi datorează faima lucrării sale enciclopedice Sene Luhot ha-Brit, publicată de fiul său, Şabetai Şeftel. Cartea este alcătuită din două părţi: Dereh haim ("Drumul vieţii"), care cuprinde legile privitoare la ordinea sărbătorilor, şi Luhot ha-Brit ("Tablele Legământului"), enumerarea celor 613 porunci în ordinea în care apar în Biblie. Corpul principal al lucrării, denumit Ner miţva ("Lumina poruncii"), este însoţit de alte două texte: Tora or, un comentariu mistic asupra poruncilor, şi Tohahat musar, care tratează despre aspectele etice ale fiecărei porunci. Îmbinând omiliile cu interpretarea, cartea lui Horowitz a exercitat o influenţă considerabilă asupra generaţiilor următoare.

O altă importantă operă semnată de Horowitz este Şaar ha-şamaim, un comentariu asupra cărţii de rugăciuni, publicat de un strănepot al autorului. Sub influenţa lui Horowitz, mai multe rugăciuni cabalistice au fost incluse în cartea de rugăciuni.

HOŞANA RABA

A şaptea zi a sărbătorii de Sucot. Până atunci, în fiecare zi a sărbătorii, se spune câte o singură strofă din rugăciunile hoşanot, timp în care (exceptând ziua de Şabat) credincioşii înconjoară o dată amvonul, purtând în mână cele patru specii. În ziua de Hoşana Raba (lit. "hoşana mare"), se fac şapte ocoluri (hakafot), recitând de fiecare dată altă strofă din hoşanot: se comemorează astfel ceremoniile în care odinioară se ocolea altarul Templului. Apoi, în timp ce se încheie recitările de hoşanot, credincioşii lasă deoparte cele patru specii şi iau în schimb un buchet din ramuri de salcie cu care lovesc pământul de trei ori, până când se desprind câteva frunze, simbolizând dependenţa omului de ploaie. Învăţaţii considerau că obiceiul de a bate pământul cu ramuri de salcie face parte din tradiţia orală a Torei. Saduceii, în schimb, obiectau că nu există nici o referire la acest obicei în Biblie. Pentru ca nu cumva ceremonia aceasta să lipsească în vreun an, Hilel al II-lea (360 e. n.) a organizat calendarul în aşa fel încât Hoşana Raba să nu cadă niciodată de Şabat, căci atunci adunarea n-ar fi putut purta crengile de salcie.

Conform unei tradiţii datând din Evul Mediu, se consideră că Hoşana Raba este ultima şansă, după Iom Kipur, de a cere iertare pentru păcatele din anul precedent. De aceea, slujba de dimineaţă este foarte solemnă şi cuprinde un pasaj din rugăciunile specifice marilor sărbători. Sefarzii insistă asupra conţinutului de căinţă al sărbătorii mai mult decât aşchenazii. În tradiţia mistică evreiască, Hoşana Raba este o prelungire a zilei de Kipur când se hotărăşte definitiv judecata divină. Potrivit credinţei populare, în această zi, cădeau din cer mesaje pe care stătea scrisă soarta fiecăruia, de unde şi urarea idiş tradiţională de gut kvitl ("mesaj favorabil"). Se foloseşte de asemenea şi urarea obişnuită de Iom Kipur: "Să fii înscris [în cartea vieţii]". Cabaliştii petreceau noaptea de Hoşana Raba în studiu şi în rugăciune şi se organiza o slujbă specială de tikun, Conform unei superstiţii populare, cine nu-şi vede umbra în noaptea aceasta este sortit să moară în cursul anului.

La aşchenazi, cantorul poartă un kitel alb, iar rugăciunile preliminare până la Barehu se recită pe melodia de la marile sărbători. Cei chemaţi la citirea Torei intonează aceeaşi melodie atunci când recită rugăciunile dinainte şi de după lectură, pe lângă melodia obişnuită a lecturii înseşi. De

asemenea, versetele psalmice (pesuke de-Zimra) care precedă Barehu sunt extinse pentru a cuprinde şi pasajele suplimentare care se spun de Şabat şi de sărbători, afară de Nişmat kol hai.

HOŞANOT

Rugăciuni care încep cu formula hoşa-na ("Izbăveşte-ne"), pe care le recită credincioşii de Sucot, atunci când dau ocol (hakafa) amvonului la sinagogă, ţinând în mână cele patru specii. De aici, termenul hoşa-na s-a extins la mănunchiul din ramuri de salcie cu care credinciosul bate pământul în a şaptea zi de Sucot (Hoşana Raba).

Mişna (Suc, 4,5) spune că, în vremea Templului, în zilele de Sucot, crengi mari de salcie erau aşezate pe jos, de fiecare parte a altarului, cu vârful spre acesta. În fiecare din zilele de Sucot, după ce şofarul (corn de berbec) suna de patru ori, credincioşii dădeau ocol altarului cântând: "Doamne, izbăveşte! Doamne, dă izbândă!" (Ps. 118, 25). În epoca talmudică, termenul hoşanot desemna cele patru specii.

Ceremonia era însoţită de rugăciuni şi poeme liturgice (piyutim), Cu timpul, s-a stabilit un text anume pentru fiecare zi, toate poemele având acelaşi refren: hoşa-na, De Şabat, se recită o hoşa-na specială, dar fără a purta nimic în mâini şi fără ha-kafot, Cele mai multe piyutim sunt opera lui Eleazar Kalir ori a învăţătorului lui, Rabi Ianai, ori a poeţilor imediat ulteriori. Poemele de hoşa-na exprimă rugile credincioşilor, slăvirea virtuţilor divine şi nădejdea Izbăvirii.

HOZER BI-TEŞUVA, vezi BAAL TEŞUVA.

HUCOT HA-GOIM

"Obiceiurile neamurilor"

Termen care desemnează diferitele practici ale neevreilor, pe care evreii sunt opriţi să şi le însuşească. Interdicţia este întemeiată pe textul Bibliei care-i avertizează pe israeliţi: să nu se ia după obiceiurile neamurilor (Lev. 18, 3), care l-au scârbit pe Dumnezeu (Lev. 20, 23); să nu se lase "prinşi în cursă, călcând pe urmele lor" (Deut. 12, 30); să nu imite "felul de vieţuire al neamurilor" (Ier. 10, 2) în ceea ce priveşte idolatria şi superstiţiile; şi să împlinească poruncile divine, ţinându-se departe de "obiceiurile neamurilor care vă înconjoară" (Ezec. 11, 12). Talmudul denumeşte obiceiurile păgânilor darhe ha-Emori ("căile Amoriţilor") şi dă numeroase exemple, de la credinţele până la vestimentaţia străinilor (Şab, 67a-b; Sanh, 74a-b). Totuşi, dacă rabinii au condamnat cu fermitate practicile şi superstiţiile legate de idolatrie sau de natură să încurajeze imoralitatea, ei s-au arătat mai indulgenţi cu alte tradiţii şi practici ale neamurilor fără legătură cu idolatria. Interdicţia nu se aplică, de exemplu, obiceiurilor neevreieşti în vindecarea bolnavilor (Şab, 67a).

Conceptul de darhe ha-Emori a fost reinterpretat în Evul Mediu, în funcţie de noile realităţi sociale din ţările creştine şi musulmane. După Raşi, Lev. 18,3 poate fi înţeles şi ca o referinţă la divertismentele publice ale neevreilor cum ar fi reprezentaţiile teatrale şi cursele de cai. Cât despre Maimonide, el a extins domeniul obiceiurilor păgâne interzise, pentru a cuprinde nu numai vrăjitoria şi magia, ci şi astrologia, realizarea de produse hibride (More 3, 37), ca şi vestimentaţia şi coafura neamurilor (M.T. Akum 11, 1-3). Autorităţile halahice au întărit, la rândul lor, o serie de interdicţii referitoare la incinerarea şi îmbălsămarea morţilor; mutilarea sau castrarea animalelor; utilizarea vinului sfinţit pentru consumul profan; portul de ţesături amestecate din in şi lână (şaatnez) etc, nu

numai deoarece acestea erau interzise de Biblie, ci şi în scopul de a conserva specificul evreiesc. Până şi obiceiul kaparot care se practică de Iom Kipur, a fost denunţat de unii învăţaţi — Solomon Adret, Nahmanide, Iosif Caro — ca neevreiesc.

În epoca modernă, orice practică pe care evreii evlavioşi o socoteau oprită a început să fie denumită hucot ha-goim, Tradiţionaliştii, de exemplu, socoteau drept hucot ha-goim toate inovaţiile introduse de iudaismul reformat: purtarea capului descoperit la slujbă, desfiinţarea separării dintre bărbaţi şi femei la sinagogă, acompaniamentul de orgă în timpul slujbei şi folosirea limbii locale pentru rugăciuni. Dar nu toţi ortodocşii au fost de acord cu respingerea acestor obiceiuri. În sec. al XIX-lea, evreii din Europa de Apus au început să se îmbrace după moda occidentală şi, adeseori, să-şi radă barba. În estul Europei, inovaţiile de acest fel s-au lovit de împotrivirea fermă a hasidimilor fideli ca vestimentaţie modei poloneze de odinioară, dar mitnagdimii, adversarii hasidismului, le-au adoptat treptat. De fapt, pretutindeni în lume, obiceiurile locale, alimentaţia evreiască tradiţională, muzica liturgică şi arhitectura sinagogală au fost influenţate de mediul neevreiesc. A participa la o vânătoare, a împodobi un pom de Crăciun pot fi considerate hucot ha-goim, dar obiceiul de a pune coroane sau flori pe morminte, deşi interzis printre evreii ultrareligioşi din diaspora, este totuşi larg răspândit în Israel. Evreii, cu excepţia ultraortodocşilor, au în general o atitudine pragmatică faţă de obiceiurile şi moravurile neamurilor.

HULĂ

Ebr. “ghiduf, heruf”

Termenul desemnează orice atingere adusă măreţiei lui Dumnezeu sau sfântului său Nume. Cea de-a treia poruncă a Decalogului (Ex. 20, 7; Deut. 5, 11) interzice în mod expres “să iei Numele Domnului în deşert” (Ex. 22, 27). Biblia porunceşte de asemenea “să nu huleşti pe Dumnezeu” (Ex. 22, 27) şi prescrie să fie ucis cu pietre cel vinovat de a fi hulit sau blestemat (Lev. 24, 10-16.23). Interdicţia de a huli este asociată celei de a-i blestema pe conducătorii legitimi ai lui Israel (Ex. 22, 27). Rabinii au extins această oprelişte asupra întregii omeniri, aşezând-o între cele şapte legi noahide. În epoca Mişnei, pedeapsa capitală se aplica doar în cazul unei profanări flagrante a tetragramei, Numele explicit al lui Dumnezeu (Sanh, 7, 5). Hula la adresa celorlalte nume divine se pedepsea prin flagelare (Sanh, 56a). Dar, cum legea prevedea probarea delictului cu doi martori, fapta era deseori greu de dovedit. Totodată se recomanda indulgenţă în caz că hulitorul se caia. Încă din vremurile biblice (2 Regi 18, 37 – 19, 2; Isa. 36, 22 - 37, 2), cei care asistau la profanarea numelui lui Dumnezeu îşi sfâşiau veşmintele (Sanh, 60a; vezi Sfâşierea veşmintelor). După ce evreii şi-au pierdut autonomia juridică, pedeapsa împotriva hulitorilor s-a mărginit la excomunicare (herem), Vezi şi Binecuvântări şi blesteme, Kiduş ha-Şem.

HULIN

“Lucruri profane“

Al treilea tratat din ordinul Kodaşin al Mişnei (vezi Deut. 12, 20-24; Lev. 17, 13-14). Cele douăsprezece capitole ale cărţii sunt concentrate, în principal, pe două teme: legile cu privire la şehita, sacrificarea rituală, în afara cultului de jertfă, a animalelor şi păsărilor admise pentru consum normal (“profan”); şi toate aspectele cuprinse în legile alimentare, cum ar fi interdicţia de a consuma

sânge, unele feluri de carne (vezi Trefa u-nevela), amestecul de carne şi lactate etc. Ambele teme sunt prezentate în detaliu în Talmudul babilonian şi în Tosefta.

HUNA

(216-297)

Amora babilonian din generaţia a doua, remarcabil discipol al lui Rav, căruia i-a urmat la conducerea academiei din Sura. Mulţumită lui, şcoala cunoaşte o perioadă de maximă înflorire, reunind 800 de studenţi înscrişi şi alte câteva sute de auditori care participau la cursuri în lunile de kala, Studenţii erau atât de numeroşi încât Rav Huna avea nevoie de 13 amoraimi ("purtători de cuvânt") care transmiteau spusele lui către asistenţă. A fost, timp de peste 40 de ani, unul din liderii de frunte ai evreilor din Babilon, iar părerile lui se bucurau de mare consideraţie şi în Ereţ Israel.

În tinereţe, Huna a fost sărac şi a trăit din munca pământului. Moralitatea lui deosebită a făcut obiectul mai multor povestiri. În ciuda reputaţiei lui de erudit şi a funcţiei importante pe care o ocupa, el refuza să se slujească de studenţi pentru corvezile considerate umilitoare. A lăsat în urmă sute de precepte legate de Halaha şi Hagada. A murit la o vârstă înaintată, iar sicriul lui a fost transportat din Babilon în Ereţ Israel unde a fost înmormântat.

HUPA, vezi CĂSĂTORIE.

IAALE VE-IAVO

" Să se înalţe şi să ajungă (până la Dumnezeu amintirea noastră)"

Denumirea unei rugăciuni suplimentare, adăugate celor trei recitări zilnice ale Amidei (excepţie făcând Roş Haşana şi Iom Kipur), precum şi în al treilea paragraf al binecuvântărilor de după mese, cu prilejul lunii noi şi al sărbătorilor de pelerinaj. Menţionată pentru prima dată în Talmud (Ber. 29b; Sof, 19, 7; 19, 11), stilul său îl evocă pe acela al primilor paitanimi şi are la bază versetul Num. 10, 10. Se menţionează întotdeauna sărbătoarea care prilejuieşte recitarea acestei rugăciuni ("în această zi de Sucot, de Roş Hodeş etc"), iar corpul rugăciunii constă dintr-o cerere "de mântuire, de bine, de bunăvoinţă şi îndurare, de viaţă şi de pace". Potrivit lui Raşi, Iaale ve-iavo este o rugăciune pentru Israel şi Ierusalim, ca şi pentru restaurarea slujbei religioase şi a jertfelor zilnice la Templu (Raşi la Şab, 24a). De aceea, ea se recită în cursul celor 17 binecuvântări ale Amidei şi este a treia dintre binecuvântările de după mese.

Când se recită public, asistenţa obişnuieşte să spună "Amen" când oficiantul spune: "Gândeşte-Te la noi, Doamne, Dumnezeul nostru, în această zi, pentru bine"; "Aminteşte-ţi de noi în această zi pentru binecuvântare" şi "Ajută-ne în această zi pentru viaţă".

Iaale ve-iavo

Dumnezeul nostru şi Dumnezeul părinţilor noştri, fie ca să se înalţe, să ajungă, să se apropie, să apară, să fie acceptată şi auzită, reamintită şi reţinută, amintirea noastră şi memoria noastră şi amintirea părinţilor noştri, amintirea lui Mesia, fiul lui David, robul Tău, amintirea Ierusalimului, oraşul Tău sfânt, amintirea poporului Tău Israel, în faţa Ta, pentru mântuire, pentru bine, pentru

favoare şi mizericordie, viaţă şi pace, în această zi (de Roş Hodeş, de Pesah, de Sucot). Gândeşte la noi, Doamne, Dumnezeul nostru, în această zi, pentru binele nostru. Aminteşte-ţi azi de noi pentru binecuvântare şi ajută-ne pentru viaţă. Şi printr-un cuvânt de mântuire şi de îndurare, acordă-ne milă şi bunăvoinţă. Fii îndurător cu noi şi izbăveşte-ne, căci ochii noştri sunt îndreptaţi spre Tine, care eşti un Dumnezeu, Rege, îndurător şi iertător.

Şi fie ca ochii noştri să vadă întoarcerea Ta la Sion cu îndurare, fii binecuvântat, Doamne, care-ţi aduci din nou sălaşul în Sion.

IACOB

Ebr.: Iaakov

Al treilea şi ultimul dintre patriarhi, fiul lui Isaac şi al Rebecăi. "Zilele anilor vieţii mele au fost puţine la număr şi rele" (Gen. 47, 9), îi mărturisea el, la 130 de ani, lui Faraon. Biblia îl înfăţişează mai amănunţit pe Iacob decât pe ceilalţi patriarhi, povestind toate evenimentele vieţii lui de la naştere la moarte. Încă de la început, se conturează clar conflictul cu fratele lui geamăn, Esau. Iacob se născuse ţinându-se cu mâna de călcâiul lui Esau (ebr. ekev, de unde şi numele lui ebraic: Iaakov; Gen. 25, 25-26). Cei doi fraţi evoluează diferit: Esau devine un vânător îndemânatic, în timp ce Iacob preferă să "stea lângă corturi" (Gen. 25, 27; "lângă corturile Torei", au interpretat rabinii; vezi Raşi ad loc).

În două rânduri, Iacob obţine prerogativele primului născut (care comportau şi partea cea mai importantă a moştenirii părinteşti): întâi, Esau însuşi îi vinde dreptul lui de întâi născut pe un blid de linte (Gen. 25, 29-34), apoi Iacob, îndemnat de Rebeca, obţine de la tatăl lui, prin viclenie, binecuvântarea ce i se cuvenea de fapt fratelui său (Gen. 27). Temându-se de răzbunarea lui Esau, Rebeca îl convinge pe bătrânul Isaac să-l expedieze pe mezin în Mesopotamia, la fratele ei, Laban. Plecat de acasă numai cu un toiag (Gen. 32, 10), Iacob are pe drum, în vis, viziunea unei scări cereşti pe care suie şi coboară îngerii. Dumnezeu însuşi se arată lângă el şi îi făgăduieşte stăpânirea ţării pe care Iacob tocmai o părăsea. Trezit din somn, patriarhul sfinţeşte piatra care-i servise de căpătâi şi înfiinţează astfel sanctuarul de la Betel (Gen. 28, 10 et infra), Ajuns la Aram Naharaim fără nici un mijloc de a se întreţine, este pus la muncă de unchiul său. După şapte ani, Laban îl înşeală dându-i-o de nevastă pe fiica lui mai mare, Lea, în locul Rahelei, pe care Iacob o vroia. Laban îi cere apoi să muncească alţi şapte ani pentru Rahela (Gen. 29, 16-30). Abia după 14 ani de muncă, în schimbul cărora primeşte de neveste pe cele două fiice ale unchiului său, acesta începe să-i plătească o simbrie. Iacob face curând avere, stârnind invidia fiilor lui Laban, şi este nevoit să fugă pentru a scăpa de mânia lor (Gen. 31).

Însoţit de neveste, de copii şi de oamenii lui, Iacob se apropie de ţinutul lui Esau. Anticipând o confruntare cu fratele lui, îşi împarte averea în două tabere, pentru ca, în caz de luptă, să nu piardă chiar tot ce agonisise. În noaptea din ajunul întâlnirii cu Esau, Iacob se luptă cu un înger care încearcă să scape la ivirea zorilor. Înainte de a-l elibera, Iacob îi cere binecuvântarea. Îngerul îi schimbă numele în Israel, motivând: "căci ai luptat (sarita) cu Elohim ca şi cu oamenii şi ai biruit" (Gen. 32, 5-30). A doua zi, întâlnirea cu Esau se desfăşoară paşnic şi Iacob trebuie să insiste pentru ca fratele lui să primească bogatele daruri pe care i le adusese (Gen. 33, 1-15).

Iacob a avut doisprezece fii şi o fiică de la cele două neveste ale lui şi de la concubinele lui, Bilha şi Zilpa. Dintre toţi copiii lui, doar cel mai mic, Beniamin, era născut în Canaan. Rahela a murit

aducându-l pe lume în apropiere de Betleem. Fiii lui Iacob sunt strămoşii cele douăsprezece triburi ale lui Israel care le poartă numele.

Iacob nu avea să se bucure de linişte nici la bătrâneţe. Dintre toţi fiii lui, patriarhul avea o slăbiciune pentru Iosif. Geloşi, fraţii mai mari îl vând unor negustori ambulanţi care-l duc în Egipt şi-l vând la rândul lor. Lui Iacob, fiii ceilalţi trimit să i se arate haina lui Iosif, muiată în sângele unui animal, pentru ca bătrânul să creadă că i se prăpădise fiul preferat. Copleşit de durere, patriarhul îl plânge multă vreme nemângâiat. Dar încercările vieţii lui nu se opresc aici. Iosif, ajuns dregător în Egipt, îşi constrânge fraţii mai mari sa i-l aducă şi pe cel mai tânăr dintre ei, pe Beniamin. Teama de a-l pierde şi pe acesta sporeşte şi mai mult durerea bătrânului patriarh. Viaţa îi rezervă totuşi, în final, şi o bucurie, căci îl recapătă nu doar pe Beniamin, ci şi pe Iosif pe care-l crezuse mort.

Ultimii şaptesprezece ani ai vieţii, Iacob şi-i va petrece în Egipt. Moare în vârstă de 147 de ani, nu înainte însă de a-şi binecuvânta fiii, care-l înmormântează alături de părinţii lui în peştera Macpela (vezi Sfinte, Locuri) din Canaan, aşa cum îi fusese voia (Gen. 49, 29 - 50, 13). Talmudul spune că Iacob a instituit rugăciunea de seară (Ber. 26b).

IACOB BEN AŞER

(cca. 1270-1340)

Codificator şi comentator al Bibliei; zis şi Baal ha-Turim. Era fiul lui Aşer ben Iehiel, de la care deprinde învăţătura Halahei pe când trăia încă în Germania. De aici, se refugiază în Spania în 1303, locuind mai întâi la Barcelona, apoi la Toledo. Preferând studiul în locul onorurilor pe care i le-ar fi adus conducerea comunităţii, refuză postul de rabin şi trăieşte toată viaţa în mizerie. Prima lui scriere importantă, Kiţur piske ha-Roş (“Rezumatul judecăţilor lui Rabi Aşer”), este un compendiu al comentariilor talmudice compuse de strămoşii lui, care se limitau la enunţarea sentinţelor halahice fără nici o dezbatere.

Dar numele lui Iacob ben Aşer este, în primul rând, legat de marele lui cod Arba Turim (“Patru Rânduri”, vezi Ex. 28, 17-21), cunoscut sub denumirea populară de Tur, Cartea este amplu inspirată din Mişne Tora a lui Maimonide, însă omite toate legile care, în lipsa Templului, nu-şi mai aveau rostul. Redactat într-un stil simplu şi clar, codul este alcătuit din patru părţi (sau “rânduri”), însumând circa 1700 de capitole, care acoperă întreaga lege evreiască, ţinând seama în egală măsură de tradiţia rabinică germană şi de cea spaniolă. Tur s-a bucurat de o mare răspândire şi a devenit o lucrare de referinţă, furnizând infrastructura operelor lui Iosif Caro, Bet Iosef şi Şulhan Aruh. Învăţaţi de prestigiu ca Iacob ibn Habib, Moise Isserles, Ioel Sirkes şi David ben Samuel ha-Levi au compus comentarii despre Arba Turim.

În comentarea Torei, Iacob ben Aşer valorifică din plin solidele cunoştinţe biblice, pe care şi le însuşise de tânăr. Fiecare capitol din Tur este însoţit de o prefaţă care cuprinde explicaţii originale, inspirate din ghematria şi notarikon (interpretarea unui cuvânt, considerând fiecare literă a lui ca iniţiala unui alt cuvânt). Popularitatea cărţii se datorează în bună parte acestor prefeţe care apar în majoritatea ediţiilor Pentateuhului sub titlul de Baal ha-Turim.

Arba Turim. Cele patru părţi ale cărţii:

1. Orah haim (“Cărarea vieţii”, vezi Ps. 16,11): despre legile privitoare la purtarea evreului practicant, de când se scoală până când se culca — binecuvântări, rugăciuni, ritualuri sinagogale, respectarea Şabatului, a posturilor şi a sărbătorilor.

2. Iore dea (“Ucenicia cunoaşterii”, vezi Isa. 28,9): despre ce este interzis şi ce este permis (isur ve-heter); sunt abordate de asemenea legile alimentare, puritatea familială, jurămintele, rata dobânzilor şi doliul.

3. Even ha-ezer (“Stânca de ajutor”, vezi 1 Sam. 5,1): despre legile privitoare la femei, în special legile căsătoriei şi divorţului.

4. Hoşen mişpat (“Pieptarul judecăţii”, vezi Ex. 28,15): despre jurisprudenţa civilă şi procedura legală.

IACOB IOSIF DIN POLONOIE

(cca. 1710 - cca. 1784)

Discipol al lui Israel Baal Şem Tov şi primul învăţat hasidic care şi-a publicat cărţile. Originar din Volhinia, Iacob Iosif era deja un rabin de seamă când l-a cunoscut pe Baal Şem Tov de care a fost influenţat. O dată ce adeziunea lui la hasidism devine publică (cca. 1748), este silit să-şi părăsească postul de rabin de la Şargorod. Se îndreaptă mai întâi spre Nemirov, pentru a răspândi învăţătura hasidică, apoi, după moartea lui Arie Leib din Polonoie, preia funcţia acestuia de maghid (predicator) al oraşului. Iacob Iosif este o figură aparte în sânul hasidismului: nu a întemeiat nici o dinastie şi se ştie că l-a înfruntat pe Dov Ber. maghidul din Meserici, în privinţa dreptului la succesiunea lui Baal Şem Tov. Hasidimii i-au arătat un deosebit respect, dar l-au apreciat mai mult ca deţinător direct al învăţăturilor lui Baal Şem Tov, decât în calitatea lui de mare teoretician al hasidismului.

Opera lui cuprinde în principal comentarii asupra Bibliei, omilii şi lucrări de doctrină hasidică. Printre cele mai importante titluri se numără Toldot Iaacov Iosef ” (1780), Ben Porat Iosef (1781) şi Ţafnat Paneah (1782). În primele sale lucrări, a atacat rabinatul tradiţional, criticând modul în care acesta concepea studierea Torei, şi a preamărit figura ţadikului, văzând în el “canalul prin care Dumnezeu influenţează poporul”. Atitudinea lui a stârnit indignarea mitnagdimilor (adversarii hasidismului) şi l-a determinat pe Elia, gaonul din Vilnius, să-şi reînnoiască excomunicarea asupra hasidimilor.

IAD

Lit.: “mână”

Arătător folosit pentru a urmări rândurile când se citeşte sefer Tora, Era interzis contactul direct al mâinilor cu pergamentul sulului, pentru ca acestea să nu devină impure (Iad, 3, 2). În plus, în semn de respect, rabinii nu îngăduiau ca sulul Torei să fie manipulat fără “mantaua” sa (Şab 14a; a se vedea Tora, Citirea -ei). În acest fel s-a creat obiceiul de a prinde cu un lanţ, de sulul Torei, un arătător. Ca obiect de cult, acest iad este menţionat pentru prima dată în 1570. La sefarzi, există şi obiceiul de a urmări textul cu o ţesătură sau cu franjurile şalului de rugăciune (talit). În general, iad are forma unei tije sau baghete terminate printr-o “mână” cu arătătorul întins sau îndoit, sau printr-un “deget” alungit. Poate fi fabricat din orice fel de material. Cu timpul, a devenit obiectul unor preocupări artistice, putând fi încrustat cu pietre semipreţioase, precum coralul, dispuse în formă de floare, de

inel sau de brăţară. De asemenea, se pot grava pe el inscripţii: numele donatorului sau un verset potrivit pentru citirea Torei, precum: “Porunca Domnului este strălucitoare, ea luminează ochii” (Ps. 19, 8) sau: “Aceasta este Tora pe care a dat-o Moise fiilor lui Israel” (Deut. 4, 44).

Termenul iad comportă şi alte două sensuri. Biblia îl foloseşte pentru a desemna un monument sau memorial (Isa. 56, 5; 2 Sam. 18, 18), iar ebraica modernă îl utilizează şi ea, aplicându-l unor memoriale, precum cel consacrat victimelor Holocaustului, Iad Vaşem de la Ierusalim; cel al soldaţilor, Iad la-banim, sau cele dedicate unor personalităţi, Iad Ben-Ţvi, Iad rav Herzog etc.

Pe de altă parte, Mişne Tora a lui Maimonide este numită de obicei Iad ha-hazaka (“mâna puternică”, după Deut. 34, 12), pornind de la faptul că lucrarea este alcătuită din 14 cărţi, iar cuvântul iad are valoarea numerică 14.

IAD, vezi ESHATOLOGIE.

IADAIM

“Mâini”

Al unsprezecelea tratat din ordinul Tohorot al Mişnei. Cele patru capitole ale sale tratează despre impuritatea mâinilor şi despre modul de a le purifica. Sunt descrise în acest tratat situaţiile în care mâinile pot deveni impure din punct de vedere ritual (impuritate de gradul unu sau doi), cantitatea de apă necesară pentru a le purifica, recipientele care trebuie să fie utilizate şi modul de a turna apa pe mâini; sunt, de asemenea, incluse cazurile în care impuritatea este nesigură. Ultimul capitol tratează despre validitatea diferitelor daruri, despre zeciuiala datorată de evreii din diaspora şi despre unele divergenţe între farisei şi saducei în ce priveşte puritatea rituală şi zeciuiala. Subiectul este reluat mai pe larg în Tosefta.

IALKUT (HA) MAHRIRI

“Compilaţia lui Mahrir”

Antologie de texte hagadice din Midraş, compilată de către Rabi Mahrir ben Aba Mari (ben Mahrir ben Todros), poate în sudul Franţei, după modelul lui Ialkut Şimoni, dar dintr-o perspectivă mai restrânsă. Ialkut Mahriri acoperă scrierile profetice şi cele trei mari texte ale Hagiografelor, cu excepţia cărţilor explicate în Midraş Raba, Printre sursele sale se numără midraşuri cunoscute, dintre care unele târzii, precum şi scrieri dispărute. Midraş Ielame-denu şi Tanhuma sunt menţionate separat, ceea ce ne îngăduie sa conchidem că, la vremea redactării sale, cele două texte circulau independent. Ialkut Mahriri cuprinde multe citate, din diferite surse, tanaitice sau amoraitice, precum şi multe midraşuri omiletice. Autorul dispunea probabil de numeroase manuscrise, uneori mai multe pentru acelaşi text, iar citatele sale riguroase permit să se identifice versiuni divergente ale unor texte cunoscute din alte locuri. Nu se ştie nimic despre epoca în care a trăit Mahrir. El însuşi menţionează genealogia sa pe parcursul a şase generaţii, dar strămoşii săi rămân neidentificaţi. Colofonul manuscrisului din Leyde arată că acesta a fost vândut în 1415 iar cercetătorii socotesc, în general, că Mahrir ar fi trăit în secolul al XIV-lea. M. Gaster însă îl situează în sec. al XII-lea spaniol, afirmând că autorul lui Ialkut Şimoni (pe care îl plasează în secolul al XIV-lea) s-ar fi servit de compilaţia lui Mahrir. Această ipoteză a fost respinsă de către A. Epstein şi S. Buber, care contestă orice legătură între cele două texte care utilizează metode diferite de citare a surselor, menţionează

fiecare midraşuri inexistente în celălalt sau chiar dau nume diferite aceleiaşi povestiri midraşice. Cu toate acestea, se admite că autorul ar fi trăit în Provenţa, numele său, Mahrir, fiind identificat în zona aceea. Totuşi, printre sursele lucrării se numără şi Deuteronom Raba, care nu circula decât în Spania. În plus, Şabetai Bass (Sifre ieşenim 29, nr. 42, Amsterdam, 1680) susţine că, potrivit unei tradiţii, Ialkut ha-Mahriri ar fi fost compilat înainte de expulzarea din Spania, aşa încât ipoteza unei origini iberice nu este exclusă.

IALKUT ŞIMONI

"Compilaţia lui Şimon"

Cea mai cunoscută şi mai amănunţită antologie de texte din Midraş, acoperind întreaga Biblie. Este alcătuită din două părţi: 963 paragrafe sau remazim pentru Pentateuh şi 1085 pentru celelalte cărţi biblice. Paternitatea literară a acestui thesaurus, atribuit în general unui oarecare Şimon ha-Darşan ("Predicatorul"), care a trăit la Frankfurt, face obiectul unor vii dispute între cercetători. După unii, precum S. J. Rapoport, acest Şimon ha-Darşan ar fi Şimon Kara, contemporan cu Raşi în secolul al XI-lea, tatăl lui Iosif Kara. A. Geiger a contestat această atribuire iar A. Epstein a demonstrat că pasajul din Raşi, invocat în sprijinul ei, se referea, de fapt, la un alt autor cu acelaşi nume. Este mai probabil ca acest Şimon, predicator la Frankfurt şi autorul compilaţiei, să fi trăit în sec. al XIII-lea, aşa cum o atestă copia manuscrisă de la Oxford, datată 1307. Cu toate acestea, M. Gaster consideră lucrarea redactată în Spania în sec. al XIV-lea.

Compilatorul Ialkutului urmărea să integreze ansamblul spuselor rabinice pe care le avea la îndemână cu versetele biblice la care ele se raportau. Textul conţine peste 10 000 de formulări ale Hagadei şi Halahei, completate cu comentarii. Corpusul adunat priveşte peste 50 de lucrări, mai vechi şi mai recente, fiind, pentru multe dintre ele, singura sursă de identificare. Texte precum Sifre Zuta, Ielamedenu (a se vedea Tanhuma), Midraş Esfa, Midraş Avkir, Midraş Tadşe sau Devarim Zuta au putut fi identificate graţie menţiunilor pe care autorul le oferă despre sursele sale (pe marginile manuscrisului, în textul primei ediţii şi pe marginile ediţiilor ulterioare). Deşi parţiale sau uneori eronate, aceste surse reprezintă o adevărată mină de informaţii.

Autorul a numerotat multe paragrafe din Ialkut, pe care le-a denumit remazim ("aluzii"), siman ("semn") sau, uneori, ereh ("temă"). După L. Zunz, numerotarea este arbitrară, dar corespunde probabil unei logici de nedivizare a lucrării în capitole. Prima ediţie arată că autorul a utilizat ordinea canonică a Bibliei, aşa cum o stabilise Talmudul (B.B. 14b), care plasează cărţile lui Ieremia şi Ezechiel înaintea celei a lui Isaia, în timp ce următoarele ediţii respectă canonul cunoscut de noi, perturbând ordinea iniţială a acestor remazim, Editorii se justifică, citând din Baba Batra: "înţelepţii ne învaţă că ordinea Profeţilor este Iosua, Judecători, Samuel, Regi, Ieremia, Ezechiel, Isaia şi cei Doisprezece [Profeţi]", şi arată că numerotarea paragrafelor urma această ordine.

Lucrarea a fost publicată pentru prima oară la Salonic în 1526 (versiune reeditată la Ierusalim între 1968 şi 1973); ediţia următoare — Veneţia, 1566 — a servit drept bază pentru ediţiile ulterioare, care au adus multiple transformări textului. Mai există şi o ediţie critică: Ialkut Şimoni al-ha-tosa le-Rabenu Şimon ha-darşan, editată de către D. Hyman şi I. Chiloni, Ierusalim, 1973. Ialkutul, citat pentru prima oară de către Isaac Abravanel, a cunoscut o mare răspândire, începând din secolul al XV-lea.

IAMIM NORAIM, vezi SĂRBĂTORI MARI.

IARŢAIT

Lit.: “moment al (împlinirii) anului” (idiş)

Aniversarea morţii unei rude sau a unei persoane apropiate, după care avem obligaţia să ţinem doliu. Prima menţiune a termenului apare la Isaac din Tyrno, compilatorul austriac al unei cărţi de minhaghim de la sfârşitul secolului al VII-lea. Data aniversară se stabileşte după calendarul ebraic. Ritualurile asociate aniversării au fost stabilite iniţial de către aşchenazii din Germania în secolul al XV-lea şi s-au extins apoi la restul lumii evreieşti. Ele se întemeiază în special pe credinţa că a spune Kadiş la fiecare iarţait permite “înălţarea sufletului defunct” până la înaltele sfere ale nemuririi şi ale odihnei. Este obiceiul să se aprindă o flacără a amintirii (ner neşama sau lumânare de iarţait) care arde timp de 24 de ore în casa celui decedat, căci “sufletul omului este o flacără divină” (Prov. 20, 27).

În cursul iarţaitului, îndoliaţii recită Kadiş în cadrul unui minian (cvorum de rugăciune), la toate cele trei slujbe religioase zilnice. Unii sefarzi încep să spună Kadiş încă din Şabatul care precede aniversarea morţii. Dacă iarţaitul cade într-o zi de luni sau joi, îndoliaţii aşchenazi sunt chemaţi la citirea Legii (a se vedea Tora, Citirea -ei); dacă nu au făcut-o în Şabatul precedent. În zilele săptămânii, oficiantul intonează o rugăciune de comemorare după ce îndoliatul şi-a terminat lectura. Îndoliaţii sefarzi sunt chemaţi în general la Tora în Şabatul care precede sau urmează zilei de amintire. Încă din epoca talmudică, copiii defunctului se abţineau de la carne şi vin în timpul iarţaitului (Ned, 12a; Şev, 20a). De aici vine obiceiul, practicat încă de unii evrei ortodocşi, de a posti de iarţait, dacă acesta nu coincide cu o zi în care se omite Tahnun din cultul zilnic (vezi Post şi zile de post). Tot astfel, dacă data iarţaitului coincide cu o circumcizie sau cu ceremonia de răscumpărare a unui prim-născut, tatăl copilului, naşul (sandak), circumcizatorul (mohel) şi oficiantul ceremoniei de răscumpărare sunt scutiţi de post. Un alt obicei foarte răspândit de iarţait consta în a merge la mormântul defunctului, unde se recită versetele Psalmului 119, începând cu literele numelui ebraic al defunctului.

La sefarzii orientali, iarţaitul se numeşte nahala (“moştenire”). Evreii din Spania sau din Portugalia îl numesc meldado (“lectură”), ceremonie la care sunt invitaţi cei apropiaţi şi prietenii defunctului. Slujbele religioase de după amiază şi de seară fac parte din meldado, care se termină printr-o masă uşoară, servită celor care iau parte la ceremonial. Acest obicei, practicat odinioară acasă, are loc în prezent la sinagogă.

Ziua de 7 Adar, aniversarea morţii lui Moise, este respectată tradiţional de membrii confreriei hevra kadişa (“frăţia sfântă”) şi de evreii cucernici. De Lag ba-Omer este iarţaitul presupus al lui R. Şimon bar Iohai; el este celebrat la Meron, în Israel, unde o mulţime de pelerini se duc la mormântul rabinului şi aprind focuri mari. Hasidimii celebrează iarţaitul pentru conducătorii lor (admor sau rebe), iar evreii din Africa de Nord organizează o serbare veselă la mormântul rabinilor veneraţi (Hilula).

IBN DAUD, ABRAHAM BEN DAVID HA-LEVI

(1110-1180)

Istoric şi filozof spaniol, cunoscut şi sub acronimul de Rabad. Născut la Cordoba, a primit o educaţie solidă atât în domeniul iudaismului cât şi în disciplinele laice. În urma invaziei almohade din 1146, se retrage în Castilia, la Toledo, unde sfârşeşte ca martir. Operele lui principale, ambele datând din 1161, sunt Sefer ha-Cabala ("Cartea tradiţiei") şi un tratat de filozofie, redactat iniţial în arabă şi tradus în ebraică sub titlul Ha-emuna ha-rama ("Înalta credinţă"). Cea dintâi este o cronică a iudaismului rabinic, de la Moise până la vremea autorului. Scopul este mai mult polemic decât istoric, cartea urmărind să demonstreze continuitatea neîntreruptă a tradiţiei rabinice — în replică la opinia caraiţilor care contestau autenticitatea şi deci autoritatea acestei tradiţii, considerând că persistenţa ei ar fi fost imposibilă în condiţiile prigoanelor şi exilului.

În Ha-emuna ha-rama, Ibn Daud analizează principiile iudaismului şi încearcă o conciliere a acestora cu filozofia raţionalistă aristotelică. Prima parte a lucrării este un tratat de metafizică şi de filozofie generală. Cea de-a doua este consacrată unor teme specific evreieşti: existenţa şi necorporalitatea lui Dumnezeu, unitatea lui esenţială, atributele lui, definite în cea mai mare parte la modul negativ, existenţa unor forţe intermediare între Dumnezeu şi lume, nemurirea sufletului, geneza, profeţia, Revelaţia din Sinai şi caracterul ei inalterabil; atotştiinţa lui Dumnezeu, problema "răului şi liberul arbitru al omului; în sfârşit, etica şi virtutea, aceasta din urmă considerată ca un "leac al sufletului", alimentat de practica religioasă.

Ibn Daud aduce o contribuţie originală la înţelegerea acestor probleme. Într-un stil neutru şi riguros, el "rezolvă" problema determinismului şi a liberului arbitru, analizând diferite exemple cunoscute şi declarând cu îndrăzneală că Dumnezeu însuşi nu poate anticipa un eveniment care este, "în mod obiectiv, nedeterminat".

Ibn Daud era un bun cunoscător al filozofiei antice evreieşti şi arabe, de care a fost influenţat, opera lui exercitând la rândul ei o influenţă asupra lui Maimonide. Filozofii evrei de mai târziu, ca Hasdai Crescas şi Iosif Albo nu i-au cunoscut decât în mică măsură lucrările, deoarece multe din ele se pierduseră ori erau prost traduse, dar şi pentru că fuseseră deja eclipsate de operele clasice ale lui Maimonide.

IBN EZRA, ABRAHAM

(1092-1167)

Comentator al Bibliei, poet, gramatician, filozof şi fizician. La vârsta de aproape cincizeci de ani, părăseşte Spania natală, devenind "învăţat itinerant". Sărăcia şi necazurile se ţin scai de Ibn Ezra, care însă le tratează cu umor scriind:

"Lumânări să vând de-ar fi,

Soarele n-ar mai apune.

Giulgiuri pentru morţi de-aş vinde,

Oamenii n-ar mai muri."

Convertirea fiului său, Isaac, la islamism a fost fără îndoială unul din motivele care l-au îndemnat spre o viaţă rătăcitoare. Prima călătorie (în Orient: Egipt, Ereţ Israel, Mesopotamia) a întreprins-o în speranţa de a-l readuce în sânul iudaismului. În următorul pătrar de veac, a locuit o vreme la Roma

(1140-1145), a vizitat Lucea, Pisa şi Mantova, s-a oprit la Verona (1147-1148), apoi a stat zece ani în Franţa (1148-1158). De acolo, a plecat în Anglia, a petrecut doi ani la Londra (1158-1160), pentru a se întoarce apoi în Franţa şi, în fine, în Spania.

Oriunde se ducea, ascultătorii rămâneau uimiţi de erudiţia lui. El însă simţea în permanenţă amărăciunea exilului. Vorbea adeseori în cuvinte emoţionante despre ţara lui de baştină şi se recomanda, nu fără mândrie, ha-Sefardi, "Spaniolul". Deşi viaţa lui pe drumuri era puţin propice unei cariere literare, a reuşit totuşi să scrie multe tratate scurte, în ebraică, spre a răspândi învăţăturile evreilor spanioli fraţilor lor din Europa creştină, necunoscători ai limbii arabe.

Abraham Ibn Ezra este autorul mai multor cărţi de gramatică şi al unui mare număr de poeme: unele laice (satirice sau despre prietenie, dragoste, natură şi plăcerea vinului), altele liturgice, printre care şi Ki eşmera Şabat, dedicat serii de Şabat. A scris şi două scurte tratate filozofico-religioase: unul despre numele divine, Sefer ha-Şem, pe care l-a conceput în Franţa (1155), şi Iesod mora ("Temelia fricii"), despre preceptele Torei şi semnificaţia lor, redactat la Londra (1158). Dar opţiunile lui filozofice sunt mai bine reprezentate în comentariile asupra Pentateuhului şi asupra altor texte biblice. Concepţia lui era neoplatonică, alegorică, simbolică şi foarte influenţată de opera lui Ibn Gabirol. Pentru el, grădina Edenului, pomul cunoaşterii şi pomul vieţii au o semnificaţie cosmologică şi etică, iar cea mai sfântă datorie a omului este de a urma învăţătura divină. În scrierile lui, apar frecvent fraze ermetice, parcă pentru a cruţa susceptibilitatea religioasă a evreilor din Europa creştină, ca şi formula aluzivă: "Cine este deştept va pricepe".

Dar Ibn Ezra este vestit mai puţin pentru filozofia lui cât pentru comentariile biblice în care nu l-a întrecut decât Raşi. Stilul lui este clar şi concis, plin de umor şi, deseori, de ironie acidă. În introducerea la comentariul lui asupra Pentateuhului, Ibn Ezra trece în revistă metodele predecesorilor săi doar pentru a le desfiinţa. Critică prisosul de precepte laice străine pe care le vehiculează gheonimii, Saadia îndeosebi: acest soi de exegeză, spune el, se caracterizează prin prolixitate şi "cei dedaţi formelor exterioare ale înţelepciunii ar face mult mai bine s-o deprindă chiar de la izvoare". Atacaţi sunt şi caraiţii care, spune el, trădează atât legea orală cât şi legea scrisă. Partizanii metodei alegorice de exegeză sunt şi ei criticaţi, laolaltă cu erudiţii creştini care se munceau să dea textului biblic o interpretare "spiritualizată". În fine, sunt spulberaţi comentatorii evrei din Europa creştină pentru a fi neglijat, în analizele lor, însemnătatea gramaticii ebraice.

În ceea ce-l priveşte, Ibn Ezra dă întâietate peşatului, interpretarea evidentă, de bun simţ şi rezonabilă, urmându-l pe această cale pe Raşi, dar mai concis şi fără ornamentele midraşice ale acestuia. Îmbinând respectul faţă de tradiţie cu o gândire îndrăzneaţă şi independentă, "Spaniolul" şi-a câştigat renumele de întâiul critic evreu al Bibliei. El atrage atenţia, de exemplu, că pasajul din Deut. 34 despre moartea lui Moise trebuie să fi fost scris de Iosua şi că ultimele 26 de capitole din Isaia sunt redactate de un "al doilea Isaia", care ar fi trăit şi predicat în timpul exilului babilonian.

Ultimii ani din viaţa acestui înţelept rătăcitor sunt înconjuraţi de mister. Se pare că, întors în ţara lui de baştină, ar fi murit la Calahorra, la hotarul dintre Navarra şi Aragon, la 23 ianuarie 1167.

IBN EZRA, MOISE

(1055- după 1135)

Poet de limbă ebraică, originar din Spania. A văzut lumina zilei într-o familie cultă şi înstărită din Granada, oraş în care a crescut şi unde a legat o trainică prietenie cu Iuda Halevi. După cucerirea Granadei de către almoravizii musulmani, s-a refugiat în Spania creştină pe unde a rătăcit tot restul vieţii, urmărit de o sumedenie de necazuri.

Maestru al poeziei religioase şi laice, Moise Ibn Ezra a compus 220 de piyutim (poeme liturgice). A fost un mare creator de slihot (poeme de pocăinţă), expresii ale aspiraţiei lui către divin, care i-au adus şi porecla de Ha-Salah ("autorul de slihot"), Multe dintre poemele lui se recită la slujbele de sărbători, cu precădere în mediile sefarde, dar şi în alte rituri. Parafraza lui poetică la Cartea lui Iona a fost inclusă în cartea de rugăciuni de sărbători a comunităţii din Avignon şi se recită de Kipur. Poemele lui laice, având ca teme principale dragostea, vinul şi natura, sunt cel mai bine reprezentate în Sefer ha-anak ("Cartea şiragului"). A scris şi un tratat de retorică în araba, care s-a tradus în ebraică sub titlul de Şirat Israel, Este de asemenea autorul unei lucrări filozofice în arabă, intitulată în versiunea sa ebraică Arugat ha-bosem ("Patul de mirodenii"), care tratează despre relaţia lui Dumnezeu cu universul.

IBN GABIROL, SOLOMON

(cca. 1020 - cca. 1057)

Poet şi filozof. Se cunosc puţine lucruri despre viaţa lui, operele lui poetice fiind principala sursă de informaţii biografice. Ştim că s-a născut în Spania, la Malaga, şi că şi-a petrecut copilăria la Saragossa. Tânăr fiind, a început să scrie versuri şi a dobândit o mare faimă pentru poemele lui laice şi religioase. Printre cele dintâi se găsesc mişcătoare poezii de dragoste, cântece de pahar şi poeme morale. Ibn Gabirol este însă mai cu seamă vestit prin poemele lui pioase, fiind considerat unul din cei mai mari şi mai fecunzi autori ai liricii religioase iudeo-spaniole. Poemele lui, care vădesc perfecta stăpânire a limbii ebraice, profunzimea şi rigoarea crezului său iudaic şi buna cunoaştere a prozodiei arabe, au fost puse la loc de cinste în liturghia evreiască de toate riturile — aşchenaz, sefard şi carait. Opera lui exprimă o adâncă veneraţie faţă de Creator şi un sentiment de identificare cu pătimirile poporului evreu, ca şi speranţa şi credinţa în Izbăvire. Cea mai cunoscută dintre operele lui poetice este Keter malhut ("Coroana regală"), o meditaţie filozofică despre nimicnicia omului faţă de măreţia lui Dumnezeu şi totodată o rugăciune de îndurare şi iertare. Textul a fost inclus în ritualul sefard de Iom Kipur.

Mekor haim ("Izvorul vieţii"), redactată la origine în arabă, este principala operă filozofică a lui Ibn Gabirol. Este un tratat de metafizică neoplatonică, consacrat raportului dintre materie şi formă, unite în lume prin voinţa lui Dumnezeu. Cartea a exercitat o certă influenţă asupra gânditorilor evrei ai epocii, care au rămas fideli curentului neoplatonic şi în secolele următoare. Conţinutul cărţii nefiind specific evreiesc, Fons vitae, cum s-a intitulat versiunea ei latină, a devenit obiect de studiu şi de inspiraţie pentru teologii creştini care o atribuiau unui presupus filozof arab pe nume Avicebron. Abia în sec. al XIX-lea, orientalistul francez Salomon Munk a descoperit o versiune ebraică a cărţii şi a stabilit adevărata identitate a autorului.

Tratatul de morală a lui Ibn Gabriol, Tikun midot ha-nefeş ("Despre ameliorarea calităţilor sufletului"), scris de asemenea în arabă, a fost tradus în ebraică de Iuda ibn Tibon. Este o lucrare destinată publicului larg şi ilustrată cu citate din Biblie şi din autori arabi, în care se dezbate ce este bine şi ce este rău pentru sufletul omenesc.

IBN ZIMRA, DAVID BEN SOLOMON

(1479-1573)

Erudit halahist şi cabalist, cunoscut şi sub acronimul de Radbaz, La 13 ani, părăseşte Spania natală, o dată cu primele victime ale expulzării din 1492. Se opreşte la Safed, apoi la Ierusalim, apoi, în 1512, se stabileşte în Egipt, unde va petrece următoarele patru decenii, mai întâi la Alexandria, apoi la Cairo. Se alătură curţii rabinice a ultimului naghid, Isaac Şolal, devenind ulterior marele rabin al Egiptului. Aplanează neînţelegerile din sânul comunităţii şi dă impuls unor schimbări majore, pledând, de exemplu, pentru reintroducerea citirii colective în gând a Amidei, care fusese eliminată de Maimonide. În 1522, revine la Ierusalim. Nemulţumit de viaţa cetăţii, în special de autorităţile locale, care-i fixaseră un impozit excesiv de mare, se mută la Safed unde slujeşte ca daian până la moarte.

Ibn Zimra a fost socotit cel mai mare rabin al vremii sale. Primea întrebări nu doar de la Safed, Ierusalim şi Salonic, ci şi de la comunităţi îndepărtate din nordul Africii şi din Italia. A scris peste trei mii de responsa, dintre care şi unele despre poligamie, emanciparea sclavilor şi statutul evreilor negri din India, care oferă informaţii preţioase despre viaţa evreilor din Orient în vremea aceea. În calitate de posek (autoritate decizională), s-a arătat înţelegător în interpretarea Halahei. Deşi cabalist el însuşi, considera că, în caz de contradicţie, Halaha precumpăneşte asupra învăţăturii mistice. Nu le îngăduia elevilor lui să studieze filozofia, dar lua apărarea unora ca Ibn Gabirol şi Maimonide care se consacraseră acestor studii. Isaac Luria s-a numărat printre elevii lui.

O culegere din multele lui responsa a apărut sub titlul Teşuvot ha-Radbaz (1852). Printre alte lucrări ale lui, se află un comentariu la o parte din Mişne Tara a lui Maimonide, un comentariu cabalistic la Cântarea Cântărilor, un tratat de metodologie talmudică, o expunere a celor 613 porunci şi, în sfârşit, un poem pentru Iom Kipur, intitulat Keter malhut (“Coroana regală”).

IBUM, vezi LEVIRAT.

IDIŞ

Vreme de peste 1000 de ani, idişul a fost una dintre principalele limbi de comunicare în comunităţile din lumea aşchenază. În paralel cu ebraica şi cu limbile majoritare, idişul a fost şi unul dintre mijloacele de expresie scrisă, fapt atestat de existenţa unei bogate literaturi. În ajunul celui de-al doilea război mondial se numărau cam 11 milioane de idişofoni în Europa, în Statele Unite şi în America de Sud. Limba vernaculară a aşchenazilor a cunoscut multiple denumiri, mărturie a precarităţii sale şi a opiniilor contradictorii pe care le-a stârnit. Termenul daici evidenţiază paritatea cu germana, iar Ioşen aşchenaz o identifică drept limba vorbită de evreii aşchenazi. În glosele medievale se întâlneşte termenul bilşoineinu (“în limba noastră”). Cuvântul idiş n-a apărut decât în sec. al VII-lea , anume în opoziţie cu scrierile cu caractere latine (galhes). Începând din sec. al XIX-lea, s-a utilizat curent termenul “jargon” sau, inserată în ansamblul limbilor evreieşti, denumirea judisch-deutsch care, în româneşte, s-ar traduce prin “iudeo-germană”.

Cu privire la originea idişului, s-au formulat diverse ipoteze. Cea mai curentă, aparţinând lingvistului Max Weinreich, socoteşte că limba idiş s-a născut în secolele IX-X în Lotaringia. Apariţia sa este rodul a două evoluţii notabile: migraţia unor evrei din nordul Franţei spre comunităţile din bazinul renan, printre care cele din Mainz, Worms, Speyer, Koln sau Treves, şi, pe de altă parte, începutul a ceea ce

se numeşte “era aşchenază a istoriei evreieşti” (vezi Schiţa de istorie, la sfârşitul volumului). Antica utilizare a ebraicii şi aramaicii, împrumuturile din limbile romane şi contactul cu dialectele germanice explică trăsăturile proprii idişului, dintre care, în primul rând, caracterul său de limbă de fuziune (schmelzsprach), O altă interpretare, cea a lui N. Susskind, susţine că, la început, idişul n-a fost diferit de limbile neevreieşti. Abia progresiv, sub influenţa unor factori istorico-religioşi şi a presiunilor sociale, evreii au fost obligaţi să-şi făurească o limbă specifică. Astfel, idişul s-a autonomizat, până la a deveni o limbă în întregime evreiască.

Diferite interpretări recente au răsturnat concepţiile anterioare cu privire la originea geografică a idişului. R. King consideră că Bavaria este leagănul limbii idiş şi insistă asupra înrudirii dintre dialectele din sudul Germaniei şi vechiul idiş. După P. Wexler, idişul se înrudeşte cu limbile slave. El s-ar fi născut în contextul socio-lingvistic al Sorabilor sau Sorbilor, trib slav din Lusace. Abia în secolul al X-lea, când această regiune în care se instalaseră evrei, a fost supusă de către regele Germaniei şi anexată Sfântului Imperiu, s-ar fi produs germanizarea limbii idiş.

Periodizarea cea mai larg admisă decupează istoria idişului în două mari perioade: breişis idiş sau proto-idişul, divizat el însuşi în două epoci. Prima corespunde implantării evreilor în valea Rinului şi a Moselei (sec. IX-XI). A doua se întinde de la 1100 la 1250 şi marchează expansiunea comunităţilor evreieşti spre valea Mainului, spre Rinul superior şi spre Dunăre. Perioada următoare corespunde vechiului idiş, alt idiş, de la 1250 la 1500. Centrul de greutate al comunităţilor evreieşti se deplasează spre est în direcţia Boemia-Moravia, Polonia şi Lituania. A patra componentă a idişului, limbile slave, se alătură acum celor trei precedente, anume loşn koideş (ebraica şi aramaica), laaz (limbile romane) şi dialectele germanice. Urmează mitlidiş (idişul mijlociu, de la 1500 la 1700). Este epoca răspândirii idişului în zone noi, precum Olanda, Germania de nord sau ţările baltice. S-a asistat atunci la formarea unor dialecte în Europa de Răsărit (mizreh idiş) şi la distingerea lor în raport cu dialectele din Europa apuseană (mairev idiş), Neoidişul (nai idiş), începând din 1750, se caracterizează prin schimbări profunde: declinul lent al idişului în Europa de Vest şi expansiunea lui în ţările din Est. Marile valuri migratoare din sec. al XIX-lea au dat un nou impuls limbii vernaculare evreieşti, în Palestina şi în America de Nord şi de Sud. În cursul acestei epoci, s-au născut o presă înfloritoare, o literatură bogată, precum şi o viaţă culturală care au dat idişului titlul său de nobleţe. În sec. al XX-lea, sub presiunea industrializării, a exodului rural şi a urbanizării, idişul tinde să-şi piardă rolul religios şi social legat de viaţa evreiască tradiţională şi de societatea semirurală din ştetleh, El a devenit limba proletariatului evreiesc, a mişcărilor muncitoreşti din marile oraşe şi vectorul unei culturi evreieşti secularizate. Prin intermediul idişului, s-au formulat câteva dintre redefinirile evreului contemporan, sfâşiat între fidelitatea faţă de moştenirea tradiţiei ebraice şi adaptarea sa la societatea modernă. În prezent, după tragica perioadă a Holocaustului, în care au pierit, în Europa, milioane de vorbitori de idiş, şi în urma asimilării lingvistice, idişul nu mai e vorbit decât sporadic. S-au mai păstrat doar câteva focare vii: în Israel, în Statele Unite şi în mediile ultraortodoxe, unde idişul a rămas limba de toate zilele şi de studiu. Dintr-o limbă vie, vorbită înainte de al doilea război mondial, de largi pături ale populaţiei evreieşti, idişul a devenit o limbă de cultură, dovadă a agoniei iremediabile a lumii căreia i-a aparţinut.

Vechea literatură idiş, din Evul Mediu până în sec. al XVII-lea, a jucat un rol de seamă în educarea şi transmiterea tradiţiei în păturile mijlocii ale societăţii evreieşti. Pentru a reduce prăpastia crescândă care exista în sânul culturii evreieşti, între cărturari, savanţi şi restul populaţiei, în special femeile şi copiii, dintre care mulţi nu cunoşteau limba ebraică, s-a editat o vastă literatură în limba idiş. Ea s-a

putut dezvolta de îndată ce evoluţia tiparului a permis publicarea cărţilor în tiraje de masă. Vechea literatură idiş s-a caracterizat, în primul rând, printr-o întoarcere la Biblie. La început, a fost tradus în idiş Pentateuhul: traduceri literale, cunoscute sub numele de daici-humeş (Augsburg, 1544; Cremona, 1560) sau cărţi izolate, ca Psalmii (Veneţia, 1545) sau Cântarea Cântărilor (Cracovia, 1579). Din Biblie, s-au inspirat şi numeroase povestiri şi legende, cele mai cunoscute fiind Şmuel buh (Augsburg, 1544) şi Melohim buh (1543), adaptări versificate după cărţile Samuel şi Regi. S-au răspândit, mai târziu, în idiş, scrieri cu o tematică morală (muser sforim), dintre care trebuie menţionate Seyfer mides (Isny , 1541), Brantspigal (Basel, 1602) şi Lev tov (Praga, 1620). Ţeena u-reena (pronunţat în idiş ţenerene) de Iacob ben Isaac Aşkenazi (Hanau, 1622) este punctul culminant al literaturii evreieşti în limba locală. Cartea se prezintă ca o enciclopedie populară a culturii evreieşti tradiţionale şi se compune din comentarii la Humeş, Meghilot şi Haftorot, completate cu legende talmudice şi midraşice şi cu consideraţii etice şi reguli de conduită. Acest text a cunoscut peste 200 de ediţii în principalele centre de tipărire din lume, dovadă a succesului său constant până în secolul al XX-lea. Un alt autor care domină incontestabil literatura idiş veche a fost aceea Elia Bahur Le vita, umanist evreu al Renaşterii, de la care se cunosc mai ales lucrările asupra masorei şi filologiei ebraice. În afară de o traducere a Psalmilor (Veneţia, 1545) şi un dicţionar Şmus dvorim (Isny, 1542), Elia Levita este autorul unui magnific roman cavaleresc — Bovo buh (Isny, 1541) — adaptare liberă a unui roman cavaleresc italian. Această carte marchează o mutaţie importantă a literaturii idiş vechi: se impune acum o formă de laicizare a culturii evreieşti în limba locală şi, în contact cu lumea italiană a Renaşterii, apar gusturi noi. În sfârşit, să citǎm alte titluri ale literaturii idiş vechi, care pun în valoare multiplele sale potenţialităţi. Zihroines (Memorii) de Gluckel Hameln (1699-1719) este o cronică familială, surprinzând viaţa de fiecare zi în comunităţile din nordul Germaniei. Să mai menţionăm şi cărţile de medicină (sifrei refues) manualele de pedagogie şi de gramatică, povestirile de călătorie spre Ţara Sfântă sau cântecele istorice, care oglindesc suferinţele poporului evreu în diaspora. Tot atâtea faţete care vădesc atât coerenţa internă a literaturii populare în idiş în raporturile sale cu literatura ebraică şi cu creaţiile în limbile co-teritoriale, precum şi bogăţia şi inventivitatea ei continuă.

Începând cu secolul al XVIII-lea, se deschide un nou capitol al istoriei literaturii idiş. Mişcarea Luminilor şi influenţa ideilor emancipării i-au dat o fizionomie inedită: ea a devenit un spaţiu de expresie în care autorii au putut critica aspectele desuete ale vieţii tradiţionale şi imagina contururile unei societăţi evreieşti renăscute. În acest lung proces de înnoire trebuie acordat un loc important hasidismului, moment de răscruce între vechi şi nou. Sipurei maises a lui Rabi Nahman din Braţlav a influenţat mai multe generaţii de scriitori moderni. Maskilimii, discipoli ai Luminilor evreieşti (Mendel Lefin Satanover, I. Perl, I. Lineţki, S. Ettinger, I. Axenfeld) s-au servit de limba idiş pentru a descrie sfâşierile care frământau comunităţile evreieşti, pentru a denunţa închistările vieţii de odinioară şi pentru a semnala schimbările interne ale societăţii evreieşti. Acest proces a culminat în opera celor trei întemeietori ai literaturii idiş moderne: Mendele Moher Sforim, Şalom Alehem şi I. L. Pereţ. Aceşti trei autori clasici au inventat o limbă literară nouă, au ironizat aspectele desuete ale vieţii evreieşti din diaspora, dar au luptat şi pentru naşterea unei noi culturi evreieşti şi pentru obţinerea de drepturi civice pentru evrei.

Paradoxal, literatura idiş a cunoscut o perioadă de intensă creativitate tocmai într-o epocă marcată prin pauperizarea crescândă a evreimii din Europa răsăriteană, antisemitism de stat şi descompunerea lentă a târgurilor evreieşti. Această literatură va cunoaşte o largă răspândire peste tot în lume datorită imigraţiei şi dezvoltării, în marile centre urbane, a unui public de masă, avid de

povestiri ca şi de meditaţii asupra situaţiei evreieşti moderne. S-au cristalizat trei mari centre în care s-a născut o presă, un teatru şi o literatură idiş de o bogăţie incomparabilă. În Statele Unite, autori ca M. Leib, H. Leivik, J. Gladstein, J. Opatoshu, Ş. Aş, L. Şapiro, D. Ignatoff, F. Bimko etc, au descris dezrădăcinarea, confruntarea dureroasă cu modul de viaţă american, dar au ştiut să şi extragă motive de speranţă din tradiţia evreiască. Literatura idiş americană a culminat cu operele unor povestitori şi romancieri ca I.I. Singer, I. Bashevis-Singer, H. Grade şi I. J. Trunk. O literatură evreiască în idiş s-a dezvoltat şi în Uniunea Sovietică, în anii care au urmat Revoluţiei din Octombrie. Scriitorii, fie că erau "tovarăşi de drum" sau partizani ai unei literaturi proletare evreieşti, au desfăşurat o activitate intensă. Unele din cele mai remarcabile talente s-au grupat în jurul revistelor Eigns şi Ştrom, Pe măsură ce dictatura stalinistă s-a consolidat, condiţiile de exprimare s-au degradat continuu, culminând, în anul 1952, cu lichidarea fizică a principalilor scriitori de limbă idiş: L. Kvitko, I. Fefer, D. Hofstein, D. Bergelson, Der Nister, P. Markiş. În Polonia, s-a manifestat un ataşament neabătut pentru moştenirea veche a lui Israel, dar şi un interes pentru curentele cele mai novatoare ale literaturii evreieşti moderne (O. Warşavski, Z. Segalovici, M. Weissenberg, A. Kaczyne etc). Printre figurile marcante ale acestei epoci, trebuie amintit I. Manger, vestit mai ales prin tulburătoarele sale balade şi prin poemele inspirate din tradiţia midraşică şi din cântecul popular. După Şoa, distrugerea iudaismului european şi prăbuşirea centrului polonez au marcat sfârşitul unei epoci a literaturii evreieşti şi recompunerea ei în spaţii noi. În Statele Unite şi în Israel (A. Suţkever, L. Rochman, I. Spiegel, J. Papiernikov etc.) — centrele cele mai active — scriitori urmăriţi de tragedia evreilor din Europa, vor să menţină sau încearcă să reconstruiască o viaţă culturală evreiască în care limba idiş să poată continua să-şi exercite importantul rol social şi intelectual.

IDOLATRIE

Ebr.: avoda zara; Lit.: "cult străin"

Cultul "chipurilor cioplite" în lemn, piatră, metal etc, precum şi toate formele de religie din antichitate, cu excepţia iudaismului. Legea biblică reiterează la tot pasul interdicţia idolatriei, care face parte din cele Zece Porunci: "Să nu ai alţi dumnezei afară de Mine. Să nu-ţi faci chip cioplit, nici vreo înfăţişare a lucrurilor care sunt sus în cer ori jos pe pământ. Să nu te închini înaintea lor şi să nu le slujeşti" (Ex. 20, 3-5). Şema avertizează: "Vedeţi să nu vi se amăgească inima şi să vă abateţi, ca să slujiţi altor dumnezei şi să vă închinaţi înaintea lor" (Deut. 11, 16). În aceeaşi poruncă generală împotriva idolatriei, se înscriu şi legile care interzic sădirea unui arbore de cult (aşera) lângă altar, după obiceiul cananeean, ori ridicarea unui stâlp în cinstea Domnului. Totuşi, folosirea unor reprezentări şi sculpturi în cadrul cultului a fost considerată legitimă într-un număr restrâns de cazuri. Astfel, deasupra chivotului din Sfânta Sfintelor, erau sculptaţi doi heruvimi, care se regăseau, brodaţi, pe parohet (perdeaua care despărţea aceeaşi încăpere de restul Sanctuarului). Ambele reprezentări fuseseră executate la porunca expresă a Celui-de-Sus (Ex. 25, 18).

Idolatria este, alături de incest şi crimă, unul din cele trei păcate capitale, care nu pot fi comise nici cu riscul vieţii. Un întreg tratat al Talmudului, Avoda zara, stabileşte toate detaliile interdicţiei care nu se referă doar la cultul idolilor, ci şi la confecţionarea de idoli pentru terţi. De asemenea, evreului nu-i este îngăduit să încheie o afacere cu un idolatru în cele trei zile din ajunul unei sărbători a neamurilor, pentru ca nu cumva acesta să folosească profitul ce i-ar reveni pentru a aduce jertfe idolului său (A, Z, 1,1). Totodată, evreul nu are voie să bea din vinul neamurilor, de teamă că ar putea

fi fabricat ca dar pentru un idol. În plus, în Ereţ Israel, evreii nu au dreptul să vândă pământ unui idolatru.

Cu toată severitatea interdicţiei, israeliţii au încălcat frecvent porunca biblică la începuturile istoriei lor. Viţelul de aur, pe care şi l-au făurit în pustiu, a fost primul semn de infidelitate religioasă al tinerei naţiuni atrase de idolatrie. Mai târziu, după intrarea în Canaan, evreii au venit în contact cu numeroase practici idolatre, în special cultul lui Baal şi al Astarteii, şi au fost tentaţi să le imite, aşa încât judecătorii şi profeţii nu mai pridideau să-i mustre şi să-i aducă înapoi la monoteism. Idolatria era un fenomen frecvent mai ales în nord, în regatul lui Israel, unde regele Ieroboam aşezase în sanctuar tauri sculptaţi în chip de idoli.

Talmudul precizează că ispita idolatriei a fost înfrântă după distrugerea Primului Templu, atunci când membrii Marii Adunări au arătat că a respinge idolatria era echivalent cu acceptarea Torei în ansamblul ei (Hor, 8a). Una din cele mai iubite poveşti din Midraş relatează despre fapta lui Abraham care a distrus idolii tatălui său, Terah, în semn de protest împotriva idolatriei.

Musulmanii, având în vedere monoteismul absolut al credinţei lor şi faptul că nu acceptă idolii, nu au fost socotiţi idolatri. Nici creştinii nu au fost, în general, acuzaţi de idolatrie deşi reprezentările incluse în cultul lor şi unele doctrine ale lor, considerate în neconcordanţă cu monoteismul pur, au putut genera o oarecare ambiguitate.

IEHEZKEL, vezi EZECHIEL.

IEHUDA BAR ILAI, vezi IUDA BAR ILAI.

IEHUDA HALEVI, vezi IUDA HALEVI.

IEHUDA HA-NASI, vezi IUDA HA NAŞI.

IEHUDA HE-HASID, vezi IUDA HE-HASID.

IEHUDA LOEW BEN BEŢALEL, vezi IUDA LOEW BEN BEŢALEL.

IEHUDA MACABEUL, vezi IUDA MACABEUL.

IEKUM PURKAN

“Fie ca izbăvirea să se înalţe”

Primele cuvinte şi numele a două rugăciuni în aramaică; în ritualul aşchenaz aceste rugăciuni urmează după haftora (lectura săptămânală din Profeţi), în dimineaţa de Şabat, exceptând cazul când acesta coincide cu o sărbătoare. Cele două texte sunt foarte asemănătoare. Primul este o rugăciune pentru sănătatea studenţilor de la academiile din Ereţ Israel şi Babilon, a învăţătorilor lor, a exilarhilor şi a judecătorilor. Unele dintre formulări seamănă cu cele din Kadişde-rabanan, Rugăciunea poate fi recitată individual, în timp ce, pentru a spune celălalt Iekum purkan, este nevoie de un cvorum (minian), Acesta este o rugăciune mai generală, referitoare la comunitate, care seamănă cu Mi şe-berah, pe care o precede în liturghie. Deşi au fost compuse probabil în Babilon, cele două Iekum purkan nu figurează nici în sidurul babilonian al lui Amram Gaon, nici în cel al lui Saadia Gaon. În schimb, ele au fost adoptate de către ritul italian şi au fost menţionate pentru prima

dată în Mahzor Vitry, apoi în Rokeah al lui Eleazar din Worms (1160-1238). Aceste două rugăciuni n-au fost integrate în ritul sefard, deşi există o rugăciune pentru comunitate în liturghia yemenită.

IERBURI AMARE, vezi MAROR.

IEREMIA

Ebr.: Irmiahu (sec. VII-VI î.e.n.)

Al doilea dintre cei trei Mari Profeţi din secţiunea profeţilor biblici. S-a născut la Anatot, un mic sat de preoţi la nord-est de Ierusalim. Întreaga lui activitate profetică de patru decenii s-a desfăşurat la Ierusalim şi a coincis cu o perioadă de răscruce istorică, marcată de prăbuşirea imperiului asirian şi de preluarea supremaţiei în Orientul Apropiat de către Babilon. A fost martor la alianţa regatului lui Iuda cu Egiptul, pe care a denunţat-o, la victoria Babilonului asupra egiptenilor şi la distrugerea de către acelaşi Babilon a Templului de la Ierusalim şi a regatului lui Iuda. Şi-a început cariera profetică încă tânăr, în 626 î.e.n., şi a continuat sub domniile ultimilor regi din Iuda.

Ca mesaj politic, profeţiile lui îi îndemnau pe evrei să se supună Babilonului şi să nu aştepte alt ajutor decât de la Dumnezeu, dacă nu voiau să ajungă în captivitate şi în exil. Acest apel la supunere, echivalent cu defetismul politic şi manifestat prin acţiuni simbolice, i-a atras mânia nu doar a suveranilor, în special a lui Ioiachim şi Zedechia, ci şi a maselor care l-au considerat trădător. Profetul a fost persecutat şi era chiar cât pe ce să-şi piardă viaţa. Mesajul lui religios a fost de asemenea întâmpinat cu ostilitate. Ieremia a denunţat încrederea oarbă şi făţarnică în Templu şi, în general, nemernicia poporului. A mers chiar până la a-i acuza de minciună şi de ipocrizie pe liderii spirituali ai regatului, inclusiv pe ceilalţi profeţi. Substanţa învăţăturii lui este foarte bine ilustrată de următorul pasaj: “Aşa zice Domnul: «... ci cel ce se laudă să se laude numai cu aceea că pricepe şi Mă cunoaşte că Eu sunt Domnul, Cel ce fac milă şi judecată şi dreptate pe pământ»“ (Ier. 9, 23). Ieremia a prezis un nou Legământ cu Dumnezeu, care va fi înscris în inima israeliţilor (31, 31-34). Invadatorii babilonieni i-au fost recunoscători pentru pledoariile lui defetiste şi, după cucerirea Ierusalimului, nu l-au exilat din oraş o dată cu restul elitei, ci l-au lăsat în Iudeea, în speranţa că va acţiona ca un factor de împăciuire. După asasinarea lui Ghedalia, guvernatorul iudeu numit de babilonieni, ceilalţi lideri israeliţi rămaşi în Iudeea l-au obligat pe Ieremia să-i urmeze în Egipt, unde s-au refugiat de frica răzbunării babilonienilor. Ultima dată când s-a mai auzit de el, îi acuza pe evreii din Egipt de idolatrie.

Potrivit tradiţiei, Ieremia este autorul nu doar al cărţii care-i poartă numele, ci şi al Plângerilor şi al celor două cărţi ale Regilor.

IEREMIA, CARTEA LUI

Cartea lui Ieremia, a doua din secţiunea biblică a Marilor (sau Ultimilor) Profeţi, relatează în 52 de capitole şi 1365 de versete viaţa şi activitatea profetului, martor al evenimentelor de maximă importanţă care au zguduit Orientul Apropiat în anii 626-580 î. e. n. Cartea conţine patru tipuri de scrieri: sentinţe sub formă de proorociri poetice; predici în proză; povestiri biografice şi proorociri poetice contra altor popoare. Profeţiile au fost iniţial orale şi aşa au şi rămas timp de peste douăzeci de ani. Confruntat cu mânia regelui Ioiachin, Ieremia se hotărăşte să-şi aştearnă în scris proorocirile din ultimele două decenii, dictându-le secretarului său, Baruh, care le notează pe un sul. Din porunca profetului, Baruh citeşte din carte mulţimii, apoi reia lectura în faţa unui grup de demnitari, apoi în faţa regelui însuşi. Netulburat de avertismentele profetului, Ioiachim taie sulul cu cuţitul şi-l aruncă în

foc, dar nici Ieremia nu se tulbură şi-l pune pe Baruh să rescrie cartea cu câteva adăugiri faţă de prima versiune (v. Cap. 36).

Cartea conţine cinci plângeri sfâşietoare (11, 18 – 12, 6; 15, 10 - 15, 21; 17, 14 - 17, 18; 18, 18 - 18, 23; 20, 7 - 20, 18), din care s-au putut extrage unele informaţii despre persoana lui Ieremia, şi o secţiune care cuprinde cuvinte de mângâiere şi de îmbărbătare (Cap. 30-31), în care Dumnezeu făgăduieşte că va încheia un nou Legământ ce va înlocui inima de piatră a poporului cu una din carne. În fine, ultimul corp literar important al cărţii este o naraţiune în proză a suferinţelor lui Ieremia.

Mesajul cărţii este următorul: poporul din Iuda şi-a întors faţa de la Dumnezeu care-l pedepseşte, ridicându-i împotriva lui pe babilonieni. Fără să se lase impresionat de sentimentele naţionaliste ale compatrioţilor săi, Ieremia a pledat energic pentru capitulare, spre a se evita un asediu dezastruos. Pentru a-şi ilustra mesajul, proorocul recurge deseori la acţiuni simbolice cu valoare profetică: îngroparea şi dezgroparea unei brâu de in; refuzul de a se căsători; spargerea vasului lucrat de olar; cumpărarea unui ogor în timpul asedierii cetăţii, ispitirea cu vin a Recabiţilor, care făcuseră legământ să nu bea niciodată vin. Aceste episoade apar în carte sub forma unor naraţiuni, dramatizate pe alocuri prin intervenţia unor spectatori.

Cartea lui Ieremia

1,1-1,19	Introducere
2,1-6,30	Reacţie la nelegiuirile poporului, în special sub domnia lui Iosia
7,1-20,18	Reacţie la evenimentele curente care apar sub domnia lui Ioiachim
21,1-25,38	Scurte profeţii împotriva regilor din Iuda şi a falşilor profeţi
26,1-29,32	Biografia lui Ieremia
30,1-31,40	Izbăvirea exilaţilor
32,1-44,30	Urmarea biografiei lui Ieremia
45,1-45,5	Proorocire cu privire la izbăvirea lui Baruh
46,1-51,64	Proorocire contra neamurilor
52,1-52,34	Adăugire cu privire la căderea Ierusalimului

IERTARE

Ebr.: mehila, sliha

Iertarea păcatelor şi a fărădelegilor este unul din cele treisprezece atribute divine citate în Ex. 34, 6-7. Cea de-a şasea binecuvântare a Amidei, care se rosteşte de trei ori pe zi, îl numeşte pe Dumnezeu: “Cel ce iartă din belşug”. Compasiunea lui Dumnezeu, întotdeauna dispus să absolve poporul său păcătos, constituie un motiv recurent în Biblie. Chiar în cazul extrem, când israeliţii l-au abandonat pentru a adora Viţelul de aur, Dumnezeu a ascultat rugămintea lui Moise şi şi-a înfrânat mânia (Ex.

32, 11-14). Cuvintele cele mai percutante ale profeţilor sunt de altfel cele care îndeamnă la căinţă şi la o întoarcere la căile lui Dumnezeu (teşuva), posibile prin mila divină.

Maimonide ne învaţă că, pentru a-şi asigura iertarea divină, individul trebuie să-şi mărturisească mai întâi păcatul, apoi să se căiască şi în sfârşit să ia hotărârea de a nu mai păcătui. Procesul păcat — căinţă — iertare este tema majoră a liturghiei de Iom Kipur şi a perioadei imediat precedente, aceea de slihot, Frazele centrale ale acestei liturghii sunt constituite din rugăciunea lui Moise în favoarea lui Israel (Num. 14, 19-20) şi din fraza: "Dumnezeu al îndurării, iartă-ne, absolvă-ne, acordă-ne ispăşirea."

Tradiţia iudaică insistă mai ales asupra faptului că omul nu trebuie să se mulţumească cu iertarea lui Dumnezeu, el trebuie să se străduiască s-o obţină şi pe cea a aproapelui său. Dumnezeu este descris ca fiind gata să ierte de la primele semne de căinţă (Hag. 5a) şi omul este îndemnat "să umble pe căile Sale", adică să-l imite pe Dumnezeu, însuşindu-şi această calitate divină. Înţelepţii citează exemplul lui Abraham care nu numai că l-a iertat pe Abimeleh dar s-a mai şi rugat la Dumnezeu pentru vindecarea acestuia (Gen. 20, 17). În concepţia rabinică, uşurinţa de a ierta este o virtute înaltă; cel ce respinge de trei ori rugămintea de iertare pe care i-o adresează cineva este considerat el însuşi un păcătos.

Cu toate acestea, tradiţia ţine seama de faptul că nu este întotdeauna uşor să împaci o fiinţă umană. Făptaşul trebuie nu numai să-l despăgubească pe cel pe care l-a ofensat, dar şi să obţină personal iertarea acestuia (R.H. 17b). În ajun de Iom Kipur, se obişnuieşte să-i cauţi pe cei pe care i-ai fi putut ofensa pentru a obţine de la ei iertarea şi a le face reparaţia cuvenită. În acest punct, înţelepţii cer ca ofensatul să se arate "mlădios ca trestia, nu rigid ca un cedru" (Taan, 20b) şi să fie la fel de îndurător ca Dumnezeu însuşi.

Deşi acordă o mare importanţă iertării, tradiţia rămâne totuşi conştientă că aceasta poate intra în conflict cu celelalte atribute divine majore, îndeosebi cu necesitatea de a face să domnească dreptatea. Legenda ni-l arată pe Dumnezeu însuşi rugându-se ca atributele lui de iertare şi milă să prevaleze asupra strictei urmăriri a dreptăţii, ceea ce ilustrează limpede raportul acestor valori în gândirea rabinică.

Iertarea

Cine se îndură de aproapele său şi iartă răul ce i s-a făcut, Cerul se va îndura de el.

Omul să nu ţină ranchiună pentru umilinţa pe care a suferit-o: să nu caute să-şi apere onoarea prin umilirea aproapelui.

Dacă aproapele tău ţi-a făcut un bine cât de mic, acesta să fie mare în ochii tăi; dar dacă ţi-a făcut un mare rău, acesta să apară neînsemnat în ochii tăi.

Omul care nu-şi iartă aproapele se numeşte nemilos.

Omul care a păcătuit în cursul vieţii, dar care se căieşte în ziua morţii sale îşi vede iertate toate păcatele.

Imită-l pe Dumnezeu fiind milos şi compătimitor şi El, în schimb, va fi îndurător cu tine şi-ţi va ierta păcatele.

IERUSALIM

Ebr.: Ieruşalaim

Capitala Israelului şi Oraşul Sfânt al poporului evreu. Prima menţiune cunoscută a cetăţii se găseşte într-o serie de texte egiptene din sec. XIX-XVIII î. e. n., aşa-numitele "texte de blestem", în care erau numiţi duşmanii Egiptului. În vremea regelui David (cca. 1000 î.e.n.), oraşul se numea "Iabes", iar locuitorii săi, "iebusiţi". Deşi cuvântul "Ierusalim" nu apare ca atare în Pentateuh, oraşul este identificat de tradiţie cu Salemul menţionat în Geneza 14, 18 (Gen, R, 56, 10). Tradiţia identifică de asemenea Muntele Moria, unde Isaac urma să fie jertfit (Gen. 22, 2), cu Muntele Templului din Ierusalim.

Importanţa deosebită a Ierusalimului este rezultatul unor decizii politice şi religioase ale regelui David. Până la el, Ierusalimul era un târg oarecare, situat departe de marile căi de comunicaţie ale epocii şi lipsit de resursele naturale care i-ar fi permis să se dezvolte şi să devină o aşezare importantă. David însă a cucerit Ierusalimul şi şi-a stabilit aici capitala, după ce domnise mai bine de şase ani la Hebron (2 Sam. 5, 1-13). Motivele acestei alegeri au fost, fără îndoială: 1. poziţia geografică a cetăţii, situată practic în centrul regatului, aproape de hotarul ce despărţea confederaţia din nord de cea din sud, şi 2. neutralitatea politică: Ierusalimul nu fusese cucerit până atunci şi nu aparţinuse nici unuia din triburile israelite. După cucerirea sa, Ierusalimul a fost uneori numit "cetatea lui David" (2 Sam. 6,12).

David a mutat chivotul Legământului (2 Sam. 6) la Ierusalim şi, mai târziu, la îndemnul profetului Gad, a înălţat aici un altar în aria lui Aravna, iebusitul. David a insistat să cumpere terenul deşi Aravna se oferise să i-l dăruiască (2 Sam. 24, 18-25). Se crede că locul iebusitului se afla chiar pe Muntele Templului. Ierusalimul devine astfel capitala religioasă şi politică a israeliţilor. Statutul său de capitală veşnică a poporului evreu este legat de făgăduiala Domnului că va ridica din David o dinastie veşnică (2 Sam. 7). Totuşi nu David, ci fiul lui, Solomon, a zidit Primul Templu de la Ierusalim, consolidând legătura dintre Dumnezeu şi oraş (1 Regi 7).

O dată recunoscut ca loc ales de Dumnezeu (2 Regi 21, 4; Ps. 132), templul din Ierusalim devine nu doar singurul loc îngăduit pentru a aduce jertfe, ci şi ţinta pelerinajelor pe care toţi evreii erau obligaţi să le întreprindă: "De trei ori pe an, toată partea bărbătească să se înfăţişeze înaintea Domnului" (Ex. 23, 17). Cele trei prilejuri erau Pesah, Şavuot şi Sucot (Deut. 16, 16-17), cele trei mari sărbători la care tot poporul trebuia să aducă jertfe. Faptul că Ierusalimul era ţinta acestor pelerinaje şi că oamenii veneau astfel de mai multe ori pe an în capitală constituie o caracteristică unică a vieţii culturale a poporului nu numai în timpul Primului Templu, ci şi în perioada celui de-al Doilea Templu când pelerinilor li se adăugau şi mulţi evrei din diaspora. Tradiţia a continuat şi după distrugerea Ierusalimului şi a Templului de către romani în anul 70 e. n. (Ned, 23a). Dar pelerinajele nu mai erau momente de bucurie şi de sărbătoare, ci prilejuri de doliu şi de rugăciuni pentru Izbăvire. Când vedeau Zidul Plângerii ori Muntele Templului, pelerinii obişnuiau să-şi sfâşie veşmintele în semn de doliu, în amintirea distrugerii Sfântului Locaş. De-a lungul secolelor, evreii au continuat să meargă la Ierusalim ori de câte ori li s-a îngăduit (v. şi Sfinte, Locuri).

Oraş ales de Dumnezeu, Ierusalimul a devenit simbolul celor mai înalte valori şi aspiraţii ale iudaismului. L-au slăvit profeţii şi a fost cântat în psalmi. “Cetatea dreptăţii”, îl numeşte Isaia, afirmând că: “din Sion va ieşi Legea şi din Ierusalim, cuvântul Domnului” (Isa. 1, 26; 2, 3). Ieremia prooroceşte că, în viitor, “Ierusalimul se va numi «Scaunul de domnie al Domnului» şi toate neamurile se vor strânge la el” (Ier. 3, 17). Tradiţia biblică reflectă totodată admiraţia pe care o trezea frumuseţea cetăţii. În Cântarea Cântărilor (6, 4), fiinţa iubită este “plăcută ca Ierusalimul” şi multe alte pasaje laudă frumuseţea şi nobleţea sfântului oraş (Ps. 48, 3; 50, 2; Plâng. 1, 1). Hagada a perpetuat tradiţia. “Cine n-a văzut Ierusalimul în toată splendoarea lui nu va şti niciodată ce înseamnă un oraş frumos”, spune Talmudul (Suc, 51b). Midraşul spune (Gen, R, 14,8) că ţărâna din care a fost făcut Adam era luată de pe locul altarului de la Ierusalim, iar strămoşii, se zice, ar fi adus pe locul acela jertfe (P.R.E., Cap. 31). De altfel, datorită jertfelor aduse la Templu, cetatea a devenit punctul de convergenţă al speranţelor de Izbăvire ale lui Israel, ceea ce explică, spune Midraşul, însemnătatea nepereche care i se acordă. După o altă sursă (Ioma 54b), lumea întreagă ar fi fost creată începând din Sion (cuvântul desemna iniţial Muntele Templului, reprezentând apoi, prin extensie, tot Ierusalimul).

Halaha afirmă că toată ţara este sfântă, dar că Ierusalimul este locul sfânt prin excelenţă. Locul cel mai sacru de pe pământ, sanctuarul interior al Templului, Sfânta Sfintelor, se afla la Ierusalim. Această sacralitate implică o serie de restricţii şi porunci care se aplică exclusiv Ierusalimului (Kel. 1, 6 et infra; B.K. 82b).

După distrugerea oraşului în 70 e. n., rolul lui în viaţa naţiunii s-a diminuat. El a continuat totuşi să reprezinte întruchiparea legii, simbolul slavei spirituale. Halaha cere ca fiecare evreu să lase în casa lui o cămăruţă neamenajată lângă intrare sau un colţ de zid nevăruit, în amintirea Ierusalimului distrus (Ş.Ar., O.H. 560,1). Dorul şi dragostea de Ierusalim sunt exprimate în textul liturghiei. Evreii, oriunde s-ar afla, se întorc cu faţa spre Ierusalim ca să se roage. Binecuvântările au în cuprinsul lor o rugăciune pentru reconstruirea Ierusalimului, iar psalmul introductiv care însoţeşte binecuvântările din zilele lucrătoare conţine un legământ: “Dacă te voi uita, Ierusalime, să-şi uite dreapta mea destoinicia ei!” (Ps. 137, 5).

Amida, care se recită de trei ori pe zi, se rosteşte cu faţa spre Ierusalim şi cuprinde un paragraf întreg în care Domnul este implorat să revină la Ierusalim, să reconstruiască oraşul şi să readucă la domnie casa lui David. Cele trei posturi de peste an evocă fiecare alt moment din ultimele zile ale Ierusalimului. Cel mai important dintre ele, Tişa be-Av, comemorează dubla distrugere a oraşului de către babilonieni şi romani.

Importanţa Ierusalimului în liturghie şi în ritual se întemeiază pe credinţa în reinstaurarea mesianică a statului evreu în Ereţ Israel (vezi Eshatologie, Mesia); reconstruirea Ierusalimului şi a Templului a fost dintotdeauna simbolul acestei ere glorioase. Inspirându-se din viziunea templului ceresc transmisă de profetul Isaia, Hagada a elaborat noţiunea Ierusalimului ceresc (Ieruşalaim şei ma-alal vezi Isa. 6). În Talmud, Dumnezeu se declară solidar cu poporul evreu exilat şi face legământ să nu mai pătrundă în Ierusalimul ceresc până ce nu va reintra în cel de pe pământ (Taan, 5a). Înţelepţii susţineau că Dumnezeu va reînălţa Ierusalimul şi nu-l va mai distruge niciodată (Tanh, Noe 11), iar în diverse texte apocaliptice (Enoh 90, 28-29; 4 Ezra 7, 26; 10, 54), se spune că, la sfârşitul lumii, Ierusalimul cel din ceruri se va pogorî pe pământ şi va înlocui Ierusalimul terestru. Evreii şi-au dorit dintotdeauna să fie îngropaţi pe Muntele Măslinilor, ca să fie mai aproape când va veni vremea renaşterii Ierusalimului şi

a învierii morţilor. Datorită acestei credinţe, mulţi evrei vârstnici din ţări îndepărtate ale lumii, nu şovăiau să întreprindă călătorii anevoioase, ca să ajungă la Ierusalim şi să-şi petreacă aici ultimii ani din viaţă şi să fie îngropaţi aici. Sederul de Paşte şi slujba de Iom Kipur se încheie amândouă cu urarea: “La anul, la Ierusalim!”

Oraşul cucerit de David a trecut prin mai multe stăpâniri de-a lungul timpului. Există puţine date despre soarta cetăţii după distrugerea din 586 î. e. n., dar textele biblice dau de înţeles că a rămas pustiu şi în ruină până la întoarcerea evreilor din exilul babilonian patruzeci de ani mai târziu. Din vremea lui Ezra şi până la a doua distrugere (70 e. n.), când evreii au fost din nou alungaţi din oraş, Ierusalimul a fost capitala Iudeii. Romanii au ars Templul, dar au lăsat intacte zidurile de susţinere. Întrucât Halaha nu permitea accesul la locul propriu-zis al Templului, o parte a zidului de sprijin dinspre vest a devenit cu timpul simbolul palpabil al Sfântului Locaş şi a fost transformat în loc de rugăciune şi de doliu. Locul, pe care evreii îl numesc “Zidul de Vest” (Kotel maaravi), a fost denumit de neevrei “Zidul Plângerii”. În cei cincizeci de ani de la distrugerea Ierusalimului până la răscoala lui Bar Kohba (132 e.n.), evreii obişnuiau, se pare, să meargă la ruinele oraşului, să se roage şi să plângă. După înăbuşirea răscoalei, nu li s-a mai îngăduit nici să se apropie. De atunci, timp de multe, multe secole, accesul evreilor la Zidul de Vest a depins de bunăvoinţa stăpânitorilor oraşului. Între timp, prin asociere cu ultimele zile ale lui Isus, Ierusalimul a devenit oraşul sfânt al creştinismului. Suveranii bizantini (324 - 638 e. n.) s-au purtat în general ostil cu evreii. Dimpotrivă, arabii care au stăpânit Ierusalimul din 638 până în 1099 le-au permis evreilor să se stabilească în oraş. Musulmanii, care asociau Ierusalimul cu un moment hotărâtor din viaţa lui Mahomed, l-au declarat al treilea oraş sfânt al religiei lor, după Mecca şi Medina şi l-au numit El-Quds, “cel Sfânt”. În 1099, evreii care nu s-au grăbit să părăsească oraşul au fost masacraţi de oştile cruciate. Musulmanii au cucerit din nou oraşul în 1187 şi evreii au avut iarăşi voie să se întoarcă. În 1267, Nahmanide, s-a stabilit la Ierusalim unde, spunea el într-o scrisoare către fiul său, nu locuiau pe atunci decât două familii evreieşti. Apelul lui către evrei să vină în număr cât mai mare la Ierusalim şi exemplul lui personal au avut, pare-se, ecou şi, începând de atunci, afluxul colonilor evrei a fost practic neîntrerupt.

În 1917, pământul lui Israel a fost cucerit de britanici care au instituit un mandat de guvernare şi au aşezat capitala la Ierusalim. În timpul Războiului de Independenţă a Israelului din 1948, oraşul vechi a căzut în mâinile legiunii arabe iordaniene, iar evreii au fost expulzaţi. Cei mai mulţi s-au mutat în sectorul de vest al oraşului, controlat de evrei. Ierusalimul a rămas astfel divizat timp de 19 ani. În această perioadă, în ciuda acordurilor încheiate, guvernul iordanian a interzis accesul evreilor la Zidul Plângerii şi la sinagogile din oraşul vechi pe care de altfel le-a distrus.

Guvernul Statului Israel, proaspăt constituit, a fixat capitala la Ierusalim, instalând aici Parlamentul (Knesset) şi sediile ministerelor. La 7 iunie 1967 (28 Iyar 5727), oraşul a fost reunificat în urma Războiului de Şase Zile. O mare piaţă a fost amenajată în faţa Zidului. S-au întreprins vaste săpături pe versantul sudic al Muntelui Templului, în cartierul evreiesc, în Cetatea lui David şi în alte locuri din oraş. Vestigiile scoase la iveală au permis o mai bună cunoaştere a diferitelor perioade din istoria oraşului. La capătul acestor explorări, cartierul evreiesc a fost restaurat şi transformat în cartier de locuinţe. Statul Israel garantează accesul liber la locurile sfinte din Ierusalim pentru toate persoanele, indiferent de religie.

Aforisme despre Ierusalim

Dacă te voi uita, Ierusalime, să-şi uite dreapta mea destoinicia ei!

Rugaţi-vă pentru bunăstarea Ierusalimului; fie ca toţi cei care te iubesc să se bucure de pace.

Oraş încununat de culmi impunătoare, eşti bucuria întregului pământ.

Zece măsuri de frumuseţe s-au pogorât asupra lumii; Ierusalimul a luat nouă dintre ele şi restul lumii, ce-a rămas.

Este un oraş care pe toţi evreii îi adună laolaltă, căci în numele lui, se regăsesc cu toţii.

Cine se roagă la Ierusalim e ca şi cum s-ar ruga în faţa tronului divin.

Când a fost distrus Ierusalimul, Dumnezeu însuşi a intrat în doliu şi a hotărât că nu va îngădui fericire pe pământ până când oraşul nu va fi reclădit şi Israel nu se va întoarce în el.

Când un evreu se roagă, trebuie să pomenească în rugăciunea lui Ierusalimul.

Ierusalimul are şaptezeci de nume; iată câteva dintre ele: Cetatea lui David (2 Sam. 5,9); Leul lui Dumnezeu (Isa. 29,1); Cetatea lui Dumnezeu (Ps. 87,2); Cetatea Adevărului (Zah. 8,3); Cetatea Bucuriei (Isa. 22,2); Cetatea Credincioasă (Isa. 1,26); Culmea Frumuseţii (Plâng. 2,15) etc.

IERUSALIM, TALMUDUL DIN, vezi TALMUD.

IERUSALIM, ZIUA -ULUI

Ebr.: Iom Ieruşalaim

Sărbătoare celebrată an de an în Israel şi în unele comunităţi din diaspora în amintirea reunificării Ierusalimului în timpul Războiului de Şase Zile, la 28 Iyar 5727 (7 iunie 1967). În ziua aceea, forţele armate israeliene au recucerit "Oraşul Vechi", ocupat timp de 19 ani de iordanieni, şi l-au realipit "Oraşului Nou". Pentru prima oară din vremea celui de-al Doilea Templu, oraşul reîntregit a fost astfel repus sub suveranitate evreiască. Ziua de 28 Iyar a fost decretată zi de sărbătoare oficială. Cu acest prilej, în majoritatea comunităţilor, se recită Halel întreg, inclusiv binecuvântarea Halelului, Cartea oficială de rugăciuni a iudaismului conservator prevede, pentru această zi, şi alte rugăciuni speciale, în afară de Halei.

IEŞIVA

Lit.: "adunare, întrunire"; pl. ieşivot

Termenul ieşiva desemnează diferite centre de studii talmudice: academiile din Ereţ Israel sau din Babilonia, în care amoraimii (vezi Amora) studiau Mişna şi care au fost la originea producţiei celor două Talmuduri; academiile din Sura şi Pumbedita, care au fost centrele autorităţii spirituale ale iudaismului în epoca gheonimilor, precum şi instituţiile locale de învăţământ talmudic care s-au dezvoltat în cursul epocilor următoare. Ieşivoturile descind din bet midraş şi s-au dezvoltat de la începutul secolului al III-lea, atât ca instituţii educative, cât şi ca tribunale rabinice şi centre de răspândire a responselor rabinice. Ulterior, ele s-au consacrat exclusiv învăţământului. Evoluţia situaţiei din Babilonia şi dezvoltarea comunităţilor evreieşti în afara Palestinei şi a Babiloniei au

antrenat declinul academiilor şi înmulţirea ieşivoturilor, fără ca vreuna să mai atingă influenţa şi autoritatea centrală deţinute de instituţiile primare.

Sefer ha-Cabala ("Cartea tradiţiei", datând de la mijlocul sec. al XII-lea), relatează o istorie a lui Abraham ibn Daud, potrivit căreia nişte piraţi ar fi atacat în anul 900 un vas pe care patru eruditi călătoreau spre Babilon. Unul dintre ei a pierit, ceilalţi trei au fost vânduţi ca sclavi în porturile din Africa de Nord, Egipt şi Spania. Toţi trei ar fi fost la originea înfiinţării unor ieşivot devenite mai apoi celebre şi care au perpetuat tradiţii ale învăţământului babilonian. Primele ieşivot din diaspora s-au deschis încă din epoca gheonimilor. Existenţa lor este atestată începând din sec. al VIII-lea în Africa de Nord şi în Spania, iar din sec. al X-lea în Maghreb, unde astfel de instituţii funcţionau la Fez, Gabes, Sidjilmassa şi Tlemcen. Deosebit de vestită a fost ieşiva întemeiată de Uşiel ben Elhanan la Kairuan, Tunisia, apoi cea din Fostat (vechiul Cairo) pe care a condus-o Maimonide, în vremea sa. În Palestina, vechea academie din Tiberiada a devenit ieşiva din Ierusalim, care se regăseşte până în timpul cruciadelor şi care a fost mutată în 1071 la Damasc, unde a rămas până la finele secolului al XII-lea. Un important centru de studiu se găsea la Alep, dar cea mai influentă ieşiva, condusă de ultimii gheonimi, era cea de la Gabhada, unde funcţionau nouă mici centre.

Printre celebrele ieşivot spaniole, cea de la Cordoba, întemeiată de Moise ben Hanoh, în secolul al X-lea, a fost una din cele mai mari; ieşiva din Granada a fost condusă de Samuel ha-Naghid; cea din Lucena, una din cele mai vechi, a funcţionat timp de un sfert de secol şi a atras discipoli din lumea întreagă. Personalităţi precum Iona ibn Iana şi Iuda Halevi au studiat la Lucena, printre conducătorii şcolii fiind Isaac ibn Ghaiut, Isaac Alfasi şi Iosif ibn Migaş. Când invazia almohadă a pus capăt existenţei ieşivoturilor în Spania de sud, ştafeta a fost preluată de cele din Castilia şi Aragon. Ieşivoturile din Barcelona şi Toledo au iradiat până la comunităţile din Franţa şi Germania, în epoca lui Solomon ben Abraham Adret, Aşer ben Iehiel şi Nisim ben Ruben Gerondi, până la persecuţiile din 1391. Până la alungarea evreilor (1492), Spania a avut numeroase ieşivot şi se considera că fiecare rabin era dator să-şi înfiinţeze o şcoală proprie.

În sudul Franţei, prima ieşiva a fost întemeiată probabil în secolul al X-lea la Narbonne. Călătorul din secolul al XII-lea, Beniamin din Tudela, a vizitat-o pe cea de la Lunel şi a povestit că elevii erau întreţinuţi de către comunitate. Cât priveşte pe cei din Posquieres, ei studiau pe cheltuiala conducătorului şcolii, Abraham ben David. De asemenea, o mare reputaţie au avut centrele de studiu din Marseille, Beziers şi Montpellier. S-a păstrat şi o descriere a metodelor utilizate de către învăţătorii provensali, ieşivoturile din nordul Franţei au fost întemeiate de descendenţii şi discipolii lui Raşi. Iacob ben Meir Tam a înfiinţat şcoala din Ramerupt, iar Isaac ben Samuel pe cea din Dampierre. Studenţii veneau aici din toată Europa, chiar şi din ţările slave, iar tradiţia susţine că cei 60 de eruditi din Dampierre au participat la discuţiile halahice care au contribuit la finalizarea tosafoturilor, Importante ieşivot se găseau şi la Orleans, Falaise, Sens, Coucy şi Chinon. Ieşiva lui Iehiel din Paris cuprindea 300 de studenţi; Moise ben Iacob din Coucy relatează că discipolii francezi erau aşa de pătrunşi de studiul lor încât adesea adormeau îmbrăcaţi.

Ieşiva aşchenază nu semăna prin nimic cu academiile de odinioară. Ea nu exercita funcţia de tribunal rabinic. ieşivoturile erau de dimensiuni restrânse, primeau sub o sută de discipoli, care erau adesea găzduiţi în locuinţa directorului (roş ieşiva) şi tot acolo şi studiau. În general, cei ce frecventau aceste şcoli erau deja eruditi desăvârşiţi. Exista un sistem de evaluare a cunoştinţelor care acorda titlul de haver (membru), reprezentând primul nivel al excelenţei, şi pe cel de morenu (învăţătorul nostru),

care desemna perfecţiunea şi capacitatea de a conduce propria sa şcoală. Expulzarea evreilor din Franţa, în 1306, a pus capăt vârstei de aur a acestor ieşivoturi.

În Germania, ieşiva lui Gherşom ben Iuda (Meor ha-Gola) din Mainz atrăgea discipoli de pretutindeni, chiar din Spania, care predau la Mainz şi la Worms. Începând din sec. al XI-lea şi până în sec. al XIII-lea, astfel de centre au funcţionat de asemenea la Speyer, Regensburg, Paris şi Bonn.

Conform obiceiului, elevii dornici să studieze acolo călătoreau spre aceste şcoli pe jos, fiind primiţi cu cinste şi găzduiţi de către comunităţile care se aflau în drumul lor. Dispariţia comunităţilor renane, o dată cu prigoana care a urmat epidemiei de ciumă neagră din 1348-1349, a dus la ridicarea centrelor austriece. Discipolii se îndreptau acum spre ieşiva din Viena, care, sub autoritatea lui Isaac ben Moise, a devenit cel mai vestit centru de învăţătură evreiască din sec. al XIII-lea. Alţi candidaţi la studiu se duceau la Wiener-Neustadt, unde preda Israel Isserlein, sau la Krems. Praga şi Moravia aveau, încă din sec. al XI-lea, propriile lor ieşivoturi, întemeiate de discipolii lui Iacob Tam.

Italia şi-a înfiinţat centre de studii talmudice atât de timpuriu, încât unii istorici i-au acordat un rol preponderent în tradiţia predării legii orale în Europa, fără ca totuşi să se fi lămurit legăturile reale dintre Italia şi Ereţ Israel ori impactul şcolilor italiene asupra celorlalte. În sec. al IX-lea, cea mai vestită era ieşiva din Veneţia. În perioada bizantină, au funcţionat ieşivoturi la Oria, Otranto, Bari, Roma şi Siponto, ca şi la Lucea, de unde familia Kalonymus a adus studiile talmudice la Mainz. În Evul Mediu, centrele din sudul Italiei au fost distruse iar cele din nord au decăzut.

Până în sec. al XVI-lea, ieşiva aşchenază era un centru semiprivat sub conducerea unui director. Erudiţii care primeau învestirea rabinică îşi deschideau şcoli proprii, ocupându-se de toate aspectele funcţionării; discipolii avuţi îşi suportau singuri cheltuielile, iar cei săraci beneficiau de filantropia locală. Comunităţile plăteau taxe oraşelor, pentru a avea dreptul să primească studenţi străini. Cu timpul ieşivoturile s-au apropiat de instituţiile comunitare şi au apărut aşa-numitele ieşivot ha-kahal (comunitare). Ele erau supuse unor decrete (takanot), emise de consiliile regionale, care reglementau, până în cele mai mici detalii, toate aspectele: admiterea discipolilor, contribuţia financiară a comunităţii, calificarea directorilor, programa, cărţile care se citeau, diplomele care se acordau, precum şi repartizarea meselor oferite studenţilor de către membrii comunităţii. În Spania, consiliul din Valladolid a emis astfel de reglementări încă din 1432. În Italia şi Germania, multe mici sinagogi erau subvenţionate de donatori bogaţi. Sponsorizarea includea şi stipendiul dascălului, "clauza" respectivă fiind la originea denumirii acestor şcoli — Klaus în ţările germanice şi hesgher în ebraică — în care învăţau câţiva elevi, hrăniţi prin rotaţie de familiile locale. O densă reţea de relaţii sociale lua fiinţă în jurul ieşivoturilor, care influenţau tradiţiile religioase ale comunităţilor şi constituiau autorităţi de referinţă în materie de jurisdicţie rabinică. Discipolii şi învăţătorii erau permanent în contact şi numeroşi erudiţi au devenit dascăli itineranţi, călătorind de la o ieşiva la alta. Elevii erau admişi de la 13 ani în sus, dar nu exista o limită de vârstă superioară, aşa încât destui discipoli erau bărbaţi în toată firea (vezi Bahur), uneori chiar căsătoriţi. Ei îşi rotunjeau veniturile meditându-i pe cei mai tineri, copiind manuscrise, slujind pe post de cantori sau chiar făcând comerţ.

Obiectul esenţial al instruirii aşchenaze consta în discuţii cu privire la legea orală şi la comentariile şi supra-comentariile şcolii franco-germane (vezi Pilpul), Erudiţii spanioli contestau aceste metode, care lăsau prea puţin loc studiilor biblice şi literaturii hagadice. În sec. al XV-lea, s-a pus accentul pe studierea obiceiurilor şi tradiţiilor locale (min-haghim), ceea ce a dat naştere unei bogate literaturi în domeniu. Dezvoltarea acestui studiu sistematic a dus la apariţia genului codificator (vezi Lege,

Codificarea -ii; Posekim). Când Biserica a interzis studierea Talmudului în Italia, în 1559, codificările au devenit principalul obiect de studiu. La Amsterdam, de exemplu, cei mai buni studenţi erau ocupaţi cu scrierea responselor halahice. Studiul Cabalei, deşi foarte popular, n-a făcut niciodată parte integrantă din programa ieşivoturilor aşchenaze, aşa cum era cazul în centrele orientale şi în Italia. Cât despre studiile laice, ele erau inexistente, cu toate că, în Italia Renaşterii, s-a pledat pentru introducerea lor. Anul şcolar era iniţial împărţit în două semestre, în cursul cărora vacanţele se limitau strict la durata sărbătorilor. Cu timpul, anul de studiu s-a micşorat progresiv, pe măsură ce dascălii şi discipolii şi-au luat obiceiul să plece la târgurile mari de toamnă, unde erudiţii aveau prilej să se întâlnească.

Cum condiţiile economice şi sociale ale evreilor din Germania, Austria şi Spania deveneau din ce în ce mai precare, ieşivoturile au continuat să atragă valuri de discipoli, migrând însă, o dată cu populaţiile evreieşti, spre estul şi sudul Europei. Centrele de studiu s-au mutat spre Austria, Italia, Boemia şi mai ales în direcţia Poloniei şi a Lituaniei. A fost epoca celebrelor ieşivot din Mainz (ţinută de Iacob Moliin), din Augsburg, Krems (condusă de Israel Isserlein), Pavia, apoi Praga, Lublin, Cracovia (ţinută de Moise Isserles), Poznan, Lvov, Ostrog, Brest-Litovsk, Pinsk, Sluţk etc. În sec. XVI-XVII, s-au deschis ieşivot şi în Grecia, în Turcia şi în Palestina. Refugiaţii din Spania au avut un rol important în crearea centrelor de la Constantinopol, Medina (Salonic), Smirna, Ierusalim şi Cairo.

Mai mulţi factori au dus la declinul ieşivoturilor aşchenaze în sec. XVII-XVIII. Masacrele din timpul răscoalei cazacilor din 1648-1649 au nimicit comunităţile şi, o dată cu ele, şcolile. În pofida persecuţiilor, a pribegiilor şi a transformărilor economice şi sociale, idealul studierii Torei a străbătut Evul Mediu, întruchipând suprema modalitate a cultului, iar ieşiva a devenit treptat axul central al vieţii evreieşti. Pe parcursul câtorva decenii, modelul pedagogic al pilpulului a pierdut teren din pricina condiţiilor economice, dar şi din cauza răspândirii hasidismului care pleda pentru o abordare diferită a învăţământului.

În sec. al XIX-lea, viaţa spirituală a evreilor din Polonia şi Lituania a cunoscut o adevărată renaştere, însoţită de o transformare substanţială a ieşivoturilor, Schimbările au debutat în 1802, prin deschiderea ieşivei din Volojin, Bielorusia, întemeiată de R. Haim din Volojin, discipol eminent al lui Elia ben Solomon, gaonul din Vilnius. El a instaurat o nouă metodă de studiu, respingând pilpulul tradiţional. Şcoala s-a mărit, a fost înzestrată cu propria sa clădire, care a fost prima construcţie modernă destinată să adăpostească exclusiv o ieşiva, Influenţa ei a fost considerabilă, începând din 1854, epocă în care, sub conducerea lui Naftali Ţvi Iehuda Berlin, se pregăteau aici 400 de studenţi, veniţi din toată Rusia. Pentru a asigura mijloacele materiale necesare, erau trimişi emisari peste tot în lume. Aici s-a format majoritatea rabinilor şi marilor dascăli ruşi. Bastion al luptei contra Haskalei, ieşiva din Volojin a avut o mare influenţă asupra vieţii spirituale ruseşti şi autorităţile au închis-o de câteva ori. Şi alte ieşivot au fost înfloritoare: la Mir, în Bielorusia; în Lituania, la Vilnius (Vilna), la Telz, unde metodele se distingeau prin raţionalismul şi rigoarea lor; la Slobodka şi Kovno (Kaunas), care a devenit centrul mişcării Musar şi unde se punea accentul pe evlavie, rugăciune şi texte etice — centre care revoluţionau un univers, în care studiul era închinat exclusiv Talmudului. Aceste instituţii au atras mii de studenţi, dintre care unii au devenit rabini sau învăţători, în timp ce alţii le frecventau ca să-şi perfecţioneze cunoştinţele înainte de a se avânta în alte profesii de tot felul.

În Polonia, unde domnea hasidismul, majoritatea ieşivoturilor depindeau de cercurile şi curţile hasidice. Cea de la Lubavici, înfiinţată de grupul Habad, avea 400 de studenţi şi întemeiase centre şi

în alte oraşe. Dar cea mai mare dintre toate se afla în Ungaria; era Ieşivat Hatam Şofer, fondată în 1806 de rabi Moise Sofer la Presburg (Bratislava). Marea ieşiva germană se afla la Frankfurt, întemeiată în 1890 de către Solomon Brener, ginerele şi urmaşul lui Samson Raphael Hirsch.

În cursul deceniilor care au precedat cel de-al doilea război mondial, studiile biblice, ebraica şi gramatica au început să fie admise şi să se dezvolte în programele tradiţionale. Ieşiva din Odesa, fondată în 1905 de către Haim Cernowitz, se vroia astfel o şcoală superioară de studii evreieşti şi o academie rabinică modernă. Au fost adoptate metode ştiinţifice la toate materiile, chiar şi la studierea Talmudului. După revoluţia bolşevică, toate ieşivoturile din Uniunea Sovietică au fost închise. Celelalte şi-au continuat activitatea în Lituania, la Slobodka, Telz şi Ponevej; în Polonia, la Mir, Klezk, Baranovici, Radzyn, Varşovia şi Lublin.

La începutul secolului al XX-lea, iudaismul ortodox a înţeles că numai un învăţământ şi o educaţie religioasă bine organizate ar putea frâna ascensiunea curentelor moderniste. Ieşiva, care până atunci era locul rezervat elitei intelectuale, a devenit un stagiu comun şi obligatoriu pentru toţi membrii ortodoxiei, astfel că şcolile s-au înmulţit. Între cele două războaie, ieşivoturile din Lituania au atins o situaţie de hegemonie. Dar numeroase transformări au afectat structura şi esenţa ieşivei, ca urmare a creşterii numărului de studenţi şi a scăderii nivelului de cunoştinţe iniţiale ale acestora, ceea ce a coborât considerabil nivelul general al învăţământului. Diferitele curente ale iudaismului ortodox, precum mişcarea Musar şi hasidismul, precum şi sentimentul necesităţii promovării unui învăţământ general al iudaismului au transformat treptat ieşiva într-un modest centru de instruire evreiască, în timp ce nivelurile cele mai ridicate de studiu s-au deplasat spre kolel.

Toată această activitate a luat sfârşit în chip abrupt şi brutal o dată cu al doilea război mondial. Supravieţuitorii au reînfiinţat, transplantându-le, câteva ieşivot celebre: cea de la Slobodka, în Israel; cea din Mir, la Brooklyn şi la Ierusalim; cea din Telz, la Cleveland. Mişcarea Habad a implantat ieşivoturi în Franţa (la Brunoy, în 1947), în Africa de Nord şi în Australia.

Înaintea celui de al doilea război mondial, ieşivoturile se implantaseră puţin în America de nord, exceptând Yeshiva University, care se născuse la sfârşitul secolului al XIX-lea din fuziunea ieşivoturilor Eţ Haim şi Iţhak Elhanan. De la război încoace, au apărut centre noi ca Rabbi Aaron Kotler Institute for Advanced Studies la Lakewood, New

Jersey, Tora ve-Daas, la New York, şi Ner Israel, la Baltimore. Deşi nici una dintre aceste instituţii nu admite studii profane în programa sa, mulţi studenţi urmează concomitent cursuri la universitate.

Astăzi, cel mai important centru de ieşivoturi este Statul Israel. În 1840, a luat fiinţă ieşiva Eţ Haim, prima ieşiva aşchenază a ţării, creată după modelul celei din Volojin. I-au urmat altele de acelaşi tip. Dezvoltarea comunităţii evreieşti după primul război mondial a antrenat creşterea simultană a numărului de ieşivot, Adevărate cotituri se situează în momentul ascensiunii nazismului şi a fugii spre Ţara Sfântă a unor savanţi renumiţi, care s-au integrat în instituţiile existente, au creat altele noi şi au făcut sa renască marile ieşivoturi ale Europei antebelice.

Amânând serviciul militar al celor care studiază la zi într-o ieşiva, Statul Israel a contribuit la dezvoltarea rapidă a acestor instituţii. După statisticile guvernamentale, spre sfârşitul anilor 1980, circa 1800 de tineri erau studenţi la ieşivot.

Printre ieşivoturile israeliene care se adresează studenţilor mai vârstnici, se disting trei categorii mari: “ieşivoturile lituaniene”, după modelul celei din Volojin, unde se studiază exclusiv Talmudul; ieşivoturile hasidice; şi ieşivoturile sioniştilor religioşi, dintre care cea mai cunoscută este Merkaz ha-Rav Kook din Ierusalim, întemeiată de rabinul Abraham I. Kook. Kibuţurile religioase au propria lor ieşiva centrală. Numărul studenţilor care frecventează aceste instituţii superioare este estimat la 11 000. Există şi ieşivoturi la nivel de colegiu şi de liceu. În sfârşit, ieşivat hesder permite studenţilor să-şi continue studiile religioase în timp ce îndeplinesc serviciul militar.

În Europa, la ora de faţă, una dintre ieşivoturile cele mai renumite este cea de la Gateshead din Anglia. În Franţa, pe lângă cea de la Brunoy, există ieşivoturi la Aix-les-Bains, Armentieres şi Fu-blaines, ca şi la Yerres, unde tinerele fete beneficiază de cursurile ieşivei Bet Rivka.

IEŢER HA-RA, vezi RĂU.

IEŢIRA, SEFER

“Cartea Creaţiei”

Cel mai vechi tratat ebraic de cosmologie şi de cosmogonie. Scrisă probabil între sec. al III-lea şi al VI-lea, această lucrare se distinge prin scurtimea sa: ea nu depăşeşte o mie şase sute de cuvinte, nici măcar în versiunea sa cea mai extinsă. Din punct de vedere istoric, ea reprezintă unul din cele mai vechi texte speculative scrise în ebraică. Autorul pare că s-a inspirat din meditaţia mistică evreiască, dar textul său este revendicat atât de filosofii medievali cât şi de cabalişti. Obiectul său este prezentarea elementelor fundamentale care au prezidat la crearea lumii de către Dumnezeu şi care îi permit acesteia să funcţioneze.

Cartea a fost recepţionată în feluri diferite, în cursul primului mileniu; investigaţiile ştiinţifice, începând din secolul al XIX-lea, n-au putut reduce caracterul său ermetic, nici să-i străpungă enigma. Sefer Ieţira există în două versiuni: cea mai scurtă este cea care apare în majoritatea ediţiilor; a doua, mai lungă, este tipărită uneori ca o anexă. Aceste două versiuni existau încă din secolul al X-lea şi au marcat toate manuscrisele. Cel mai vechi (şi care datează poate din secolul al XI-lea) a fost găsit în Geniza din Cairo şi a fost publicat în 1947. În ambele versiuni, lucrarea este împărţită în 6 capitole, mişnaiot sau halahot, compuse din scurte afirmaţii dogmatice ale autorului, fără nici o explicaţie. Primul capitol utilizează un vocabular apropiat de cel care se întâlneşte în mistica Merkava şi sunt citate câteva versete biblice.

Potrivit lucrării, crearea lumii se bazează pe combinarea a două principii: cele zece numere de la 1 la 10 şi cele 22 de litere ale alfabetului ebraic. Zece enunţuri divine au dat naştere cosmosului actual şi puterea combinată a numerelor şi a literelor conţine în ea întreaga existenţă. Cele zece numere sunt desemnate aici pentru prima dată prin termenul de sefirot, descrise ca reprezentând cele cinci dimensiuni infinite sau cele 10 direcţii ale cosmosului: est, vest, nord, sud, sus, jos, început, sfârşit, bine şi rău; ele reprezintă de asemenea etapele de evoluţie ale celor trei elemente (aer, apă, foc). În acelaşi timp, sefiroturile sunt şi entităţi care îl servesc pe Dumnezeu şi se înclină în faţa tronului său.

Autorul împarte literele alfabetului în trei grupe: trei “mame”, alef, mem, şin, care reprezintă cele trei elemente; şapte litere “duble”, cele care pot fi rostite în două feluri diferite, bet, ghimel, dalet, kaf, pe, reş (în Biblie, se întâmplă ca reş să fie punctat cu un dagheş kal, care îi schimbă pronunţarea)

şi tav; cele 12 litere rămase sunt litere “elementare”. Autorul descrie prin scurte fraze semnificaţia fiecărui grup de litere în existenţa cosmică, în termeni antropologici şi psihologici.

Sefer Ieţira este şi cea mai veche gramatică ebraică, elaborată cu mult înainte de munca de sistematizare lingvistică la care au lucrat savanţii evreii, inspirându-se după modelul arab. După Sefer Ieţira, toate cuvintele ebraice au o rădăcină din două litere, iar lucrarea enumera astfel 231 de rădăcini. Crearea şi existenţa lumii se bazează pe o combinaţie şi o permutare a acestor rădăcini.

Nu se ştie dacă nu cumva, la origine, cartea era un manual destinat savanţilor şi misticilor pentru a realiza diferite creaturi. Mulţi comentatori medievali se serveau de ea pentru a-şi ajuta cititorii să înţeleagă că se poate realiza un golem, Totuşi, primii comentatori, printre care Saadia Gaon, Sabatai Donolo, Iuda Halevi (Kuzari 4) o utilizau ca o lucrare ştiinţifică. Începând de la finele secolului al XII-lea şi în secolul următor, Sefer Ieţira a atras atenţia misticilor, atât cabalişti cât şi haside Aşchenaz, care au făcut din ea principala sursă de inspiraţie în ceea ce priveşte simbolismul mistic.

Perioada când a fost scrisă Sefer Ieţira a făcut obiectul unei largi dezbateri în lumea ştiinţifică. Cercetători din sec. al XIX-lea, ca Heinrich Graetz şi Leopold Zunz, au situat redactarea ei în jurul sec. al VIII-lea, sub influenţă arabă sau chiar neo-platoniciană (Leo Baeck). Totuşi, stilul folosit de autor face trimitere la o perioadă veche, apropiată de ebraica mişnică. Pe de altă parte, doctrina înţelepciunii divine sugerează şi ea o perioadă veche. Cât priveşte sistemul sefiroturilor, el vădeşte o influenţă neopitagoreică sau stoică. Unii termeni folosiţi par traduşi din greacă şi această dualitate se exprimă prin ebraicul otiot iesod (“litere elementare”), desemnând litere care sunt tot atâtea elemente. Noţiunea potrivit căreia fiecare act de creaţie a fost pecetluit cu Numele divin este unul din elementele cele mai primitive ale misticii Merkava şi se găseşte deja menţionată în Hehalot Rabati (cap. 9). Paternitatea lui Sefer Ieţira i-a fost atribuită lui R. Akiva în literatura cabalistică târzie, începând cu sec. al XIII-lea, cu siguranţă la scurt timp după redactarea Midraşului Otiot de-Rabi Akiva.

Prima menţiune despre Sefer Ieţira se găseşte în Baraita di-Şmuel şi în poemele lui Eleazar Kalir (sec. al VI-lea). Saadia Gaon considera această lucrare ca un text de referinţă al antichităţii şi şi-a permis să introducă în versiunea lungă diviziuni noi şi transformări. Acest text arab a fost tradus şi publicat în Franţa de M. Lambert în 1891. Comentariul lui Saadia a fost tradus în ebraică şi, editat frecvent începând din secolul al XI-lea, a cunoscut o largă răspândire; s-au găsit fragmente din el în Geniza din Cairo. În secolul al X-lea, Şabatai Donolo a scris şi el un comentariu la lucrare, dar cel mai important comentariu a fost cel compus în sec. al XII-lea de către Iuda ben Barzilai (publicat la Berlin în 1885). Iuda Halevi a comentat-o şi el, deşi numai parţial, în lucrarea sa Sefer ha-Kuzari.

Lucrarea a fost comentată din belşug în cercurile haside Aşchenaz, în special de către Eleazar din Worms, al cărui comentariu a fost publicat integral la Przemysl, în 1899. Aproape 50 de comentarii cabalistice s-au inspirat din doctrina sefiroturilor; primul i-a aparţinut lui Isaac Orbul, al cărui text reprezintă unul dintre documentele cele mai preţioase cu privire la începuturile acestui curent mistic. Lucrarea a mai fost comentată ulterior şi la Safed şi, dintre textele de aici, este de remarcat un manuscris al lui Moise Cordovero aflat la Ierusalim. După aceea au proliferat comentariile redactate în spiritul lui Isaac Luria. Un comentariu al lui Elia, gaonul din Vilnius, a apărut în 1874.

Prima ediţie tipărită a Sefer Ieţira a fost cea de la Mantova, din 1562; cu numeroase adaosuri şi comentarii diverse, ea a fost reeditată de câteva ori. Ediţia de la Varşovia, apărută în 1884, cu siguranţă cea mai populară dintre toate, este foarte coruptă. Sefer Ieţira a fost tradusă şi în latină de

către misticul creştin G. Poştei şi a fost tipărită la Paris în 1552, chiar înainte de prima sa ediţie în ebraică. A urmat în 1562 o altă ediţie latină comentată. A fost tradusă în engleză în 1873, în germană în 1830 şi 1894, în franceză în 1888, de către Papus, şi în 1913, de către de Cimara, în italiană în 1923, în maghiară în 1931 şi în cehă în 1921.

IEŢIV PITGAM

"Adevărat este Cuvântul"

Începutul unui cântec în aramaică, recitat de majoritatea comunităţilor aşchenaze din diaspora în a doua zi de Şavuot. Inserat după primul verset al haftorei, el ţine locul lui Akdamut milin, cântec mai lung, care se recită în prima zi. Ieţiv pitgam este alcătuit din 15 versuri, ale căror prime litere ebraice formează, în acrostih, numele autorului: Iaacov be-Rabi Meir Levi. Cântecul este o laudă adusă "Regelui cel veşnic", Revelaţiei din Sinai şi devotamentului lui Israel faţă de Tora. Se termină printr-o rugăciune către Dumnezeu, care-i va apăra şi-i va întări pe toţi cei care fac să fie respectate învăţăturile sale, dar îi va pedepsi şi-i va reduce la tăcere pe cei care-l batjocoresc. Unii cred că autorul cântecului a fost Iacob ben Meir, nepotul lui Raşi.

IEVAMOT

"Căsătorii leviratice"

Primul tratat al ordinului Naşim al Mişnei. Este constituit din 16 capitole care tratează mai ales despre levirat (ibum), obligaţie impusă unui bărbat de a se însura cu nevasta fratelui său, dacă acesta moare fără urmaşi (vezi Deut. 25, 5-10). Tratatul stabileşte cine este obligat la căsătoria leviratică, cine este scutit şi cum trebuie să se desfăşoare haliţa ("descălţare"), ceremonie prin care fratele supravieţuitor se poate dispensa de a se însura cu cumnata sa văduvă. Mişna enumera, tot aici, căsătoriile autorizate şi interzise în ce-i priveşte pe preoţi, minori şi neevrei şi tratează despre cazurile de viol şi de seducere. Ultimele două capitole sunt consacrate legilor care se aplică femeii remăritate, după anunţarea eronată a morţii soţului său. Chestiunea este reluată în cele două Talmuduri şi în Tosefta.

Tema acestui tratat este considerată drept cea mai dificilă din Talmud. Dintr-o halaha conţinută în tratat, reiese că rabinii erau foarte înţelegători, în privinţa femeii aguna, autorizând-o să se recăsătorească, chiar dacă vestea morţii soţului se bazează pe o simplă mărturie sau pe un zvon. Acest tratat mai face observaţii şi despre convertire, precum şi despre circumcizie şi despre baia rituală pe care aceasta le implică.

IGDAL

"Preamărit fie"

Începutul şi titlul unui cântec liturgic popular, al cărui autor presupus este Daniel ben Iehuda din Roma (cca. 1300). Versiune metrică a celor 13 articole de crez ale lui Maimonide, cântecul figurează în două rânduri în cărţile de rugăciune aşchenaze: el se cântă, prima dată, înainte de Adon olam, la începutul slujbei de dimineaţă, iar a doua oară, la sfârşitul slujbei de seară, în zilele de sărbătoare şi de Şabat. Hasidimii, spre deosebire de toate celelalte rituri evreieşti, nu au inclus Igdal în slujba sinagogală. Versiunea aşchenază este compusă din 13 versuri pe o rimă unică, fiecare vers reluând

unul dintre articolele crezului lui Maimonide. Versiunea sefardă şi orientală cuprinde două versuri suplimentare, dintre care ultimul este o repetare parţială a versului al treisprezecelea.

ILIE

Ebr.: Eliahu (sec. al IX-lea î.e.n.)

Profet care a trăit în vremea regelui Ahab şi a fiului său, Ohozia. Viaţa lui este relatată în 1 Regi 17 - 19, 21 şi 2 Regi 1-2.

Ilie a militat pentru purificarea credinţei în Dumnezeul unic şi împotriva ipocriziei religioase şi a cultului lui Baal, care se răspândise printre israeliţi sub influenţa Isabelei, nevasta lui Ahab, venită din Sidon. Momentul culminant al confruntării cu idolatria are loc pe Muntele Carmel unde se adunaseră profeţii lui Baal (1 Regi 18, 16 et infra), Ilie se adresează aici poporului în termeni foarte plastici, zicându-le: "Până când vreţi să şchiopătaţi de amândouă picioarele? Dacă Domnul este Dumnezeu, atunci mergeţi după El; iar dacă este Baal, atunci mergeţi după Baal!" În întrecerea care a urmat, proorocii lui Baal nu au reuşit să aducă foc din cer spre a arde jertfa ce fusese pregătită pe altar. În schimb, la rugăciunea lui Ilie, s-a coborât un foc din cer şi a mistuit jertfa. Poporul a recunoscut atunci şi a zis: "Domnul este adevăratul Dumnezeu!" Proorocii lui Baal au fost prinşi şi ucişi lângă râul Chişon.

Ilie intra mereu în conflict cu Ahab din motive de morală şi, în special, pentru că regele urzise moartea lui Nabot, ca să pună stăpânire pe via lui. Auzind sumbra profeţie a lui Ilie după consumarea crimei, Ahab îşi sfâşie hainele de pe el şi se îmbracă în pânză de sac (1 Regi 21).

Între timp, profetul, care încerca să submineze domnia lui Ahab, era deseori silit să fugă şi să rătăcească din loc în loc. Biblia spune că ar fi săvârşit mai multe minuni în peregrinările sale.

Un episod decisiv din viaţa lui Ilie a fost acela când cuvântul Domnului i s-a dezvăluit în peştera de pe Muntele Horeb, identificat de tradiţie cu Sinaiul. Domnul i-a poruncit acolo trei lucruri: să-l ungă pe Hazael ca împărat al Aramului, să-l ungă pe Iehu ca rege al lui Israel şi să-l ungă pe Elisei, fiul lui Şafat, ca să-i urmeze ca profet (1 Regi 19).

Când lui Ilie i s-a apropiat ceasul morţii, Elisei, pe care profetul îl unsese deja ca succesor, nu a vrut să se despartă de el. Au mers amândoi până la Ierihon şi acolo Elisei i-a cerut, ca o ultimă favoare, să primească "o îndoită măsură din duhul tău". Ilie s-a învoit cu o condiţie: "Dacă mă vei vedea când voi fi răpit de la tine, aşa ţi se va întâmpla; dacă nu, nu ţi se va întâmpla aşa." Atunci un car de foc cu cai de foc i-a despărţit unul de altul şi Ilie s-a ridicat la cer într-un vârtej de vânt (2 Regi 2).

În literatura rabinică, atât în Halaha cât şi în Hagada, Ilie ocupă un loc important. El este cel care, în final, va da soluţia la o serie de întrebări rămase fără răspuns. În Talmud, multe asemenea întrebări nerezolvate se încheie prin cuvântul tecu, care înseamnă, în aramaică, "(aceasta) va rămâne". Cuvântul este însă interpretat şi ca un acronim al propoziţiei "(Ilie) Tişbitul va rezolva întrebările", pornind de la credinţa că, într-un viitor eshatologic, Ilie va aduce pacea în lume şi împăcarea între părinţi şi copii (Mal. 3, 24).

Deoarece Ilie nu a murit, ci a fost luat la cer, multe legende vorbesc de apariţiile lui ulterioare pe pământ, cel mai adesea aducând o salvare miraculoasă pentru evreii şi comunităţile evreieşti aflate în

pericol. În epoca talmudică, se spunea că Ilie stă la sfat cu înţelepţii şi-i învaţă şi că astfel s-ar fi născut cărţile care-i poartă numele: Midraş Eliahu Raba (“Marele Midraş al lui Ilie”) şi Midraş Eliahu Zuta (“Micul Midraş al lui Ilie”).

Cum profetul sare în ajutorul celor aflaţi la nevoie, de multe ori când este pomenit numele lui se adaugă “Fie să ne amintim de el la bine!”, în sensul că Ilie va fi vestitorul binelui în vremea care va să vină. De aceea, în binecuvântările de după mese, se spune: “(Dumnezeu) Cel Milostiv ni-l va trimite pe profetul Ilie, fie să ne amintim de el la bine, şi el ne va aduce veşti bune, ajutor şi mângâiere.” Tradiţia populară spune că Ilie li s-a arătat marilor învăţaţi ai Torei de-a lungul generaţiilor, precum şi multor drepţi necunoscuţi. El apare de asemenea la sinagogă când lipseşte un al zecelea om pentru minian (cvorumul de rugăciune).

Ilie este cunoscut mai ales ca vestitor al Izbăvirii, aşa cum atestă profeţia lui Maleahi (3, 23): “Iată că Eu vă voi trimite pe proorocul Ilie, înainte de a veni ziua Domnului, ziua aceea mare şi înfricoşată.” Dorul de Izbăvire apare şi în binecuvântările care însoţesc lectura din Profeţi la sinagogă de Şabat şi de sărbători: “Să ne bucurăm, Doamne, Dumnezeul nostru, cu profetul Ilie, slujitorul Tău.” Oamenii se gândesc la Ilie chiar şi la modul cel mai concret, de exemplu, la sederul de Pesah, când pun pe masă un pahar de vin în plus, al cincilea, care se numeşte chiar kos şel Eliahu (“paharul lui Ilie”). Obiceiul s-a născut dintr-o controversă cu privire la numărul paharelor de vin care trebuie băute de seder — patru sau cinci — dilemă care, ca şi toate celelalte, se va rezolva când va veni Ilie. În speranţa că el se va ivi şi va aduce Izbăvirea chiar în seara de Pesah, există obiceiul de a lăsa uşa deschisă de seder, pentru ca profetul să poată intra. Aşteptarea lui Ilie se regăseşte în imnurile de Şabat (zmirot), în cântecele populare şi în piyutim (poeme religioase). Multe dintre acestea se cântă după Şabat şi la diverse festivităţi sau sărbători, când creşte în oameni nădejdea izbăvirii şi a unui viitor mai bun.

IM IRŢE HA-ŞEM

“Dacă vrea Dumnezeu”

Formulă populară ebraică, exprimând speranţa sau făgăduiala că un lucru va avea loc aşa cum a fost plănuit sau prevăzut. Ca formulă pioasă, apare pentru prima dată în Ţavaat Rabi Eliezer ha-Gadol, scriere etică atribuită lui R. Eliezer din Worms (1050), care conţine îndemnul: “De câte ori spui o propoziţie, adaugă condiţia «dacă vrea Dumnezeu».” în scris, evreii practicanţi folosesc o prescurtare ebraică a expresiei.

IMITAREA LUI DUMNEZEU, vezi DUMNEZEU, IMITAREA LUI.

INAUGURAREA CASEI, vezi SFINŢIRE.

INCEST

Relaţie sexuală între “rude apropiate” (Lev. 18, 6), persoane prea strâns legate pe plan familial pentru a se putea căsători conform legii. Potrivit enumerării din Lev. 18, fac parte din această categorie: părinţii, soacra, sora, nepoata, sora vitregă, mătuşa, nora, nevasta fratelui, fiica din altă căsătorie a nevestei şi fiica acesteia, sora nevestei atâta timp cât aceasta din urmă este în viaţă. Această listă este exhaustivă.

Maimonide arată că femeile din propria familie cu care bărbatul nu are voie să se căsătorească locuiesc de obicei sub acelaşi acoperiş cu el, deci i-ar fi lesne să profite de ele. “Dacă ni s-ar permite să ne căsătorim cu una din ele şi dacă ni s-ar interzice numai să întreţinem cu ele raporturi sexuale în afara căsătoriei, cei mai mulţi bărbaţi ar abuza de femeile acestea. Dar, dat fiind că ni se interzice categoric căsătoria cu o rudă apropiată [...], este de crezut că bărbaţii nu vor căuta să lege asemenea relaţii cu ele şi nici măcar nu se vor gândi la asta” (More nebuhim III, 49).

Există diferite pedepse pentru cei ce se fac vinovaţi de incest: pot fi lapidaţi sau arşi de vii ori, în alte cazuri, pot fi condamnaţi la karet (formă de pedeapsă divină) sau la flagelare.

Incestul este considerat păcat capital dacă au loc raporturi sexuale (Şab, 13a), chiar dacă nu există penetraţie efectivă (Maimonide, M.T., Isure bia 1, 10). Mai mult, înţelepţii au interzis, între rude, orice apropiere corporală care produce o plăcere fizică (idem 21, 1). A îmbrăţişa o rudă apropiată, de exemplu, o soră sau o mătuşă, este aşadar interzis. Totuşi, mama poate să-şi îmbrăţişeze fiul ori tatăl, fiica, atâta vreme cât copiii sunt minori (idem 21, 6-7). Nu numai bărbaţii sunt opriţi de la comiterea incestului, ci şi femeile (Iev.84b, T.I. Sanh, 7, 9, 25a).

Incestul este descris ca o “nelegiuire” (Lev. 20, 14), o “ticăloşie” (idem 20, 12), o “mişelie” (idem 20, 17) şi o “necurăţie” (idem 20, 21). Laolaltă cu omorul şi idolatria, este unul din păcatele capitale, pe care omul nu trebuie să le comită chiar dacă ar trebui să plătească cu viaţa. Interdicţia incestului nu trebuie încălcată nici chiar pentru a salva viaţa unei persoane (Tos. Şah. 15, 17) şi nici o raţiune medicală nu poate justifica incestul (Pes. 25a).

INCINERAREA

Distrugerea cadavrelor prin ardere. Incinerarea este total străină tradiţiei evreieşti şi este interzisă de legea iudaică. Dat fiind că rămăşiţele unei fiinţe omeneşti au adăpostit cândva un suflet, ele merită să fie tratate cu respect. Arderea trupului este dimpotrivă considerată drept o lipsă de respect şi o necinstire. În vremurile biblice, israeliţii au practicat uneori incinerarea (1 Sam. 31, 12), dar obiceiul era asociat sacrificiilor omeneşti şi utilizat mai ales ca pedeapsă pentru cei care săvârşeau păcate deosebit de grave (Gen. 38, 24; Lev. 20, 14; 21, 9). Incinerarea regilor păgâni, pomenită deopotrivă în Biblie (Am. 2, 1) şi în Mişna (A.Z. 1, 3), era totodată asociată cu idolatria. Pentru evrei, înhumarea era o poruncă pozitivă, bazată pe cuvintele Genezei (3, 19): “Căci ţărână eşti şi în ţărână te vei întoarce.” Tot în sprijinul înhumării, Talmudul (Sanh, 46b) citează un verset biblic care demonstrează că a lăsa la vedere un cadavru, fie şi al unui criminal executat, era o mare nelegiuire: “Trupul lui mort să nu stea noaptea pe lemn, ci să-l îngropi în aceeaşi zi” (Deut. 21, 23). De aici, legile menţionate de Maimonide, precum şi de Şulhan aruh (I.D. 362, 1).

Autorităţile halahice au interzis dintotdeauna incinerarea, decretând chiar că, în cazul când o persoană specifică în testament că doreşte să fie incinerată, această dorinţă nu trebuie luată în considerare. Solomon Adret, unul din principalii rabini ai Spaniei medievale, indică într-un responsum că este permis să se toarne piatră de var peste un cadavru pentru a-i grăbi descompunerea, însă această practică nu este socotită ca incinerare. După majoritatea autorităţilor ortodoxe, cenuşa unei persoane incinerate nu poate fi îngropată într-un cimitir evreiesc. Cu toate acestea, s-au înregistrat şi atitudini mai indulgente. Doi mari rabini britanici, Nathan Marcus Adler şi Hermann Adler, au îngăduit astfel de înhumări. La fel, şi marele rabin francez Zadoc Kahn. Eminentul erudit ortodox german, David Hoffmann, a stabilit că îngroparea cenuşii unei persoane incinerate nu era nici obligatorie, dar

nici interzisă (Melamed le-hoil, I.D. 113). Societăţile de înmormântare (hevra kadişa) ortodoxe au adoptat, la rândul lor, poziţii diferite: Sinagoga unificată din Londra este de acord să efectueze înmormântarea cu condiţia ca resturile persoanei incinerate să fie aşezate într-un sicriu. Legea evreiască nu permite însă rabinilor să oficieze slujba funebră pentru o persoană care urmează să fie incinerată. De asemenea, un evreu practicant nu poate însoţi un cortegiu funerar la crematoriu. Familia unei persoane incinerate conform propriei sale dorinţe nu are dreptul să ţină doliu după legile specifice. Totuşi, Rabi Elia Behor Hazan din Alexandria arată într-un responsum (Taalumot lev, vol. 4, nr. 33) că rudele apropiate care s-au opus incinerării şi regretă această procedură pot respecta obiceiurile de doliu, inclusiv recitarea Kadişului, acestea fiind considerate o cinste pentru îndoliaţi mai mult decât pentru defuncţi.

În ceea ce priveşte incinerarea, iudaismul conservator se situează, în general, pe aceleaşi poziţii ca ortodoxia. Reformaţii, în schimb, îngăduie rabinilor să oficieze slujba funebră la incinerare şi permit înhumarea cenuşii în cimitirele lor.

INSPIRAŢIE, vezi REVELAŢIE.

IOEL

Ebr.: “IHVH este Dumnezeu”

Cartea lui Ioel este a doua din secţiunea Profeţilor Mici a Bibliei. Nu există nici un fel de date biografice despre autorul ei. Se crede că a predicat mai ales în Iudeea, deoarece profeţiile lui se referă în special la Ierusalim şi la regatul lui Iuda, în timp ce regatul lui Israel nu este menţionat nici măcar o dată. Cartea cuprinde 73 de versete, grupate în patru capitole (trei, în Septuaginta şi Vulgata, care combină cele două capitole din mijloc într-unui singur). Capitolele 1 şi 2 descriu cu lux de amănunte o groaznică invazie de lăcuste, care pustiesc totul în calea lor. Calamitatea este interpretată ca un semn că vine Ziua Domnului şi izbăvirea e aproape. Profetul îi îndeamnă pe preoţi şi pe oamenii de rând să ceară ajutorul lui Dumnezeu prin pocăinţă, post şi rugăciune (1, 13-18). În cele două versete care urmează profetul înalţă o rugă pentru încetarea flagelului. Capitolele 3 şi 4 constituie un poem apocaliptic în care Dumnezeu făgăduieşte să pună capăt dezastrului şi să aducă mântuirea pentru cei ce se căiesc — evrei şi neamuri deopotrivă. Pe de altă parte, neamurile care s-au purtat rău cu Israel vor fi pedepsite, la fel şi evreii care nu se căiesc de păcatele lor.

După unele surse evreieşti, în special Seder Olam — Ioel ar fi trăit în vremea regelui Manase din Iuda şi ar fi fost contemporan cu profeţii Naum şi Habacuc. Această ipoteză este susţinută şi de puritatea limbii ebraice care apare la Ioel şi care nu se mai regăseşte în perioada celui de-al Doilea Templu. Cartea rămâne totuşi greu de datat cu precizie. Cercetătorii moderni au detectat unele referinţe în text care par să plaseze redactarea ei după reconstruirea Templului (515 î.e.n.), dar înainte de cucerirea Sidonului de către perşi (348 î.e.n.), de unde şi dubiile cu privire la paternitatea operei. Descrierea Ierusalimului ca loc al unicului sanctuar, referirile la Bătrâni şi la preoţi şi faptul că nici un rege nu este pomenit lasă de presupus că textul ar fi fost redactat în cursul epocii persane.

Cartea lui Ioel

1,1-2,17	Invazia lăcustelor, descriere, plângeri, apeluri la căinţă.

2,18-2,27 Profeţie despre izbăvire

3,1-4,15 Ziua Domnului, semne, judecata popoarelor

4,16-4,21 Izbăvirea lui Israel.

IOHANAN BAR NAPAHA

(185-279)

Amora din Palestina şi maestru al compilării Talmudului din Ierusalim, în care numele său este menţionat mult mai des decât al oricărui alt amora, în aşa măsură încât Maimonide i-a atribuit redactarea Talmudului. Născut la Seforis, R. Iohanan a studiat sub îndrumarea lui Hanina ben Hama, a lui Hoşaia Raba şi a altor învăţători din generaţia care a realizat tranziţia de la tanaimi la amoraimi. Colegul său cel mai vestit a fost cumnatul său, Şimon ben Lakiş. Academia pe care Iohanan a înfiinţat-o la Tiberiada a fost frecventată de numeroşi discipoli dotaţi, printre care Abahu, Hiya ben Aba, Iose ben Hanina şi Eleazar ben Pedat (care-l cita adesea pe învăţătorul său). Mulţi dintre aceşti discipoli veneau din Babilonia, aducând cu ei lecţiile învăţate de la Rav şi Mar Samuel, singurii eruditi nepalestinieni pe care Iohanan îi citează. Bun cunoscător al surselor tanaitice, Iohanan bar Napaha era în stare să-i identifice pe autorii unor aforisme anonime din Mişna, merit important, căci, după părerea lui, orice text citat trebuie atribuit autorului său. El a formulat regulile halahice, menite să servească la rezolvarea oricărui conflict de opinii în interiorul Mişnei. Astfel, cu trei excepţii, Halaha trebuia să fie totdeauna în acord cu punctul de vedere al lui Raban Şimon ben Gamaliel (Sanh, 31a). El a stabilit, de asemenea, că opinia lui R. Iuda trebuia să precumpănească asupra celei a lui R. Meir, dar că R. Iose, prevala asupra lui R. Iuda (Er. 46b) şi că, în orice caz, Halaha trebuia să fie în acord cu o mişna anonimă (Şab, 46a). De asemenea, Iohanan bar Napaha se află la originea multor tradiţii cu privire la distrugerea celui de al Doilea Templu, în special incidentul dintre Kamza şi Bar Kamza, care a dus la această distrugere; el a descris şi căderea Betarului (Ghit, 55b-57a) şi a transmis informaţii preţioase despre obiceiurile diferitelor familii din Ierusalim (Ghit 38b; Şab 63b). După el, era mesianică va veni pentru o generaţie care va fi “pe deplin dreaptă sau total nelegiuită”.

R. Iohanan face aluzie adesea la bucuriile şi necazurile vieţii de familie, observând că “cel căruia-i moare nevasta este tot atât de îndurerat ca şi cum Templul a fost distrus în acea zi” (Sanh, 28a). Deşi a avut norocul să aibă mai multe fiice, se pare că a pierdut zece fii în timpul vieţii lui. Din aversiune faţă de opresorii romani, el a avertizat autorităţile evreieşti să nu primească sarcina de a percepe impozitul. Întrucât datoria unui erudit este să servească de exemplu pentru ceilalţi, el socotea că învăţatul care se înfăţişează în lume cu hainele murdare se face vinovat de un grav delict (Şab, 114a). Iohanan afirma că omenia şi modestia trebuiau să fie semnele distinctive ale evreului căci, “ori de câte ori se vorbeşte de puterea divină în Biblie, se pomeneşte şi de smerenia Domului” (Meg. 31a).

Din aforismele lui Iohanan bar Napaha

Cât timp e viaţă, este şi speranţă.

Milostenia nu mântuie de moarte (Prov. 11,4) decât atunci când cel care dă şi cel care primeşte nu se cunosc unul pe altul.

Cine merge măcar patru coţi pe pământul lui Israel îşi dobândeşte un loc în lumea viitoare.

Există trei coroane: a preoţiei, a monarhiei şi a Torei. Aaron s-a încununat cu prima, David cu a doua, a treia poate fi a oricui se dovedeşte demn de ea.

Sfântul Sfinţilor a oferit Tora, pe rând, tuturor neamurilor, dar numai Israel a acceptat-o.

A-i zâmbi vecinului tău este mai important decât să-l inviţi la un pahar de vin.

Când îngerii se pregăteau să cânte un imn despre Marea Roşie, Atotputernicul i-a mustrat: "Copiii mei [egiptenii) au murit înecaţi şi voi vreţi să cântaţi!"

Fiecare cuvânt rostit de Dumnezeu în timpul Revelaţiei din Sinai a fost tradus în cele 70 de limbi ale neamului omenesc.

Cât a existat Templul, altarul era locul de ispăşire pentru Israel; acum o masă oarecare ţine loc de altar.

În vremea viitoare, Dumnezeu va face din Ierusalim metropola lumii.

IOHANAN BEN ZAKAI (sec. I)

Tana, înţelept şi lider al fariseilor la sfârşitul perioadei celui de-al Doilea Templu şi în anii de după distrugerea acestuia. Deşi personalitatea şi operele lui Iohanan ben Zakai au devenit legendare, nu se ştie nimic despre familia sa ori despre originile sale. Se spune că ar fi trăit 120 de ani (ca Moise şi Hilel înaintea lui şi R. Akiva după el), împărţiţi în trei perioade: "A muncit 40 de ani, a studiat 40 de ani şi a predat 40 de ani" (Sifre Deut. 357; R.H. 31b; Sanh, 41a). Tradiţia orală afirmă că a fost elev atât al lui Hilel cât şi al lui Şamai (Avot 2, 8); alte surse nu-l menţionează decât pe Hilel, dar realitatea istorică este greu de stabilit în această privinţă. O baraita spune că Iohanan a fost ultimul dintre discipolii lui Hilel.

Nu se ştie când a ajuns la Ierusalim, dar Mişna (Şab, 16, 7; 22, 3) menţionează două decizii pe care le-ar fi emis la Arav, în Galileea de Jos, unde ar fi petrecut 18 ani, după amora Ula. Acelaşi amora spune că Iohanan s-ar fi plâns de dezinteresul galileenilor faţa de Tora, căci nu l-au consultat decât de două ori în cursul acestei perioade (T.I. Şab 16, 7; 15d). Data revenirii sale la Ierusalim se poate deduce dintr-o baraita care povesteşte că, 40 de ani înainte de distrugerea Templului, când uşile hehalului se închideau pe timpul nopţii, ele au fost găsite deschise într-o dimineaţă; atunci, Iohanan ar fi spus: "Hehal, de ce ne tulburi? Ştim că oricum vei fi distrus în cele din urmă, aşa cum s-a spus: "Deschide-ţi uşile... [Zah. 11, 1]" (T.I. Ioma 63; 43c; T.B. Ioma 39b şi Iosefus, Războiul evreilor 6, 293).

Nu se cunosc deciziile luate de Iohanan ben Zakai înainte de distrugerea Templului, dar Mişna (Sota 9,9) spune că el a abolit procedura de a obliga femeile bănuite de adulter să bea ape amare. Tosefta (Sota 14,1-2) îl pomeneşte şi ea în legătură cu această poruncă: "R. Iohanan ben Zakai a spus: De când s-au înmulţit omorurile, s-a pus capăt obiceiului de a frânge gâtul unei viţele [Deut. 21,1], căci acest rit se aplică doar în caz de îndoială, or, acum se omoară în văzul lumii. De când s-au înmulţit adulterele, s-a pus capăt apelor amare, căci încercarea se aplică doar în caz de îndoială, în vreme ce acum toţi păcătuiesc pe faţă." Tradiţia îi acordă titlul onorific de raban ("învăţătorul nostru"), care este superior celui de rabi ("învăţătorul meu") şi care era rezervat, de obicei, pentru nasi.

Confruntările lui Iohanan ben Zakai cu preoţii şi saduceii, grupări aproape identice, dau o idee despre autoritatea deosebită de care se bucura în calitate de lider al partidei fariseilor. Aceste controverse se refereau în special la slujbele de la Templu şi la legile purităţii şi impurităţii rituale, dar şi la unele probleme de drept penal şi civil. Iohanan a încercat să restrângă privilegiile şi puterile judecătoreşti ale preoţilor, refuzând să-i scutească de plata impozitului anual pentru Templu (Şek, 1, 4).

Templul şi Muntele Templului erau în centrul vieţii religioase şi comunitare. Iohanan se socotea dator să supravegheze slujbele de la Templu şi să vegheze ca ele să fie oficiate în conformitate cu tradiţia fariseică. Aşezat în umbra Templului, el explica toată ziua legea, în faţa mulţimilor de pelerini care veneau cu miile, îndeosebi la Pesah (Pes. 26a).

Când a izbucnit revolta contra romanilor (66 e.n.), Iohanan nu s-a amestecat în evenimentele politice. La fel ca mulţi alţii, el s-a opus revoltei şi nu credea că ea poate fi încununată de succes. Întrucât situaţia din Ierusalimul asediat se înrăutăţea, Iohanan a hotărât să fugă din cetate, simulând boala şi moartea şi punându-i pe elevii săi, Eliezer ben Hirkanos şi Iosua ben Hanania, să-l scoată din oraş într-un sicriu. O dată afară din cetate, Iohanan fu dus în tabăra romană şi, potrivit Talmudului, a fost primit de Vespasian comandantul asediului, pe care l-a salutat ca pe un împărat. Mustrat de Vespasian că-i acordase un titlu care nu-i aparţinea, Iohanan a citat profeţia Bibliei, după care Ierusalimul şi Templul urmau să cadă doar în urma intervenţiei unui rege. În timp ce discutau astfel, un sol de la Roma aduse vestea că împăratul Nero murise şi că Vespasian fusese ales ca succesor. Înainte de a se întoarce la Roma, Vespasian îi permise lui Iohanan să-i ceară ceva. Acesta spuse: "Dă-mi Iavne cu înţelepţii săi" (Ghit, 56a,-b), Cu toate că oamenii de ştiinţă au pus la îndoială veridicitatea povestirii, ea s-a integrat totuşi tradiţiei evreieşti.

Când Templul şi Ierusalimul au fost distruse, Iohanan, care vedea focul de la distanţă, "şi-a sfâşiat hainele, şi-a scos tfilin, a şezut jos şi a plâns; la fel au făcut şi elevii săi". Dar când elevul lui, Iosua ben Hanania, se tânguia de această distrugere, prin care poporul evreu era lipsit de posibilitatea de a-şi mai ispăşi păcatele, Iohanan l-a îmbărbătat, citând cuvintele lui Osea (6, 6): "Căci Eu vreau pietate şi nu jertfe." El socotea că acel dezastru naţional şi religios era o pedeapsă pentru poporul care nu respectase Legea lui Dumnezeu.

Cerând să i se acorde Iavne (care era centrul de studiu încă înainte de căderea Ierusalimului), Iohanan obţinea un mijloc de a compensa pierderile pricinuite de război, anume un nou sediu pentru Sanhedrin şi o cale de a menţine supremaţia acestuia. El a reuşit să transfere asupra Sanhedrinului câteva din funcţiile importante ale Templului, în special sfinţirea lunii noi şi stabilirea anilor bisecţi, de care depindea fixarea datei sărbătorilor. Iohanan, care a locuit la Beror Hail (Sanh, 32b), în apropiere, a condus personal tribunalul din Iavne, aşa cum o făcuse şi la Ierusalim. I se atribuie, de altfel, formularea multor precepte fundamentale (R.H. 31b). La Iavne, i s-au alăturat confraţi eminenţi care lucraseră în vremea Templului, şi împreună, au clarificat multe controverse halahice.

Pentru Iohanan, studierea Torei era primordială. Respectând regulile hermeneuticii lui Hilel, pentru a reglementa punctele cele mai delicate ale Legii, el a încercat să descopere şi principiile etice care stăteau la baza unor porunci aparent neutre din codurile biblice.

Se pare că Iohanan ben Zakai a fost primul înţelept care a păşit pe calea misticii şi că exemplul său a fost urmat de alţii, potrivit lanţului tradiţiei descris de Iose ben Iuda în ultima parte a secolului al II-lea. (Tos. Hag. 2,2). Povestirile despre preocupările sale mistice se disting prin nivelul lor elevat şi o

fervoare intensă, fără a dezvălui totuşi esenţa doctrinei ezoterice respective. Aceste relatări sunt legate de două spuse ale lui Iohanan, una descriind sosirea în gheena (Suc, 32b), cealaltă — dimensiunile universului (Hag. 13a; Fes, 94a-b). Acestea s-ar fi răspândit pornind de la nişte baraitot, care, după amora Raba ben Merion, proveneau "din şcoala lui Iohanan ben Zakai" (Er. 19a şi Raşi ad loc), Majoritatea învăţăturilor sale au fost transformate şi ordonate de-a lungul vremurilor, puţine dintre ele fiind puse în ordine de însuşi autorul lor. Se pare că unele elemente s-au păstrat în tratatul Sota, mai ales în capitolele 8 şi 9, unde se află o serie de referiri la tanaimii de la sfârşitul perioadei celui de-al Doilea Templu.

Nu se cunoaşte cu exactitate nici data morţii sale. Se pare însă că n-a trăit mai mult de zece ani după distrugerea Templului. "Când a murit Iohanan ben Zakai, s-a stins lumina înţelepciunii", spune Mişna (Sota 9, 15). Se povesteşte (Ber. 28b) ca, în ceasul morţii, le-ar fi spus discipolilor: "Luaţi toate bucatele, ca să nu se spurce, şi pregătiţi tronul lui Ezechia, regele Iudeii, care trebuie să vină să mă conducă pe lumea cealaltă."

IOMA

"Ziua" (aram.), subînţeles: "Ziua Marii Iertări"

Al cincilea tratat din ordinul Moed al Mişnei. Cele opt capitole ale sale sunt consacrate celebrării de către marele preot a slujbei de Iom Kipur la Templu (vezi Lev. 16, 1-34; 23, 26-32; Num. 29, 7-11). Tratatul nu se mărgineşte să enunţe legile, ci povesteşte, pe un ton dramatic şi cu lux de amănunte, slujba pe care o efectua marele preot, culminând cu un ritual impunător în Sfânta Sfintelor. Ultimul capitol enumera legile de Iom Kipur, care cuprind un post de peste 24 de ore, interdicţia de a se spăla, de a purta încălţăminte din piele şi de a avea relaţii sexuale. Termenul Ioma este abrevierea lui Ioma raba ("Ziua cea Mare"), care desemna Ziua Marii Iertări. Subiectul este reluat în ambele Talmuduri şi în Tosefta.

IOM HA-AŢMAUT

"Ziua Independenţei"

Ziua naţională a Statului Israel, marcând aniversarea dobândirii independenţei la data de 5 Iyar 5708 (1948). Această zi a fost declarată sărbătoare religioasă de către marele rabinat al Israelului, care a instituit pentru acest prilej o slujbă specială, seara şi dimineaţa; această slujbă a fost introdusă în multe ediţii ale cărţilor de rugăciune, atât în Israel cât şi în diaspora. Ea cuprinde un Halel şi o lectură din Profeţi (Isa. 10, 32; 11, 12), dar fără binecuvântările obişnuite. Rabinatul a suspendat orice sărbătoare care ar cădea în această zi, ca şi restricţiile legate de doliul din perioada Omerului de asemenea, nu se citeşte Tahnun, Printr-un decret al Knessetului, dacă Ziua Independenţei cade într-o vineri sau o sâmbătă, ea se celebrează în joia precedentă, spre a se evita profanarea Şabatului. Susţinuţi de rabinul Şlomo Goren şi de mişcarea kibuţurilor religioase, mulţi credincioşi au contestat hotărârile rabinatului. Ei recită rugăciunile de însoţire şi binecuvântarea Şeehianu, Ultra-ortodocşii au reacţionat în chipuri diferite: dacă mişcarea Agudat Israel acceptă de facto caracterul laic al zilei ca sărbătoare naţională, abţinându-se însă cu grijă să-i dea vreo conotaţie religioasă, grupul antisionist Neture Karta a proclamat-o zi de doliu şi de lamentaţie.

Punctul de vedere halahic, care s-a impus în ceea ce priveşte prescripţiile liturgice de Ziua Independenţei, este exprimat într-un responsum al eminentului halahist, R. Meşulam Roth: "Nu este

nici o umbră de îndoială că este o datorie religioasă de a celebra această zi, care comemorează miracolul dezrobirii şi eliberării noastre [...] Toate autorităţile sunt de acord că, în cazul unei minuni care priveşte ansamblul poporului evreu — ceea ce acest eveniment constituie cu siguranţă — trebuie recitat Halel întreg, împreună cu binecuvântarea sa şi cu pomenirea defuncţilor, interzicerea postului fiind indicată. Totuşi, în ceea ce priveşte recitarea binecuvântării Halelului nu pot să hotărăsc eu pentru generaţiile viitoare, căci aceasta ar fi prima inovaţie după 2000 de ani. De aceea, am nevoie de asentimentul prealabil al autorităţilor rabinice. De asemenea, binecuvântarea Şeehianu se justifică din punct de vedere halahic, dar nu poate fi impusă. Cine doreşte poate s-o recite [...] Cel pentru care aniversarea Statului reprezintă un prilej de veselie şi de bucurie autentică nu doar că poate, dar chiar trebuie să rostească binecuvântarea" (Kol Mevaser nr. 21, p. 68).

În Israel, ziua precedentă (4 Iyar) este celebrată ca o zi de comemorare (Iom ha-Zikaron) a soldaţilor israelieni căzuţi în luptă. Se recită rugăciunile de Izkor ("amintire"), inclusiv Kadişul, iar familiile merg la cimitirele militare. Acasă, se aprind lumânări şi, în multe comunităţi, se citeşte şi Psalmul 19, "Despre moartea fiului".

IOM IERUŞALAIM, vezi IERUSALIM, ZIUA -ULUI.

IOM KIPUR

"Ziua Iertării"

Această zi, cea mai sfântă şi mai solemnă din calendarul religios evreiesc, numită şi Marea Iertare, se celebrează la 10 Tişri, punctul culminant al celor zece zile de penitenţă care încep la Roş Haşana. Se ţine un post strict, care durează 25 de ore, de la apusul soarelui, în ajunul sărbătorii, până a doua zi la căderea nopţii. La fel ca majoritatea marilor sărbători, Marea Iertare se întemeiază pe Pentateuh, unde este numită Iom (ha-) Kipurim ("Ziua Iertărilor") şi Şabat Şabaton ("Şabatul Şabaturilor" sau "Şabatul de repaus solemn"; Lev. 23, 27-32; 25, 9). Aşchenazii o numesc în general Iom Kipur, iar sefarzii, Kipur. I se mai spune şi Iom ha-Din ("Ziua Judecăţii"; R.H. 12), Este singurul dintre toate posturile evreieşti care nu se amână atunci când cade într-o zi de Şabat.

Importanţa acestei zile şi ritualul său derivă din poruncile biblice de a "face penitenţă" şi "a se smeri" (Lev. 16, 29-31; 23, 27-32; Num. 29, 7). Smerenia a fost interpretată de către înţelepţi ca abţinerea de la mâncare şi băutură. Penitenţa presupune trei acte care, împreună, au rolul de a uşura omul de povara păcatelor; acestea sunt: recunoaşterea nelegiuirilor; exprimarea remuşcărilor printr-un proces de spovedanie şi ispăşirea în faţa lui Dumnezeu, spre a obţine iertarea. Postul, rugăciunile de căinţă (slihot), lecturile din Biblie, formulele de spovedanie (vidui) şi toate părţile ritualului acestei zile pun accentul pe aceeaşi tema. Toate legile fundamentale cu privire la această zi sunt expus în tratatul Ioma din Mişna.

Orice bărbat de peste 13 ani şi orice femeie de peste 12 ani au obligaţia să postească. Bolnavii pot lua medicamente si mici cantităţi de hrană si de băutură; după sfatul medicului sau al rabinului, uneori li se interzice cu totul să postească. Interdicţiile obişnuite de Şabat sunt valabile şi la Iom Kipur, asociate cu cele cinci reguli de penitenţă: abţinerea de la hrană şi băutură, abţinerea de la relaţii sexuale, interdicţia de a purta încălţăminte din piele, de a-şi unge trupul cu loţiuni şi de a-şi spăla vreo parte a trupului, cu excepţia ochilor şi degetelor. Rabinii insistă asupra faptului că Iom Kipur permite omului să-şi ispăşească păcatele faţă de Dumnezeu, dar nu şi pe cele săvârşite faţă de

aproapele; dacă nu ceri iertare cui i-ai greşit, penitenţa nu are nici un efect; de asemenea, nu trebuie să încalci deliberat poruncile, în ideea că păcatele îţi vor fi iertate în această zi (Ioma 8, 9). În seara de Iom Kipur, evreii pioşi încearcă să se împace cu orice persoană căreia i-au putut greşi în cursul anului, pentru a putea lua parte la ritual cu conştiinţa împăcată şi cu siguranţa de a fi înscrişi în Cartea Vieţii. Pe vremuri, se practica la sinagogă o biciuire (malkuiot) simbolică, spre a induce un sentiment de pocăinţă; acest obicei a căzut însă în desuetudine. În ajun de Kipur, în comunităţile orientale, la sefarzi şi la unii aşchenazi ortodocşi, se practică încă ritualul kaparot, care reprezintă transferul simbolic al păcatelor asupra unui animal; acesta este apoi sacrificat şi fie mâncat înainte de începutul postului, fie vândut, banii fiind folosiţi la opere de binefacere. Actualmente, mulţi evrei înlocuiesc animalul cu o sumă de bani şi comunităţile tradiţionale au mai multe cutii speciale în care se pot depune aceste ofrande la slujbele din dimineaţa şi după amiaza dinainte de începutul Kipurului.

Diferite obiceiuri tradiţionale, la sinagogă şi acasă, accentuează mesajul special al zilei. În comunităţile ortodoxe, în seara de Kipur are loc o ceremonie prin care omul se eliberează de legămintele neîndeplinite în cursul anului (dacă nu s-a făcut această ceremonie de Roş Haşana). Rugăciunile de după amiază se recită mai devreme ca de obicei, Amida se prelungeşte prin două formule de spovedanie (Aşamnu şi Al het), Unii credincioşi fac o baie rituală în mikve, ca o purificare înainte de a începe postul. Acasă, se ia ultima masă (seuda mafseket); înainte de a aprinde lumânările de sărbătoare, se aprinde o “flacără a amintirii” (ner zikaron), care va arde toată ziua. Înainte de a pleca la sinagogă, credincioşii se încalţă cu încălţăminte care nu are piele. În timpul slujbelor, inclusiv cele de noapte, se poartă talitul (şalul de rugăciune). Întrucât albul este un simbol tradiţional de puritate şi de iertare, chivotul şi sulurile Legii sunt împodobite cu o perdea albă (parohet).

Pupitrul de lectură şi restul mobilierului sunt drapate şi ele în alb (ca la Roş Haşana). În comunităţile aşchenaze, rabinul, cantorul şi alţi oficianţi poartă kitel (un fel de cămaşă albă), practică pe care, în sinagogile ortodoxe, o urmează frecvent şi credincioşii. Sefarzii nu respectă acest obicei, deşi uneori se îmbracă şi ei în alb.

Cinci slujbe religioase marchează sărbătoarea de Kipur, începând cu Kol Nidre (astfel numit după primele sale cuvinte: “toate legămintele”), care are loc la scurt timp după începutul postului; urmează slujba de dimineaţă, specifică zilelor de sărbătoare, slujba suplimentară, slujba de după amiază şi neila (slujba de încheiere). În afară de prelungirea Amidei, fiecare slujbă are şi alte trăsături particulare, precum şi liturghia sa specifică, dar toate au în comun mărturisirea păcatelor (vidui), Spovedaniile, cea lungă şi cea scurtă, sunt formulate amândouă la persoana întâi plural, pentru a insista asupra răspunderii colective faţă de individ şi cea a individului faţă de comunitate. În unele liturghii, mai vechi sau mai moderne, se lasă loc şi mărturisirii greşelilor personale. În majoritatea slujbelor , se regăseşte şi litania penitenţială Avinu Malkenu; totuşi, când Iom Kipur cade de Şabat, doar aşchenazii o recită şi anume vineri dimineaţa şi la sfârşitul neilei.

Exceptând câteva congregaţii ale iudaismului reformat, în seara de Iom Kipur, se recită pretutindeni Kol Nidre (în aramaică la aşchenazi, în ebraică la sefarzi), care anulează legămintele făcute prea în pripă faţă de Dumnezeu Un obicei, păstrat actualmente la ultraortodocşi, constă în a petrece noaptea la sinagogă, recitând Cartea Psalmilor în întregime, precum şi alte texte. Sefarzii şi evreii reformaţi recită rugăciuni de comemorare toată noaptea.

În afară de slihot şi de alte imnuri de căinţă, slujba de dimineaţă include o lectură din Tora (Lev. 16), care prezintă ritualul Marii Iertări, aşa cum avea loc în vechime la Sanctuar, un maftir (Num. 29, 7-11)

cu privire la diferitele jertfe de sărbători şi o haftora (Isa. 57, 14 - 58, 14), care descrie tipul de post cu adevărat acceptabil pentru Dumnezeu. Aşchenazii (cu excepţia reformaţilor) recită apoi izkorul (rugăciune de comemorare), în timp ce comunităţile sefarde şi orientale repetă slujba de haşkava.

În comunităţile aşchenaze tradiţionale, înaintea slujbei suplimentare (musaf), cantorul sau lectorul recită o rugăciune specială intitulată Hineni heani mi-maas, Numeroase imnuri liturgice sunt incluse în repetarea de către lector a Amidei, îndeosebi pasajul solemn U-netane tokef pe tema Marii Iertări. În mai multe rânduri în timpul repetării Amidei, credincioşii ortodocşi (sau cel puţin lectorul) obişnuiesc să se prosterneze. Una din particularităţile slujbei suplimentare este descrierea avodei (slujba pe care o practica marele preot la Templu).

Martirologul Ele ezkera ("Aceste lucruri mi le amintesc") este intercalat între slihot şi spovedanii, spre sfârşitul musafului, Bazat pe un Midraş medieval cu acelaşi titlu, Ele ezkera relatează povestea celor zece martiri care au fost torturaţi pentru a fi sfidat interdicţia împăratului Hadrian cu privire la studierea Torei. Numeroasele incoerenţe şi anacronisme ale acestei povestiri dau impresia că ea reflectă mai curând masacrele şi martiriul comunităţilor evreieşti din Europa în timpul cruciadelor. În unele liturghii neortodoxe, acest martirolog a fost completat cu texte din literatura despre Şoa.

Slujba de după amiază cuprinde citirea unui pasaj din Pentateuh (Lev. 18), care tratează despre căsătoriile interzise şi despre delictele sexuale care ar pune în primejdie sfinţenia lui Israel, precum şi o haftora din Cartea lui Iona, care evocă pocăinţa locuitorilor din Ninive.

Înaintea slujbei de încheiere (neila), în sinagogile sefarde, se cântă imnul El nora alila. La apropierea amurgului, se recită neila şi imnuri ca Petah lanu şaar ("Deschide-ne poarta"), care amintesc că este ultimul prilej de căinţă. În majoritatea comunităţilor, uşile chivotului rămân deschise şi credincioşii stau în picioare cât durează slujba. Nu i se mai cere lui Dumnezeu să "înscrie" pe fiecare în Cartea Vieţii, ci să "pecetluiască" o soartă favorabilă; urările schimbate între credincioşi în acest moment exprimă şi ele aceeaşi dorinţă. Neila se încheie cu imnul Avinu Malkenu, Şema, care proclamă unicitatea lui Dumnezeu, o triplă recitare a Baruh Şem kevod malhuto şi, în sfârşit, şapte recitări ale crezului "Domnul este Dumnezeu" (1 Regi 18,39). Se sună din şofar (cornul de berbec) pentru a indica sfârşitul postului, iar credincioşii spun La-şana ha-baa bi-Ieruaşalaim ("La anul, la Ierusalim!"); în Israel, se spune "la Ierusalimul reconstruit". După unii, sunetul şofarului în acest moment marca, la origine, proclamarea anului şabatic (jubileu), la capătul celui de-al 49-lea Iom Kipur.

Există obiceiul ca, îndată după terminarea postului, să se înceapă construirea unei suca. În vremea celui de-al Doilea Templu, tinerii dormeau în vie; era anotimpul de a "face curte", când tinerele fete erau poftite să-şi aleagă un soţ. Urme ale acestui obicei s-au păstrat la evreii yemeniţi şi etiopieni. Iom Kipur a fost întotdeauna sărbătoarea cea mai respectată de evrei, inclusiv de cei care nu au nimic de-a face cu tradiţia în restul anului. La fel ca Pesahul, această sărbătoare şi-a păstrat influenţa asupra comunităţilor evreieşti dispersate: maranii spanioli şi portughezi au sfidat Inchiziţia, consemnând cu grijă data de Iom Kipur (Dia pura) şi postind în taină, practică pe care unii dintre descendenţii lor au menţinut-o până de curând. De asemenea, odinioară, mulţi evrei pioşi ţineau şi o zi de "iertare mică" în ajunul lunii noi (vezi Iom Kipur Katan).

În Israelul de azi, în ziua de Kipur, restaurantele, locurile de distracţie, magazinele, birourile, uzinele, chiar şi radioul şi televiziunea sunt închise timp de peste 24 de ore. De Iom Kipur 1973, armatele egiptene şi siriene au lansat un atac neaşteptat, premeditat, asupra poziţiilor israeliene, insuficient

înarmate din Peninsula Sinai şi de pe Platoul Golan. Conflictul care a urmat este, în general, cunoscut sub numele de “războiul de Kipur”.

Pentateuhul nu face nici o referire la practici de doliu pentru Iom Kipur. Dar Cartea Jubileelor afirmă că este singura zi a anului în care se acordă iertarea tuturor celor care se căiesc sincer (Jub, 5,17-18). Tot aici, se spune că ziua Kipurului ar fi fost instaurată când Iacob a fost înştiinţat de moartea lui Iosif şi a intrat în doliu pentru fiul său. De aceea, se cuvine ca oamenii să se arate întristaţi de Iom Kipur (Jub, 34, 17-18) şi se aduce ca jertfă de ispăşire un ied, în amintirea iedului pe care fraţii lui Iosif l-au sacrificat pentru a înmuia în sângele lui cămaşa lui Iosif. Această concepţie despre Kipur ca zi de tristeţe este specifică Jubileelor şi nu se mai întâlneşte decât la caraiţi.

Filon din Alexandria a fost primul autor cunoscut care s-a preocupat de sensul Kipurului, pe care-l socotea cea mai importantă dintre toate sărbătorile evreieşti, căci era deopotrivă un moment festiv şi un prilej de pocăinţă şi purificare. Filon observă, de asemenea, că adevărata bucurie nu stă în belşugul de mâncare şi de băutură, nici în ospeţe şi distracţii ori în muzică şi dansuri, care nu fac decât să aţâţe cele mai josnice dorinţe omeneşti. Iom Kipur se caracterizează prin abstinenţă şi evlavie, scopul sărbătorii fiind de a purifica sufletele oamenilor care trebuie să se concentreze asupra rugăciunii fără a fi tulburaţi de necesităţi trupeşti. Filon atestă că toţi evreii, nu numai cei pioşi, dar şi cei care, în restul timpului, nu se remarcau prin frica de Dumnezeu, respectau cu stricteţe sfinţenia acestei zile, păcătoşii alăturându-se celor pioşi pentru a lupta împotriva relelor înclinaţii (Spec. 1, 186-188; 2, 193-203; Mos. 2, 23-24).

Potrivit Hagadei, Abraham s-a circumcis într-o zi de Kipur (P.R.E. 29) şi, tot de Iom Kipur, ar fi avut loc akeda şi Moise a primit celelalte table ale Legii (S.O.R. 6). Era o vorbă că, şi dacă s-ar desfiinţa toate sărbătorile, tot ar rămâne Iom Kipur, ziua în care evreii sunt asemeni îngerilor (P.R.E. 46). De Iom Kipur, Satana nu are dreptul să-i acuze pe copiii lui Israel (Lev. R. 21, 4). Adunarea lui Israel, care a păcătuit tot anul (Cânt. R. 1, 5), trebuie să se pocăiască pentru a obţine îndurarea, căci Dumnezeu vrea întoarcerea păcătosului şi se bucură de ea. Iom Kipur este aşadar considerat o datorie, mai curând decât un drept.

În Evul Mediu, caracterul voios al zilei, s-a transformat treptat, prin adăugarea semnificaţiei de zi a judecăţii şi a dreptăţii, devenind ceasul sentinţei cereşti. După modelul lui Filon şi al înţelepţilor, filozofii medievali descriu această zi ca fiind momentul când sufletul, eliberat de constrângeri fizice, poate atinge culmile perfecţiunii în slujba lui Dumnezeu (Iuda Halevi, Kuzari 3, 5; Maimonide, Călăuza 3,43; Ha-Meiri, Hibur ha-teşuva 427,439-440).

Locul deosebit acordat Kipurului în literatură atestă, de asemenea, dacă mai era nevoie, statutul eminent al sărbătorii. Literatura ebraică modernă descrie Iom Kipur drept un simbol al iudaismului, interesante şi profunde meditaţii despre Kipur regăsindu-se în scrierile lui I. L. Pereţ şi S. I. Agnon.

Iom Kipur (Marea Iertare)

Alte denumiri: Iom ha-Kipurim (la aşchenazi) Kipur (la sefarzi) Iom ha-Din (“Ziua Judecăţii”) Şabat Şabaton (“Şabatul de repaos solemn”)

Calendar: 10 Tişri

Lecturi: Dimineaţa: Lev. 16,1-34; Num. 29,7-11 (maftir); Isa. 57,14 (haftora) După amiaza: Lev. 18,1-30; Iona; Mica

Izkor: Numai dimineaţa (aşchenazi); în dimineaţa şi seara de Kipur (sefarzi); numai în seara de Kipur (evrei reformaţi)

Kol Nidre Seara, în ajun

Date civile ale sărbătorii, 1990-2010

2000/5761	9 octombrie
2001/5762	27 septembrie
2002/5763	16 septembrie
2003/5764	6 octombrie
2004/5765	25 septembrie
2005/5766	13 octombrie
2006/5767	2 octombrie
2007/5768	22 septembrie
2008/5769	9 octombrie
2009/5770	28 septembrie
2010/5771	18 septembrie

IOM KIPUR KATAN

“Iom Kipur Mic”

Ajunul lunii noi, care a devenit, pentru cei pioşi, o zi de pocăinţă şi de post, după tradiţia introdusă de cabalistul Moise Cordovero la Safed în sec. al XVI - lea. Cabaliştii considerau că declinul lunii simboliza exilul Şehinei (Prezenţa divină) şi scăderea puterii sfinţeniei în timpul exilului, renaşterea ei urmând să fie simbolul întoarcerii la perfecţiune în momentul Izbăvirii. Această noţiune are la bază o relatare talmudică, potrivit căreia Dumnezeu i-ar fi spus lui Israel: “Adu-mi pocăinţa, pentru ca luna să fie mai mică” (Hul. 60b).

Pe lângă lecturi din Tora, rugăciuni şi obişnuitele slihot, destinate zilelor de post, se intonează şi slihot compuse special pentru slujba de după amiază a acestei zile, care au ca teme principale Exilul şi Izbăvirea. Un prim Tikun Iom Kipur Katan a apărut în Şaare Ţion (Praga, 1662) de Natan Nata Hannover, urmat de alte câteva versiuni care au fost foarte populare până în secolul al XIX-lea. Prima referire halahică la acest tikun a apărut în Bait hadaş de Ioel Sirkes. Fără îndoială, celebrarea lui Iom

Kipur Katan s-a răspândit în special în urma includerii lui în Şene luhot ha-Brit de Isaia Horowitz, în aşa măsură încât evreii pioşi l-au respectat ca pe o halaha, deşi nu este menţionat în Şulhan aruh şi nu mai este asociat cu vreun principiu cabalistic.

IOM TOV, vezi SĂRBĂTOARE.

IONA, CARTEA LUI

Cartea lui Iona este a cincea din secţiunea biblică a Profeţilor Mici. Spre deosebire de celelalte texte ale secţiunii, profeţia propriu-zisă constă în cinci cuvinte (3, 4), restul fiind o relatare amănunţită a întâmplărilor prin care trece Iona, fiul lui Amitai.

Dumnezeu îi porunceşte lui Iona să meargă la Ninive să-i îndemne pe locuitori la pocăinţă, adăugând că oraşul va fi distrus în termen de 40 de zile dacă cetăţenii săi nu se pocăiesc toţi până la unul. Cum Ninive se număra printre duşmanii lui Israel, Iona refuză să îndeplinească misiunea. În loc să se îndrepte spre cetatea păcătoasă, Iona se duce la Iafa şi se îmbarcă pe o corabie în drum spre Tars, în speranţa că va putea scăpa de sarcina ce-i era nesuferită. În timpul călătoriei, o furtună puternică ameninţă să distrugă corabia. Marinarii hotărăsc să tragă la sorţi ca să afle cine era de vină pentru primejdia în care se aflau. Iona, care dormea liniştit în fundul corăbiei, este trezit şi chemat să participe. Sorţii cad chiar pe profet care, luat la întrebări, răspunde: “Sunt evreu şi mă tem de Domnul, Dumnezeul cerului...” În cele din urmă, profetul recunoaşte că furtuna era o pedeapsă pentru nesupunerea lui şi cere să fie aruncat peste bord, ceea ce marinarii se şi grăbesc să facă.

Furtuna se potoleşte în timp ce Iona este înghiţit de un “peşte mare” (balenele nu sunt pomenite nicăieri în Biblie) şi petrece trei zile şi trei nopţi în pântecele peştelui, rugându-se lui Dumnezeu. În urma intervenţiei divine, peştele îl varsă pe ţărm unde Dumnezeu îi repetă ce aşteaptă de la el.

Dându-şi seama că nu are încotro, Iona se duce la Ninive, unde prooroceşte sfârşitul iminent al cetăţii. Spre deosebire de majoritatea textelor de acest fel, avertismentul lui dă imediat rezultate. Regele şi poporul se căiesc şi postesc, salvând oraşul de la nimicire. Dezamăgit de izbăvirea ninivitenilor, Iona se instalează singur pe un câmp în semn de protest. Dumnezeu face să crească un curcubete deasupra lui şi profetul se bucură de umbră. A doua zi însă Dumnezeu trimite un vierme care distruge planta. Profetul doreşte atunci să moară. În final, Atotputernicul îi lămureşte pilda: dacă lui Iona îi părea rău de o plantă pe care nu el o crease, cum putea Domnul să nimicească o cetate de zeci de mii de locuitori, care erau creaturile lui?

Cartea lui Iona, alcătuită din patru capitole, are o serie de caracteristici care o deosebesc de celelalte cărţi profetice ale Bibliei. În primul rând, este structurată ca o scurtă povestire, nu ca o culegere de profeţii. Nu profetul lămureşte altora morala întâmplărilor, ci lui trebuie să i se lămurească. În plus, Iona este mai curând obiectul decât subiectul povestirii sau, cum ar spune critica literară modernă, este un antierou. În afară de mesajul transmis locuitorilor din Ninive, Iona nu face nici o altă profeţie şi nu are alte învăţături de împărtăşit. Povestea lui are o aplicabilitate universală, căci Dumnezeu se adresează aici unui oraş păgân şi nu propriului său popor, cerându-i să se pocăiască, dar arătându-se totodată preocupat de soarta locuitorilor.

Cartea se citeşte integral ca haftora la slujba de după amiază de Iom Kipur, urmărind să pună în evidenţă puterea căinţei.

Cartea lui Iona

1,1 -1,3 Iona se sustrage misiunii divine şi încearcă să fugă la Tars

1,3-1,16 Acuzat de a fi provocat furtuna, Iona este aruncat în mare

1,17-2,10 Iona este înghiţit de un peşte; din pântecele acestuia, profetul îl roagă pe Dumnezeu să-l elibereze, ceea ce se şi întâmplă.

3,1-3,4 Iona se duce la Ninive pentru a vesti distrugerea cetăţii

3,5-3,10 Poporul din Ninive se lasă convins, se căieşte şi Dumnezeu renunţă la planul său.

4,1-4,5 Iona se roagă lui Dumnezeu să-şi pună în practică ameninţările anterioare

4,6-4,11 Dumnezeu îi explică lui Iona pentru ce îi cruţase pe niniviteni.

IOSE BEN HALAFTA

(cca. 100 – cca. 60 î.e.n.)

Tana din generaţia a patra din Israelul antic, unul din ultimii discipoli ai lui R. Akiva. Literatura talmudică îi spune, simplu, R. Iose. Învăţăturile lui sunt citate de 300 de ori în Mişna şi în diferite baraitot, Ca şi colegul său, R. Iuda bar Ilai, a jucat un rol important în reconstituirea Sanhedrinului şi a fost profesorul lui R. Iuda ha-Nasi, care a manifestat un deosebit respect pentru opiniile lui. Când era vorba să se ia o decizie legislativă sau în discuţiile halahice, punctul de vedere al lui Iose ben Halafta precumpănea asupra părerilor lui Iuda bar Ilai sau Rabi Meir. El a exercitat meseria de tăbăcar la Seforis, unde înfiinţase un tribunal şi o academie rabinică. Cei cinci fii ai săi au fost savanţi eminenţi.

Seder Olam Roba este o baraita atribuită lui Iose ben Halafta. Această cronică consemnează datele de la Creaţie până în vremea autorului. Ea constituie un important document de referinţă pentru istoria celui de-al Doilea Templu, despre care relatează evenimente care nu apar în alte surse (vezi Istoriografie). R. Iose a luat parte fără îndoială la dezbaterile religioase cu creştinii şi păgânii care negau fundamentele iudaismului. În domeniul teologic, el sublinia transcendenţa lui Dumnezeu prin maxima: “Sfântul Nume este Locul (ha-Makom) lumii, dar lumea nu este locul Lui” (Midr. Ps. 90, 1). El a introdus legea după care nimeni nu poate fi condamnat la moarte decât dacă doi martori îl avertizaseră contra îndeplinirii faptei sale negative (Mak. 1, 9; Sanh, 56b).

Maxime ale lui Iose ben Halafta

Cine cinsteşte Tora este cinstit la rândul său; cine o dezonorează este dezonorat şi el.

De la Creaţia lumii încoace, Dumnezeu face eforturi să aranjeze căsătorii, sarcină tot atât de grea ca şi despicarea Mării Roşii.

Nu trebuie vorbit niciodată despre Satana [în sensul: “Dacă vorbeşti de dracul, dai de frate-său”].

Remuşcarea valorează mai mult decât loviturile de bici.

Cinstea nu vine de la funcţia exercitată, ci de la persoana care dă valoare funcţiei.

În vremurile mesianice, toate neamurile lumii se vor refugia de bunăvoie sub aripile Prezenţei divine.

IOSEFUS, FLAVIUS

(cca. 38 - cca. 100)

Istoric şi general evreu, a participat la războaiele evreilor împotriva Romei (66-70), pe care, după înfrângere, le-a relatat în scrierile lui, devenind astfel una din cele mai marcante figuri ale literaturii evreieşti elenistice.

Născut la Ierusalim, dintr-o familie de dregători şi preoţi — mama lui se înrudea cu dinastia Haşmoneilor —, Iosif ben Matatia s-a făcut iniţial remarcat, conform propriilor lui memorii, prin cunoştinţele lui halahice. La izbucnirea revoltei evreieşti, în 66 e.n., preia comanda în Galileea şi intră în conflict cu trupele zeloţilor, conduse de Ioan din Giscala. Rechemat la Ierusalim de Sanhedrin, refuză să se prezinte. Asediat de trupele împăratului Vespasian la Iotapata, rezistă 47 de zile, apoi se refugiază într-o peşteră, unde se mai aflau 40 de evrei de vază care hotărăsc să se omoare unul pe altul decât să cadă în mâna inamicului. Se trage la sorţi cine să omoare pe cine. Rămas ultimul împreună cu un compatriot, Iosefus îl convinge să renunţe la sinucidere şi se predă împăratului. Devine curând protejatul acestuia şi asistă din tabăra romană la căderea Ierusalimului şi la distrugerea Templului, apoi se instalează definitiv la Roma, unde beneficiază de o pensie imperială.

La cererea lui Vespasian probabil, Iosif, devenit între timp Iosefus Flavius, redactează cronica războaielor din Iudeea, plătind astfel tributul libertăţii şi bunăstării de care se bucura. S-au păstrat patru dintre lucrările lui, compuse în aramaică şi traduse apoi în greacă. Două sunt mărturii istorice: Războiul iudeilor, despre evenimentele la care luase el însuşi parte, şi Antichităţi iudaice, care reconstituie istoria evreilor de la Crearea lumii până la începutul războaielor împotriva Romei. Celelalte două, — Împotriva lui Apion şi Autobiografia —, sunt scrieri preponderent polemice. Faptul că au supravieţuit s-a datorat în mod cert traducerilor creştine în latină: Antichităţile şi Împotriva lui Apion s-au tradus încă din sec. 1, Războiul, în sec. al VI-lea.

Iosefus a lăsat posterităţii singura mărturie oculară despre sfârşitul statului antic evreiesc, precum şi o serie de informaţii preţioase cu privire la istoria social-politică a acestui stat şi a Imperiului roman. În plus, Antichităţile dezvăluie o bogată documentaţie biblică şi orală, încă neconsemnată până atunci în scris, din care multe elemente s-au pierdut ulterior, singura lor atestare fiind în cărţile lui Iosefus. Relatările lui despre secolele care au urmat întoarcerii evreilor din Babilon sunt şi ele de o importanţă incontestabilă.

Detestat de evrei în timpul vieţii, Iosefus a rămas o personalitate controversată până în ziua de azi. Cronicile lui contemporane au fost bănuite de subiectivism, iar relatările lui biblice, de pură fabulaţie, cu atât mai mult cu cât acestea din urmă se întemeiau pe texte ulterior pierdute (în special, o

versiune a Septuagintei sensibil diferită de cea care ne-a parvenit). I s-a reproşat de asemenea tendinţa de popularizare. Portretul lui Isus din Nazaret, al fratelui său, Iacob, şi al lui Ioan Botezătorul, consemnate în Antichităţi (XVIII), au fost suspectate de interpolări creştine. Pasajul, considerat multă vreme drept un adaos din sec. al III-lea, pare să fi fost confirmat în parte de unii cercetători moderni, aşa încât ar putea constitui prima mărturie istorică în privinţa lui Isus.

În sec. al X-lea, apare Sefer Iosipon (forma iudeo-greacă de la Iosif), o adaptare evreiască a operelor lui Iosefus care, în vremea lui Raşi, trecea drept scrisă de Iosefus în persoană. Eroarea de atribuire este corectată încă din 1160. O primă ediţie a textului, datorată lui Iuda Leon Mosconi, apare în sec. al XIV-lea în Italia, servind drept bază ediţiei de referinţă, publicată în 1510 la Constantinopol.

IOSIF

Fiul patriarhului Iacob şi primul născut al Rahelei, soţia lui preferată. Biblia relatează că s-a născut la Padan-Aram după ce mama lui suferise şapte ani de sterilitate (Gen. 29, 20; 30, 22-25; 31, 41). Gelozia fraţilor lui, stârnită de preferinţa lui Iacob pentru acest fiu, se accentuează după ce Iosif le povesteşte visele lui profetice în care fraţii şi părinţii se închinau în faţa lui (37, 1-11). Fraţii pun la cale să-l omoare. Încercând să-l salveze, Ruben îi convinge să-l arunce într-o groapă. În cele din urmă, la îndemnul lui Iuda, Iosif este vândut unor negustori. Fraţii înmoaie haina lui în sângele unui miel şi o trimit acasă, la Iacob, dând de înţeles că fiul cel mai iubit fusese răpus de o fiară. Între timp, negustorii ajung în Egipt şi-l vând pe Iosif lui Potifar, căpetenia străjerilor şi intendentul casei lui Faraon (37, 36; 39, 1). Atrasă de frumuseţea tânărului, nevasta dregătorului încearcă să-l seducă, iar când Iosif îi respinge avansurile, îl acuză că ar fi încercat să profite de ea. Iosif este aruncat în temniţă unde tâlcuieşte corect visele colegilor săi de recluziune, doi dregători ai lui Faraon. Doi ani mai târziu, unul din ei, reabilitat între timp, îl recomandă lui Faraon. Suveranul era muncit de nişte vise pe care magii şi înţelepţii Egiptului nu reuşeau să le descifreze. Iosif le interpretează ca însemnând şapte ani de belşug, urmaţi de şapte ani de foamete pentru ţara Egiptului, şi sugerează măsurile ce trebuie luate pentru anii cei răi. Încântat de priceperea lui, Faraon îl promovează al doilea om în stat, însărcinat cu administraţia centrală şi regională. Vine foametea şi Iosif, printr-o gospodărire înţeleaptă a resurselor, salvează Egiptul. Între timp, Faraon i-o dăduse de nevastă pe Asineta, fiică de mare preot, care-i naşte doi fii: Manase (“Dumnezeu m-a făcut să uit toate necazurile”) şi Efraim (“Dumnezeu m-a făcut să rodesc în ţara suferinţei mele”), ale căror nume simbolizează ruptura lui Iosif cu trecutul (42, 51-52).

Cum foametea loveşte şi Canaanul, bătrânul Iacob îşi trimite fiii, cu excepţia mezinului Beniamin, al doilea fiu al Rahelei, să cumpere grâu din Egipt. Ajunşi acolo, cei zece fraţi se închină în faţa lui Iosif, pe care nu-l recunosc, împlinind astfel visul profetic din tinereţe. Iosif îi tratează cu asprime, îi acuză de spionaj, apoi îl reţine pe unul dintre ca ei ostatic, cerându-le să-l aducă în Egipt şi pe fratele lor mai tânăr. Fără să ştie că Iosif le înţelege graiul, fraţii îşi amintesc de răul ce i-l pricinuiseră şi se căiesc, socotind că necazurile suferite în ţara Egiptului erau pedeapsa pentru fapta lor de demult. La revenirea lor din Canaan, Iosif dă un banchet în cinstea lor, dar ascunde o cupă de aur de la masă în bagajul lui Beniamin, pentru ca, acuzându-l de furt, să-l poată păstra pe lângă el. Fraţii protestează, explicând că nu se puteau întoarce acasă fără Beniamin, căci tatăl lor ar muri de durere. Iosif le dezvăluie atunci identitatea lui şi-i trimite în Canaan după tatăl lor. Iacob împreună cu întreaga familie vin în Egipt şi se instalează în ţinutul Goşen. La moartea tatălui sau, Iosif îl duce să-l îngroape în Canaan, aşa cum îi făgăduise (47, 28-31). Iosif moare în vârstă de 110 ani, lăsând dispoziţie ca

rămăşiţele lui să fie duse în Canaan atunci când va veni vremea (50, 24-26). Patru sute de ani mai târziu, fiii lui Israel îi îndeplinesc dorinţa când, potrivit tradiţiei, părăsesc ţara Egiptului sub conducerea lui Moise. Oasele lui Iosif sunt îngropate la Sihem, în ţinutul care, potrivit împărţelii, revenise fiilor lui (Ios. 24, 32).

Tradiţia rabinică socoteşte că Iosif a avut două calităţi importante: credinţa în Providenţa divină şi tăria de a-şi păstra identitatea evreiască într-o ţară străină. Învăţaţii, care l-au numit "Iosif cel Drept", au transmis o serie de legende ce pun în evidenţă personalitatea întâiului născut al Rahelei.

Cercetătorii susţin că evenimentele relatate ar fi avut loc în vremea năvălirii hicsoşilor (sec. XVIII-XVI î.e.n.), popor semitic care a stăpânit temporar Egiptul. Unii însă se îndoiesc de autenticitatea istorică a evenimentelor, având în vedere că multe detalii nu sunt confirmate de nici o altă sursă.

IOSUA

Ebr.: Iehoşua, "Dumnezeu este izbăvirea"

Fiul lui Nun din tribul lui Efraim, succesorul lui Moise, conducătorul triburilor israelite în timpul cuceririi Canaanului. Numele lui era, la origine, Osea (sau Hoşea), dar Moise i l-a schimbat în Iosua. Încă din primii ani ai rătăcirii în pustiu, el a condus poporul în lupta împotriva lui Amalec (Ex. 17, 8-16), fiind prezentat atunci ca secundul lui Moise (Ex. 24, 12). Iosua a fost una din cele 12 iscoade, pe care Moise le-a trimis în Canaan; ulterior, el şi Caleb, singurii care nu minţiseră, prezentând negativ cele văzute (Num. 13, 6.8; 14, 6-8.30.38; 26, 25), au fost şi singurii din generaţia lor cărora li s-a permis să participe la cucerirea ţării. Iosua a fost desemnat de Moise ca succesor şi a luat comanda poporului după moartea proorocului, cu puţin înainte de pătrunderea lui Israel în ţara Făgăduinţei. El a condus triburile lui Israel în timpul ocupării Canaanului şi a prezidat la împărţirea ţinutului între triburi. Potrivit descrierii biblice, Iosua era deopotrivă profet, judecător şi comandant militar. În lupta împotriva idolatrilor, el s-a folosit de diferite procedee tactice, de exemplu, a recurs la spionaj pentru a cuceri Ierihonul (Ios. 2) sau a capturat cetăţi, precum Ai (Ios. 8), prin şiretenie, fără vărsare de sânge. Totodată, se spune despre el că a mers pe urmele lui Moise, că apele Iordanului s-au despărţit la trecerea lui ca Marea Roşie în faţa înaintaşului său şi că, întocmai cum îi poruncise acesta, a înălţat un altar pe Muntele Ebal şi a rostit binecuvântările şi blestemele (Ios. 8, 30-35; vezi Deut. 11, 29; 27, 11-13). În timpul cuceririi Canaanului, Iosua a învins 31 de regi (Ios. 12), inclusiv coaliţia regilor din nord, condusă de regele din Haţor (11, 1-14). A murit la 110 ani.

Dacă admitem că Exodul a avut loc în jurul anului 1230 î. e. n., înseamnă că Iosua a devenit conducătorul israeliţilor cam în 1190. Cercetătorii sunt împărţiţi în ceea ce priveşte existenţa lui istorică. Unii îl consideră eponimul unei familii din Efraim. Alţii susţin că a fost realmente un personaj istoric, dar nu ar fi condus decât cele două triburi ale lui Iosif, Efraim şi Manase, şi nu ar fi cucerit decât câteva cetăţi din Canaan. Teza tradiţională susţine însă că Iosua a condus alianţa celor 12 triburi care se constituise în Sinai şi că ocuparea ţării s-a făcut manu militari.

În Hagada, Iosua este prezentat ca urmaşul spiritual al lui Moise: "Moise a primit Tora în Sinai şi i-a transmis-o lui Iosua" (Avot 1, 1). O povestire tradiţională, Ialkut Şimoni, spune că Iosua a condus poporul lui Israel timp de 35 de ani, în timp ce alte texte (Seder Olam Raba) vorbesc de 28 de ani de domnie (vezi Iosua, Cartea lui).

IOSUA (IEHOŞUA) BEN HANANIA

Tana care a trăit în epoca distrugerii celui de-al Doilea Templu (70 e. n.); era încă în viaţă când împăratul Hadrian a sosit în Ereţ Israel (130 e.n.). La el se referă Talmudul ori de câte ori este menţionat numele de R. Iosua fără altă indicaţie. A fost unul din cei cinci elevi ai lui R. Iohanan ben Zakai şi, fiind levit, a slujit în tinereţe în corul Templului. Pentru ca oamenii să nu se lase pradă disperării după distrugerea acestuia, i-a îndemnat să-şi manifeste nemulţumirile cu moderaţie (B.B. 60b) şi le-a recomandat să nu se răscoale contra Romei, atunci când împăratul nu şi-a ţinut promisiunea de a reconstrui sfântul locaş (Gen, R, 64). De asemenea, el s-a opus unei severităţi prea mari în aplicarea legii (Şab 153b) şi a înfiinţat o academie la Pekiin, orăşel situat între Iavne şi Lida (Lod). Umil şi paşnic, a trăit în sărăcie, vânzând ace pentru a se putea întreţine.

O mişnă vestită relatează că, odată, R. Iosua a calculat data când trebuia celebrat Roş Haşana (Anul Nou) în altă zi decât cea indicată de R. Gamaliel, exilarhul evreilor. Raban Gamaliel i-a poruncit atunci să i se înfăţişeze şi să aibă şi punga la el, în ziua în care, după calculele lui Iosua, ar fi fost Iom Kipur. Iosua s-a executat şi s-a înfăţişat în ziua indicată, zi pe care ar fi trebuit s-o respecte cu sfinţenie, dar pe care astfel o profana. R. Gamaliel l-a salutat cu următoarele cuvinte: “Pace ţie, învăţătorul şi discipolul meu: învăţătorul meu, căci eşti mai înţelept decât mine; discipolul meu, fiindcă mi te-ai supus” (R.H. 25a). În cursul altei discuţii, în care erau de păreri opuse, R. Gamaliel l-a obligat pe R. Iosua să stea în picioare, în loc să-l roage să ia loc. Întrucât toată lumea îl susţinea pe R. Iosua şi era tulburată de această comportare, R. Gamaliel fu destituit din postul său. R. Iosua îi luă locul, arătându-se conciliant şi permiţând evreilor să se căsătorească cu amonite, în ciuda interdicţiei biblice. El a explicat că, dat fiind amestecul popoarelor provocat de acţiunea suveranului asirian Senaherib, interdicţia putea să nu fie aplicată amoniţilor contemporani. Părerile halahice ale lui R. Iosua se regăsesc peste tot în Talmud, deşi cele mai multe sunt concentrate în ordinul Kodaşim, Tratatul Kinim reprezintă esenţa învăţăturilor sale. Legislaţiile lui se bazează, în general, pe cele ale Casei lui Hilel (Bet Hilel) şi se caracterizează prin liberalism.

În afară de aceasta, R. Iosua a îndeplinit diferite misiuni diplomatice la Roma şi în diaspora, ceea ce evidenţiază importanţa rolului său, atât politic cât şi spiritual. El s-a remarcat, de asemenea, prin polemici cu membrii sectelor iudeo-creştine şi a asistat la separarea definitivă dintre iudaism şi creştinism. “De la moartea lui R. Iosua, a dispărut orice sfat bun din Israel”, spuneau înţelepţii (Tos. Sola 15, 3). Cunoştinţele lui erau considerabile, cuprinzând greaca, matematicile şi astronomia, ceea ce i-a permis să facă parte din Sanhedrin, forul însărcinat cu stabilirea calendarului.

IOSUA, CARTEA LUI

Carte care deschide secţiunea Primilor Profeţi din Biblia ebraică. Urmare directă a evenimentelor din Deuteronom, cartea povesteşte despre cucerirea Canaanului de către cele 12 triburi israelite sub conducerea lui Iosua şi instalarea lor în ţară. Textul debutează cu descrierea pregătirilor pentru pătrunderea în Canaan şi povesteşte despre trecerea Iordanului, cucerirea cetăţilor Ierihon şi Ai, construirea altarului de la Sihem, cucerirea zonelor din sudul ţării (de la Betel la Hebron) şi a zonelor din nord (de la Haţor la Sihem). Se relatează de asemenea despre împărţirea ţării, inclusiv Transiordania, între triburi. Se descriu amănunţit frontierele fiecărui trib, ca şi ţinuturile cucerite de israeliţi. Sunt enumerate cetăţile de scăpare şi cele care au revenit leviţilor şi se povesteşte despre altarul pe care triburile lui Ruben şi Gad şi jumătatea tribului lui Manase l-au înălţat pe malul de est al Iordanului. Cartea se încheie cu moartea şi înmormântarea lui Iosua. Cucerirea a durat mult mai mult

timp decât reiese din relatarea biblică şi este posibil ca unele bătălii ulterioare să-i fi fost atribuite retrospectiv lui Iosua.

Adevăratul erou al cuceririi Canaanului nu este însă Iosua, ci Dumnezeul israeliţilor care intervine pe tot parcursul cărţii, manifestându-se ca un stăpân atotputernic. Graba lui Dumnezeu de a scăpa ţara de cananeeni se explică prin dorinţa lui de a stârpi păgânismul cât mai temeinic pentru ca israeliţii să nu se simtă ispitiţi să şi-l însuşească.

Conform tradiţiei evreieşti (B.B. 14B), cartea ar fi fost scrisă chiar de Iosua şi completată, după moartea lui de marele preot Eleazar şi, după moartea acestuia, de fiul lui, Fineas. Totuşi, unii comentatori au observat că însăşi partea atribuită lui Iosua cuprinde versete scrise după moartea eroului. Potrivit ipotezei documentare clasice, cartea reprezintă o prelungire a Pentateuhului, se inspiră din aceleaşi surse ca şi acesta şi formează, împreună cu el un hextateuh (ansamblu de şase cărţi). Numeroşi critici cred că textul ar fi fost aşternut în scris doar cu puţin timp înainte de distrugerea Primului Templu sau chiar mai târziu. Contrar acestei teze, opinia tradiţională susţine că textul posedă o unitate proprie, este de sine stătător şi ar fi fost compus la scurt timp după evenimentele relatate.

Cartea lui Iosua

1,1-5,12	Traversarea Iordanului, pregătiri pentru cucerirea ţării
5,13-8,35	Cucerirea sudului (Ierihon şi Ai)
9,1-10,27	Cucerirea zonei centrale a ţării
11,1-12,24	Cucerirea zonei de nord
13,1-19,51	Împărţirea ţării între triburile israelite
20,1-21,4	Cetăţile leviţilor şi cetăţile de scăpare
22,1-22,34	Două triburi şi jumătate primesc ca moştenire cetăţile din Transiordania

IOŢEROT

Sing. ioţer

Suită de poeme liturgice (piyutim) însoţind cele trei binecuvântări care încadrează Şema (două înainte şi una după), la slujba de dimineaţă. Aceste poeme sunt recitate în multe comunităţi cu ocazia sărbătorilor sau la anumite Şabaturi. Cuvântul derivă din începutul primei binecuvântări dinainte de Şema, «Ioţer or» (“Creator al luminii”). Ioţeroturile reprezintă una din cele mai vechi forme de piyut.

Ansamblul clasic de ioţerot este alcătuit din şapte secţiuni: 1. ioţer precede versetul: “Sfânt, sfânt, sfânt...”; 2. ofan, înaintea versetului: “Binecuvântat fie Domnul, în sălaşul său”; numele derivă de la ofanim, un anumit tip de înger; 3. meora (sau meorot), recitat înaintea primei binecuvântări care precede Şema, binecuvântare care se termină prin “ioţer ha-meorot” (“creator al celor ce luminează”); 4. ahava, citită înaintea celei de-a doua binecuvântări dinainte de Şema; se termină prin

ohev amo Israel (“care iubeşte pe poporul Său, Israel”); 5, zulat (sau zulateha), care se recită înaintea cuvintelor en Elohim zulateha (“nu există alt Dumnezeu în afară de Tine”) şi încheie primul paragraf după Şema; 6. mi kamoha (“cine este ca Tine?”), după numele versetului din care este extras, constituie o parte a binecuvântării de după Şema; 7. Adonai Malkenu (“Domnul nostru, Regele nostru”, extras dintr-o rugăciune a ritualului sefard. La evreii aşchenazi, această secţiune este cunoscută sub numele de gheula din pricina binecuvântării care se încheie cu cuvintele gaal Israel (“care îl izbăveşte pe Israel”). Ioţeroturile de semi-sărbători, precum Hanuca, Purim, luna nouă, zilele intermediare ale sărbătorilor etc, sunt compuse din cinci piyutim (de la 3 la 7 din lista de mai sus). Aceste ioţerot, specifice Israelului antic, nu se mai recită.

Primii paitanimi care au compus ioţerot au fost Eleazar Kalir şi Iosif ben Nisan din Kiriataim. S-au găsit fragmente de ioţerot în Geniza din Cairo, iar structura lor literară atestă că ele au fost redactate în cursul perioadei piyutului anonim, în ţările Orientului Mijlociu, între secolele al IX-lea şi al XI-lea. Cincisprezece paitanimi au compus atunci seria întreagă de ioţerot pentru fiecare dintre secţiunile hebdomadare ale Torei. În Europa, se socotea că ioţerul este forma de piyut admisă. El era menit să înlocuiască versiunea stabilită a binecuvântărilor din Şema, dar, cu timpul, fragmente de ioţerot s-au integrat în acestea, devenind ornamentul liturgic al binecuvântărilor.

IOV

Ebr.: Iyov

Cartea lui Iov, a treia din secţiunea Hagiografelor a Bibliei ebraice; cuprinde 1070 de versete, grupate în 42 de capitole.

Cartea se prezintă sub forma unui dialog poetic (Cap. 3,1-42,6), inserat într-un cadru narativ (Cap. 1-2; 42, 7 - 42, 17). Ea cercetează, fără a-l lămuri, misterul dreptăţii divine şi lansează o interogaţie asupra rostului suferinţei umane. Mesajul ei este extrem de controversat şi a dat naştere unor interpretări foarte diverse. Iov însuşi, personajul principal, este văzut de unii ca dreptul exemplar şi cu frica lui Dumnezeu (Midraş lekah tov la Gen. R. 47, 12), în timp ce alţii îl consideră un blasfemator (B.B. 15b).

Critica ştiinţifică (vezi Biblie) a impus două tipuri de lectură a textului, în funcţie de cele două chipuri succesive ale personajului: Iov care rabdă fără să crâcnească şi Iov care se revoltă şi cere socoteală. Pe Iov din Uţ, prologul ni-l înfăţişează ca pe un om cu un caracter şi o evlavie fără cusur, bogat, înconjurat de fii şi fiice. Cu prilejul unui sfat ceresc prezidat de Dumnezeu, Satana, care ar întruchipa aici îngerul acuzator, susţine că evlavia lui Iov nu ar rezista în împrejurări adverse şi îl provoacă pe Dumnezeu să-l pună la încercare.

Cu asentimentul Celui de Sus, Satana se pune pe treabă şi, în cel mai scurt timp, Iov este deposedat de avere şi de copii, însă credinţa lui rămâne neclintită: “Gol am ieşit din pântecele mamei mele şi gol mă voi întoarce în pământ. Domnul a dat, Domnul a luat; fie Numele Domnului binecuvântat!” (Iov 1, 21). Nemulţumit de rezultat, Satana argumentează că proba a fost neconcludentă, întrucât Iov nu a fost lovit decât în bunurile lui materiale şi în persoane care, în fond, îi erau exterioare. Daca Iov ar fi fost afectat în persoana lui, el nu ar fi şovăit să se lepede de Dumnezeu, insistă Satana, care primeşte încuviinţarea divină pentru o nouă experienţă. Drept urmare, Iov este acoperit de plăgi “din talpa piciorului până în creştetul capului” (2, 7). Nevasta lui îl imploră să-l blesteme pe Dumnezeu şi să

pună capăt suferinţei, dar sfatul ei este respins energic. Aflând de nenorocirea lui Iov, trei prieteni ai lui din zone diferite ale lumii orientale vin să-l îmbărbăteze şi să-l mângâie.

Urmează dialogul. Iov începe prin a blestema ziua în care s-a născut (3, 1), în timp ce prietenii încearcă să-i demonstreze obiectivitatea judecăţii divine: “Oare va răsturna Dumnezeu ce este drept? Sau va măslui cel Atotputernic dreptatea?” (8, 3). Iov însă continuă să se apere şi personajul “Iov revoltat” se dezvăluie într-o serie de meditaţii asupra soartei omeneşti. În epilog, personajul îşi recapătă fericirea dinainte. Dumnezeu îi dăruieşte o avere mai mare decât cea dintâi, noi fii şi fiice şi zile multe, ca să se bucure de ei până în al patrulea neam (Cap. 42).

Dialogurile poetice sunt organizate sub forma unei dispute între Iov şi prietenii lui. Cei trei, — Bildad din Şua, Elifaz din Teman şi Ţofar din Naama —, propun fiecare o justificare a suferinţelor lui Iov, susţinând insistent că necazurile lui erau de bună seamă pedeapsa pentru păcatele lui şi reaua lui purtare. Iov respinge cu indignare toate acuzaţiile şi se jură de nevinovăţia lui (Cap. 31). Intervine mai tânărul Elihu, înfuriat atât de Iov care continua să-şi susţină neprihănirea, cât şi de ceilalţi trei care nu se pricepuseră să-i răspundă, mulţumindu-se să-l condamne. Monologul lui Elihu (Cap. 32-37), cam în acelaşi spirit ca şi cele anterioare, urmăreşte să demonstreze că judecata divină este impenetrabilă pentru mintea omenească. În sfârşit, Dumnezeu însuşi, “din mijlocul furtunii” (38, 1; 40, 6), intervine în discuţie. El îi reproşează cu asprime lui Iov faptul că pretinde să priceapă căile puterii divine şi insistă asupra neştiinţei şi slăbiciunii firii omeneşti: “Cine este cel ce îmi ponegreşte planurile prin cuvântări fără pricepere?

Unde erai tu când am întemeiat pământul?” (38, 2.4) sau: “În viaţa ta, ai poruncit vreodată dimineţii? Ai arătat zorilor locul lor ca să apuce capetele pământului şi să scuture pe cei răi de pe el?” (38, 12-13). Discursul subliniază mai mult omnipotenţa decât echitatea lui Dumnezeu şi Iov concede: “Iată, eu sunt prea mic: ce să-ţi răspund? Îmi pun mâna la gură. Am vorbit o dată şi nu voi lua cuvântul a doua oară şi nu voi adăuga nimic” (40, 3-5). “Ştiu că Tu poţi totul şi că nu este nici un gând care să fie peste puterile Tale. Cine cutează, ai zis Tu, să ponegrească, din lipsă de înţelepciune, planurile Mele? Cu adevărat, am vorbit fără să înţeleg despre lucruri prea minunate pentru mine, pe care nu le cunoşteam” (42, 2-3). “De aceea mă urgisesc eu pe mine însumi şi mă pocăiesc în praf şi în cenuşă” (42,6).

În literatura Midraşului, Cartea lui Iov ocupă un loc important în special în raport cu problemele dreptăţii şi echităţii divine (vezi, de ex., Midraş Şohar tov la Ps. 101; Deut, R, 1, 17). Literatura rabinică nu a ajuns la un consens asupra suferinţei lui Iov, interpretată cel mai adesea ca o punere la încercare fără legătură cu vreo faptă anterioară a personajului. Trebuie spus că învăţaţii Talmudului se întreabă dacă Iov a existat cu adevărat (J.B. B. 15a-b). După unii, Iov ar fi trăit în vremea lui Abraham, iar cartea lui ar fi fost redactată de Moise. Cei mai mulţi însă cred că Iov a fost contemporan cu Moise sau că se întorsese din exilul babilonian. Alţii, în fine, îl plasează în vremea Judecătorilor ori a lui Ahaşveros. S-a formulat de asemenea opinia că Iov n-a existat niciodată şi că textul biblic trebuie considerat doar o parabolă cu privire la suferinţa celui drept, precum şi la răsplată şi pedeapsă. O altă problemă care i-a frământat pe rabini a fost de a stabili dacă Iov era sau nu evreu şi, în aceeaşi ordine de idei, dacă era un om integru. Majoritatea învăţaţilor îl socotesc însă un om drept, chiar mai drept decât Abraham, spun unii.

Cercetătorii nu au căzut de acord nici asupra datei de redactare a cărţii. Potrivit unor indicii din text, se crede că opera ar fi fost compusă nu mai devreme de sec. al VI-lea î.e.n., deşi redactarea sa ar

putea fi mai tardivă. Unii eruditi sugerează o origine neevreiască a textului, dată fiind prezenţa elementelor edomite: Iov însuşi era originar din Uţ, care se află în Edom. Alţii văd în discursul lui Elihu un adaos ulterior. Toţi savanţii însă sunt de acord că textul, în ansamblu, aparţine literaturii sapienţiale.

Talmudul spune că marele preot citea din Cartea lui Iov atunci când exprima pocăinţa colectivă a poporului înainte de Iom Kipur. Ritualul aşchenaz nu prevede nici o lectură publică din această carte în tot cursul anului. În schimb, sefarzii citesc din ea de Tişa be-Av, postul care comemorează distrugerea celor două temple. Datorită mesajului său mai degrabă sumbru, Cartea lui Iov este unul din puţinele texte biblice a căror lectură este îngăduită în perioada de doliu.

Cartea lui Iov

1,1-1,5	Prosperitatea lui Iov
1,6-1,12	Provocarea Satanei
1,13-2,13	Încercările lui Iov; sosirea prietenilor lui
3,1-3,26	Plângerea lui Iov
4,1-14,22	Prima rundă a dialogului între cei trei şi Iov
15,1-21,34	A doua rundă a dialogului
22,1-27,23	A treia rundă
28,1-28,28	Elogiul înţelepciunii
29,1-31,40	Discursul final al lui Iov
32,1-37,24	Discursurile lui Elihu
38,1-42,6	Discursul lui Dumnezeu şi căinţa lui Iov
42,7-42,17	Prosperitatea redobândită a lui Iov

IRAT HA-ŞEM, vezi FRICA DE DUMNEZEU.

ISAAC

Ebr.: Iţhak

Al doilea dintre cei trei patriarhi, fiul lui Abraham, născut pe când tatăl lui avea o sută de ani, iar Sara, mama lui, optzeci (Gen. 21, 5). Numele de Iţhak i se trage de la faptul că Sara a izbucnit în râs (ţahaka) când i s-a vestit că, la vârsta ei, urma să aibă un copil (Gen. 18, 12). Isaac este cel mai puţin pitoresc dintre patriarhi şi Biblia relatează doar câteva fapte minore despre viaţa lui. Pentru a fi râs de micul Isaac, fratele lui vitreg, Ismael, mai vârstnic decât el, este alungat din casă, împreună cu mama lui, Agar (Gen. 21, 9). Cu toate acestea, mai târziu, la moartea lui Abraham, amândoi fiii se ocupă de înmormântare (Gen. 25, 9).

Când Isaac s-a făcut mare, Dumnezeu i-a cerut lui Abraham să i-l jertfească (Gen. 22, 1-9). Înţelepţii au lăudat supunerea primului dintre patriarhi care s-a arătat gata să îndeplinească porunca divină. Faptul că Abraham a acceptat moartea fiului său, pentru că Dumnezeu i-o ceruse, a constituit un adevărat exemplu pentru evrei care au preferat, de-a lungul timpului, să piară ca martiri decât să încalce legea evreiască (vezi Akeda), Deşi numeroasele reprezentări ale acestui episod îl zugrăvesc de regulă pe Isaac ca pe un copil, rabinii au calculat că el trebuie să fi avut 37 de ani atunci când tatăl său l-a dus în ţara Moria, ca să-l jertfească (Gen, R, 55, 4). Rabinii au arătat de asemenea că vestea jertfirii iminente a lui Isaac a cauzat moartea Sarei (P.R.E. 32).

Când Isaac a împlinit 40 de ani, Abraham a trimis să i se caute nevastă, printre rudele lui din Mesopotamia. Slujitorul patriarhului, Eliezer, a întreprins această călătorie din care s-a întors cu Rebeca (Gen. 24). Isaac a luat-o de nevastă, dar ea era stearpă şi amândoi s-au rugat atunci lui Dumnezeu să le dăruiască prunci. Ruga li s-a împlinit şi au avut doi gemeni, pe Iacob şi pe Esau. La naşterea lor, Isaac era în vârstă de 60 de ani (Gen. 25,19-26).

Isaac şi-a pierdut vederea la bătrâneţe. Profitând de această slăbiciune, Iacob, instigat de mama lui, s-a dat drept Esau şi a obţinut de la tatăl său binecuvântarea de întâi născut (Gen. 27). Isaac a murit la 180 de ani şi fiii lui l-au îngropat în peştera Macpela, unde se odihneau deja părinţii săi (Gen. 35, 27-39).

Isaac a fost singurul dintre patriarhi care nu a ieşit niciodată din Canaan. Singura dată când a vrut s-o facă, Dumnezeu i-a poruncit să stea pe loc (Gen. 26, 2). Tradiţia rabinică explică această interdicţie, bazându-se pe faptul că Isaac era cât pe ce să fie jertfit; or, conform legii, nici o făptură şi nici un lucru destinate jertfei nu pot fi scoase din Ereţ Israel (Gen, R, 64, 3).

Pornind de la Gen. 24, 63 — "într-o seară, Isaac ieşise să cugete, în taină, pe câmp" —, tradiţia a considerat că acest obicei al lui stă la originea rugăciunii de după amiază (Ber. 26b).

ISAAC BEN MOISE DIN VIENA

(1180-1260)

Autoritate halahică şi codificator al legii, zis şi "Iţhak Or Zarua". Şi-a petrecut o mare parte a tinereţii călătorind prin Franţa şi Germania şi studiind cu erudiţi vestiţi în marile ieşivot ale vremii, din dorinţa de a-şi perfecţiona cunoştinţele talmudice. Printre învăţătorii săi, s-au numărat Abraham ben Azriel (autorul lui Arugat ha-bosem), Eliezer ben Ioel ha-Levi ("Ravia"), Iuda ben Isaac Sire Leon din Paris ("Gur Arie") şi Samson din Coucy. Iuda he-Hasid din Regensburg l-a iniţiat în studiul Cabalei, iar Meir din Rothenburg i-a fost elev.

Isaac ben Moise îşi datorează cu precădere faima codului său de legi intitulat Or zarua ("Lumina semănată", cf. Ps. 97, 11), care tratează în special despre legile religioase aflate în vigoare printre aşchenazi la acea vreme. Imensa lucrare este structurată după tratatele Talmudului, dar legile nu sunt regrupate. Or zarua este alcătuită din două părţi: cea dintâi tratează despre legile rugăciunii, binecuvântări, norme alimentare, puritate familială, căsătorie şi divorţ; cealaltă este consacrată Şabatului şi sărbătorilor. Eminent talmudist, Isaac din Viena era pentru interpretarea strictă a Halahei. În opera lui, citează responsa, coduri şi comentarii ale gheonimilor, texte ale şcolii franco-germane, dar şi Talmudul din Ierusalim, reproducând textual pasaje lungi din toate acestea. Prima ediţie tipărită a apărut abia în 1862, însă şi până atunci, deşi n-a cunoscut o largă răspândire, Or

zarua fusese adeseori citată (în general, la mâna a doua) de către diverşi eruditi. O versiune abreviată a cărţii a fost redactată de fiul autorului, Haim Eliezer.

ISAAC, JULES MARX

(1877-1963)

Istoric francez. Născut la Rennes, a funcţionat ca inspector general al predării istoriei la Ministerul Învăţământului şi a redactat manuale de istorie pentru şcolile secundare. În lucrările lui, s-a preocupat în special de originile primului război mondial şi de superstiţiile populare. Din 1943, traumatizat de prigoana nazistă, de deportarea şi moartea celor dragi, inclusiv soţia şi fiica lui, începe să studieze antisemitismul creştin, căruia îi va consacra toate scrierile lui din următorii douăzeci de ani. Pe lângă studiile sale care au stârnit polemici aprinse, Jules Isaac s-a remarcat şi ca un militant energic pentru eradicarea antisemitismului şi în favoarea reconcilierii dintre evrei şi creştini. S-a numărat printre membrii fondatori ai Comitetului de prietenie iudeo-creştină şi a participat activ la congresul de la Seelisberg din 1947, în ale cărui rezoluţii se cerea revizuirea atitudinii Bisericii faţă de iudaism. După ascensiunea la pontificat a lui Ioan al XXIII-lea, Vaticanul face apel la sfaturile lui şi papa îl primeşte în audienţă în 1960, prilej pentru istoric de a-i prezenta o trecere în revistă a relaţiilor nefaste dintre Biserica catolică şi evrei de-a lungul secolelor. Scrierile lui au exercitat o mare influenţă asupra Conciliului Vatican II (încheiat în 1965), care deschide o nouă eră în relaţiile dintre evrei şi creştini.

În lucrările lui istorice, Isaac denunţă ca eronată şi tendenţioasă teza creştină potrivit căreia dispersarea evreilor ar fi fost o pedeapsă asupra acestui popor, pentru faptul de a fi respins mesianismul lui Isus. Pe de altă parte, el contestă teoria că antisemitismul ar fi marcat istoria poporului evreu dintotdeauna. Dimpotrivă, el demonstrează ca antisemitismul era produsul Bisericii, care pusese la punct un mecanism de degradare progresivă, sistematică a evreilor, manifestat prin diferite restricţii, umilinţe şi excluderi, pe care diferitele guverne laice, supuse dominaţiei ecleziastice, le puneau în practică. Sistemul, întemeiat în principal pe ceea ce Isaac numea “educaţia dispreţului”, fusese mai ales opera Părinţilor Bisericii din sec. al IV-lea, una din tezele lor cele mai eficace fiind etichetarea evreilor ca “popor deicid”. Istoricul a dezvoltat această teorie în principalele lui scrieri: Isus şi Israel (1948), Geneza antisemitismului (1956) şi Educaţia dispreţului (1962).

ISAHAR, vezi TRIBURI, DOUĂSPREZECE.

ISAIA

Ebr.: Ieşaiahu

Unul din principalii profeţi biblici. A trăit în Iudeea, sub domniile regilor Uzia, Iotam, Ahaz şi Ezechia, într-o vreme când regatul din sud era supus unei puternice ameninţări din exterior, ca urmare a alianţei regatului din nord, al lui Israel, cu Siria (735 î.e.n.) şi a expansiunii asiriene (701 î.e.n.).

Chiar şi cei doi fii ai lui, prin numele lor, joacă un rol simbolic în profeţiile lui Isaia. Cel mai mare se numea Şear-Iaşub (Isa. 73), “rămăşiţa se va întoarce”. Isaia îi dăduse acest nume spre a-l îmbărbăta pe regele Ahaz şi a-l convinge că Iuda va rezista atacului combinat al Siriei şi al regatului din nord. Celălalt fiu al său se chema Maher-Şalal-Haş-Baz (Isa. 8, 1-4), adică “grabnică-i prada, apropiat e jaful”, aluzie la iminenta distrugere a Siriei şi a regatului lui Israel de către ostile asiriene.

Există puţine date despre viaţa lui Isaia. Conform indicaţiei din Isa. 6,1, şi-a început profeţiile în anul morţii regelui Uzia 733 î.e.n. După unii exegeţi ar fi fost preot, judecând după cunoştinţele lui amănunţite despre funcţiile care se îndeplineau la Templu. Pe de altă parte, s-ar putea să fi fost de viţă nobilă, având în vedere uşurinţa cu care avea acces la curtea regelui.

Potrivit tradiţiei evreieşti, Isaia ar fi fost ucis de regele Manase (698-642 î.e.n.). Nu se ştie nimic precis despre eventuala lui activitate, după atacul regelui asirian Senaherib contra Ierusalimului în 701 î.e.n. Isaia este unul din puţinii profeţi care ar fi avut, pare-se, discipoli (Isa. 8, 16).

Isaia a criticat cu asprime nelegiuirile compatrioţilor săi şi le-a atras atenţia că jertfele nu au nici o valoare fără morală. În domeniul politic, el i-a îndemnat să se bizuie numai pe Dumnezeu şi să nu-şi pună nădejdea în alianţele cu alte state. Poporul Domnului va fi pedepsit pentru păcatele sale, spune profetul, dar va rămâne o minoritate care să respecte Legământul cu Dumnezeu. Viziunea lui profetică despre împărăţia lui Dumnezeu, în care leul va paşte împreună cu mielul şi sabia va fi preschimbată în brăzdar de plug, a avut o mare influenţă asupra gândirii occidentale. Cuvintele de mângâiere ale profetului se citesc la sinagogă, în săptămânile care urmează după Tişa be-Av.

Cercetătorii moderni consideră că textul biblic al Cărţii lui Isaia reuneşte contribuţiile mai multor profeţi, doar prima parte fiind realmente opera personajului istoric Isaia. Vezi şi Isaia, Cartea lui.

ISAIA, CARTEA LUI

Prima carte din seria Profeţilor biblici; conform tradiţiei, cuprinde profeţiile lui Isaia, fiul lui Amoţ (Isa 1, 1). Textul este alcătuit din 66 de capitole şi 1295 de versete. Mulţi exegeţi moderni susţin că este o lucrare compozită, redactată de cel puţin doi autori, doar primele 39 de capitole aparţinându-i, cu adevărat, lui Isaia. Alţii se străduiesc, fără prea mult succes, să demonstreze că toată cartea este opera unui singur autor.

Potrivit celor dintâi, primul Isaia ar fi trăit la sfârşitul sec. al VIII-lea î. e.n., mesajul lui (Cap. 1-39) constând mai ales din profeţii de jale pentru Iuda. Cel de-al doilea autor sau Deutero-Isaia, cum îl numesc specialiştii, ar fi trăit după exil, capitolele 40-66 care i se atribuie conţinând profeţii de speranţă şi de mângâiere. În fine, alţi savanţi susţin că Deutero-Isaia ar fi profeţit în vremea exilului babilonian şi că ar exista un al treilea Isaia (Trito-Isaia), autorul capitolelor 56-66, care ar fi trăit în epoca postexilică.

Primul Isaia avea soţie (83), copii (7, 3; 8, 4) şi discipoli (8, 16). În afară de aceste câteva informaţii, nu se ştie mare lucru despre el. Pe plan istoric, profeţia lui acoperă trei evenimente importante. Este vorba, mai întâi, de războiul dintre Aram (Siria) şi Israel (735 î.e.n.), urmat de căderea ambelor ţări sub dominaţia asiriană (prima în 734, cealaltă în 722 î.e.n.). Urmează, în fine, asediul Ierusalimului care însă rezistă cuceririi asiriene. În toate cele trei împrejurări, Isaia recomandă calea de urmat. Dacă Ierusalimul nu împărtăşise soarta regatelor vecine, aceasta se datora, spune profetul, regelui Ezechia, care se căise şi se încrezuse în Dumnezeul lui Israel.

Ca mulţi alţi profeţi, Isaia condamnă carenţele morale ale poporului (1, 4; 10, 1-3), îndemnându-l, fără succes, să se căiască şi să se îndrepte (1, 18-20). El vesteşte, de asemenea, venirea unei "Zile a Domnului" (2, 6-22), dar nu în sens eshatologic, ci cu convingerea fermă că păcatele nu vor rămâne nepedepsite (3, 1-17).

Secţiunea centrală din “Primul Isaia” cuprinde oracole împotriva diverselor neamuri şi vesteşte mânia lui Dumnezeu împotriva duşmanilor lui Iuda şi Israel. Ultimele capitole din această secţiune (36-39) relatează asediul Ierusalimului de către regele asirian Senaherib şi eliberarea miraculoasă a cetăţii după pocăinţa regelui Ezechia.

În capitolele care urmează (40-46), contextul istoric, profeţiile şi perspectiva teologică par să indice un alt autor. Despre acesta, dacă va fi existat, nu avem nici o informaţie. Această secţiune conţine referiri la victoria caldeenilor (babilonienii), care au venit la putere abia în 605 î.e.n., şi la înfrângerea lor din 538 î. e. n. Este menţionat şi Cirus, regele perşilor (44, 28; 45, 1), care i-a învins pe babilonieni şi le-a permis israeliţilor exilaţi în Babilon sa se întoarcă la Ierusalim şi să reconstruiască Templul

Spre deosebire de invectivele la adresa israeliţilor, care predomină în primele capitole ale cărţii, accentul se pune acum pe speranţă, consolare şi reconciliere. Este vremea unui nou început. Poporul are nevoie să fie îmbărbătat, ştiind că suferinţele lui n-au fost întâmplătoare, că Dumnezeu l-a pedepsit pentru păcatele lui dinainte. Dumnezeu este slăvit ca Dumnezeul unic, care anihilează din start viabilitatea altor zei

Un rol-cheie îl joacă aici Robul lui Dumnezeu care vesteşte lumii adevărul şi dreptatea. Identitatea personajului a fost îndelung dezbătută, dar părerile diferă asupra acestui subiect, ca şi asupra apartenenţei reale a întregului pasaj la Cartea lui Isaia.

Se presupune, în general, că următoarele capitole (55-66) sunt mai târzii decât 40-55, având în vedere aluziile la reconstrucţia Templului (56, 5.7; 60, 7.10). O pledoarie fierbinte pentru izbăvire (63,7-64,12) prefaţează intervenţia triumfală a lui Dumnezeu, care salvează Sionul şi pe poporul său credincios (60-61). Acest viitor glorios va cuprinde toate popoarele, căci, în fine, evreii şi neamurile se vor uni, pentru a-l slăvi şi a-l sluji pe Dumnezeu (56, 3-8; 66, 18-23).

Învăţaţii au arătat că Isaia era fiul unui profet (Meg. 15a) din tribul lui Iuda (Sota 10b). El a rezumat ansamblul credinţelor evreieşti în două porunci concise: “Păziţi dreptatea şi faceţi ce este drept” (56, 1; Mak, 24a).

Mesajul lui Isaia a influenţat poporul evreu de-a lungul întregii sale istorii: din cele 54 de lecturi din Profeţi (haftorot) care au loc de Şabat într-un an de zile, nu mai puţin de 15 sunt din Isaia, inclusiv cele şapte haftorot de mângâiere, după Tişa be-Av.

Cartea lui Isaia

1,1-6,13	Denunţarea păcatelor lui Israel
7,1-11,6	Îndemn la încrederea în Dumnezeu, care va izbăvi ţara de ostile siriene
12,1-12,6	Imnuri de recunoştinţă
13,1-23,18	Profeţii împotriva duşmanilor: Babilonul, filistinii, Moabul, Siria, Egiptul, Arabia şi Tirul
24,1-27,13	Profeţii universale

28,1-35,10	Profeţii de consolare şi mustrări
36,1-39,8	Relatare istorică despre asediul Ierusalimului de către Senaherib
40,1-41,29	Profeţii de îmbărbătare şi de izbăvire
42,1-44,28	Pasaj despre Robul Domnului
45,1-8,22	Puterea lui Dumnezeu manifestată prin Cirus şi căderea Babilonului
49,1-55,13	Imnuri pentru Ierusalim şi Sion
56,1-59,21	Preocupări religioase ale comunităţii renăscute
60,1-60,22	Slava noului Ierusalim
61,1-62,12	Mângâierea Sionului
63,1-64,11	Răzbunarea lui Dumnezeu şi imn de jale
65,1-66,24	Dumnezeu îi nimiceşte pe idolatri, dar îi izbăveşte pe credincioşi

ISLAM

Sistem de credinţe şi de rituri bazat pe Coran; religie monoteistă. Întemeiată de Mahomed în sec. al VII-lea e. n. Termenul provine din verbul aslama (“a supune”), iar muslim, musulman, înseamnă “cel care s-a supus”, în sensul că a recunoscut existenţa Dumnezeului unic şi misiunea lui Mahomed. În forma sa cea mai simplă, crezul musulman sună astfel: “Nu există alt dumnezeu decât Dumnezeu (Alah) şi Mahomed este profetul lui.” Islamul este o religie întemeiată pe credinţă şi pe fapte, credinţa fiind doar unul din cele cinci elemente fundamentale ale religiei, pe care orice credincios este dator să le respecte. Musulmanul trebuie să aibă credinţa (iman) care apare în recitarea crezului; să împlinească salat, slăvirea lui Dumnezeu, de cinci ori pe săptămână; să achite zakat, cuantumul milosteniilor stabilite de lege; să ţină son, postul Ramadanului care durează o lună, şi să meargă în pelerinaj la Mecca (hajj).

Ca şi iudaismul, islamul insistă asupra unicităţii lui Dumnezeu; Coranul respinge explicit ideea creştină a Sfintei Treimi. Dumnezeu s-a dezvăluit lumii prin profeţi. Primul a fost Adam, apoi au venit Noe, Abraham şi alţii, dar numai trei dintre ei au primit de la el cărţile sfinte: Moise a primit Legea (tawrat), Isus a primit Evanghelia (injil), iar Mahomed, Coranul. Mahomed este ultimul dintre profeţi, pe care Dumnezeu l-a ales ca instrument pentru a transmite oamenilor versiunea ultimă şi definitivă a mesajului său etern.

Viaţa şi misiunea lui Mahomed au fost puternic influenţate de prezenţa evreilor şi a creştinilor în Arabia lui natală, ca şi de călătoriile lui numeroase. Potrivit Coranului, Mahomed avea vreo patruzeci de ani în 610, când a auzit chemarea divină; prin gura arhanghelului Gabriel, Dumnezeu îi poruncea să devină profet şi să comunice lumii un nou mesaj, de data aceasta în arabă. În 622, după ce întâmpinase opoziţia înverşunată a notabilităţilor din Mecca. unde locuia, Mahomed acceptă invitaţia de a merge la Yatrib, rebotezată ulterior Medina. Evenimentul avea să marcheze o cotitură decisivă în misiunea lui. Ajuns la Yatrib în fruntea unui mare număr de fideli, Mahomed devine curând liderul spiritual şi politic al regiunii, extinzându-şi rapid autoritatea până la Mecca. pe care o epurează de

idoli şi de “necredincioşi”. Comunităţile evreieşti şi creştine care locuiau la Medina şi în împrejurimi au fost obligate să plătească un bir; pe de altă parte, delegaţiile diferitelor triburi arabe veneau să se închine şi să plătească zakat, La moartea lui, în 632, Mahomed era stăpânul absolut al Arabiei. Credincioşii au ales anul călătoriei la Yatrib (hijra) drept anul de debut al erei islamice, primul an al calendarului islamic.

Erau mulţi evrei în Arabia la vremea când Mahomed îşi începea misiunea. Arabii şi poporul lui Israel întreţineau relaţii comerciale intense, încă de pe timpul regelui Solomon. Biblia ebraică face deseori referire la legăturile strânse dintre evrei şi arabi. Cartea lui Iov şi chiar Proverbele conţin multe cuvinte arabe. În plus, Mişna se referă în câteva pasaje la evreii care trăiau în Peninsula Arabică.

Deşi se autoproclama “Solul lui Dumnezeu” şi “Sigiliul profeţilor”, Mahomed nu intenţiona să întemeieze islamul ca o nouă religie. Dimpotrivă, el se considera trimis de Alah să confirme Scripturile anterioare. Principalul lui argument era că Dumnezeu nu putea să le fi refuzat arabilor revelaţiile pe care le dăruise evreilor şi creştinilor şi, drept urmare, îi acuza pe evrei că eliminaseră deliberat din Biblie profeţia despre ivirea lui.

Influenţa iudaismului asupra islamului este foarte evidentă, profundă şi perenă, după cum o atestă o sumedenie de elemente. Însuşi numele cărţii sfinte, Coranul, care trece drept un cuvânt arab cu sensul de “lectură” sau “recitare”, pare derivat din ebraicul sau aramaicul mikra, pe care rabinii îl utilizează ca o denumire a Bibliei sau a Torei. Principalul izvor iudaic consultat de Mahomed nu a fost Biblia, ci o versiune târzie a Hagadei care i-a parvenit pe cale orală. Această sursă de inspiraţie transpare în Coran în numeroasele referiri la “profeţii” dinaintea lui Moise. Printre aceştia, un loc deosebit i se acordă lui Abraham: patriarhul este Ibrahim al-Kahalil, “prietenul (lui Dumnezeu)”; el nu este nici evreu nici creştin; dimpotrivă, fiind un autentic monoteist, este considerat întâiul musulman, primul care s-a supus necondiţionat voinţei lui Alah.

Dacă iudaismul este religia Halahei, islamul este întemeiat pe Şaria, Ambii termeni au acelaşi referent — legea dăruită de Dumnezeu, care reglementează fiecare moment şi fiecare aspect din viaţa credinciosului: dreptul, cultul, etica şi comportamentul social. Halaha şi Şaria se bazează amândouă pe tradiţia orală, pe care arabii o numesc hadit, iar evreii, Tora şe-be-al pe (legea orală). În ambele literaturi, — arabă şi evreiască —, tradiţia orală îmbracă două aspecte: unul legal şi celălalt moral. În amândouă cazurile, forma este aceeaşi, conţinutul fiind alcătuit din maxime fără o legătură clară între ele, presărate cu scurte naraţiuni.

Mari asemănări între islam şi iudaism există şi în ceea ce priveşte logica raţionamentului care determină constituirea legii religioase; fenomenul, după cum am văzut, nu ţine de o simplă coincidenţă inerentă naturii lucrurilor. Termenii identici utilizaţi de ambele tradiţii dovedesc existenţa unui contact direct. Într-adevăr, în ambele religii, studiul elementelor pur juridice este considerat ca o problemă de cult; în mod similar, marile personalităţi ale islamului şi ale iudaismului nu sunt preoţi sau călugări, ci interpreţi ai legii divine revelate. Cercetătorii au observat de altfel că legea religioasă a musulmanilor s-a dezvoltat cu precădere în Irak (Babilon), cel mai important centru de studii rabinice la vremea aceea.

Strânsa interacţiune dintre islam şi iudaism se remarcă şi în sfera legilor de puritate rituală, pentru care ambele religii folosesc acelaşi termen: tahara, Legile respective comportă interdicţii cu privire la consumarea unor anumite alimente şi băuturi şi la atingerea organelor genitale, a scurgerilor

seminale, a cadavrelor şi a stârvurilor, care duc la necurăţie rituală şi îi împiedică pe cei afectaţi să-şi îndeplinească îndatoririle religioase, oprindu-i să pătrundă în locaşurile de cult şi să ia parte la recitarea Scripturilor.

Trăsături comune există şi între rugăciunile celor două religii. Conform islamului, calitatea primară, esenţială a rugăciunii este niya, "intenţia", care corespunde literal kavanei evreieşti, fără de care rugăciunea nu este completă. Cât despre legile alimentare stipulate de iudaism, cele mai multe au fost respinse de Mahomed, care le considera o pedeapsă impusă în mod special evreilor. Profetul lui Alah nu a preluat decât interdicţia de a consuma carne de porc, sânge şi stârvuri. În schimb, sacrificarea tuturor animalelor, conform practicii rituale, era îngăduită atâta vreme cât carnea era destinată consumului uman. În ceea ce priveşte obligaţiile şi îndatoririle, care în ambele religii sunt considerate datorii religioase aplicabile tuturor credincioşilor, zakatul islamic corespunde cu ţedaka, milostenia iudaică. Ocrotirea văduvelor şi a orfanilor este o datorie religioasă în islam ca şi în iudaism, la fel şi vizitarea bolnavilor, pe care islamul o recomandă în termeni identici celor din Hagada.

Din punct de vedere al islamului, evreii nu sunt consideraţi stricto sensu necredincioşi, în măsura în care împărtăşesc credinţa musulmanilor în Dumnezeul unic, dar nici adevăraţi credincioşi, deoarece nu satisfac condiţia de a crede în Coran şi în misiunea lui Mahomed. Drept urmare, "poporul Cărţii" (ahl al-Kitab) a fost tolerat şi nu a fost expus persecuţiei în lumea musulmană, cu condiţia să achite un impozit special (jizia) şi să respecte statutul ce i se acorda pe baza tratatelor şi acordurilor încheiate cu comunitatea islamică. În schimb, în calitate de minoritate protejată, evreii ca şi creştinii şi "orice alt popor al Legământului" (ahl al-Dhimma) erau scutiţi de plata zakatului, considerat o datorie religioasă a musulmanilor, aşa încât jizia apărea mai mult ca un fel de zakat decât ca o penalitate. De altfel, toţi nemusulmanii toleraţi în lumea islamică erau supuşi acestei taxe speciale, ca o compensaţie a faptului că nu erau obligaţi să participe la războaiele musulmanilor.

ISMAEL (IŞMAEL) BEN ELIŞA

(100-130)

Tana din generaţia a treia, care a contribuit la consolidarea iudaismului rabinic în perioada care a urmat după distrugerea Templului (70 e.n.). Era din neam de cohanimi (preoţi) şi, copil fiind, a fost dus în prizonierat la Roma. A fost răscumpărat de Iosua ben Hanania, care i-a fost şi dascăl, alături de alţi învăţaţi vestiţi ca Eliezer ben Hirkanos şi Nehunia ben ha-Kana. Spre deosebire de Rabi Akiva, cu care s-a înfruntat în numeroase controverse halahice şi hagadice, Ismael prefera să rămână cât mai aproape de sensul evident al textului (peşat), "Tora vorbeşte limba oamenilor", îi plăcea să spună ori de câte ori se ivea prilejul (Ker, 11a, etc). În vreme ce R. Akiva punea accentul pe răsplata în lumea cealaltă, Ismael susţinea că omul care respectă poruncile şi face fapte bune este răsplătit încă din lumea aceasta. Şcolii lui Ismael i se datorează o serie de importante Midraşuri halahice (sau tanaitice), în special, Mehilta la Exod şi Sifre la Numeri şi Deuteronom. După părerea lui, poruncile fuseseră date omului "ca să trăiască prin ele", nu ca să-şi sacrifice viaţa pentru a le îndeplini (Sanh, 74a). Deşi tradiţia îl aşează în rândul celor zece martiri legendari ai lui Israel, Ismael a murit probabil înaintea ultimei revolte împotriva Romei, cea a lui Bar Kohba. În domeniul hermeneuticii, el a extins regulile lui Hilel de la şapte la treisprezece. Acestea au fost curând introduse în slujba zilnică de dimineaţă, la care, sub numele de "baraita lui R. Ismael", încheie în prezent partea introductivă.

ISPĂŞIRE

Ebr. kapara

Act de împăcare între păcătos şi partea vătămată care precede iertarea păcatului. Greşeala, cea cu voie şi cea fără de voie, trebuie să fie întâi de toate ispăşită — uneori prin plata unei despăgubiri (kofer) — pentru a putea fi iertată. Iudaismul consideră că, păcătuind, omul se îndepărtează spiritual de Dumnezeu, de aproapele său sau de eul sau ideal. Ispăşirea, în înţelesul religios al termenului, este o revenire prin care păcătosul îşi recapătă "unitatea" spirituală şi este în cele din urmă iertat. Conform doctrinei iudaice, ispăşirea nu se poate realiza decât printr-un proces de căinţă care presupune recunoaşterea şi mărturisirea greşelii comise, remuşcarea, despăgubirea victimei şi hotărârea de a nu mai greşi.

Ispăşirea pune în valoare libertatea umană. Aşa cum este liber să păcătuiască, omul este liber şi să se căiască şi nu depinde decât de el să ia iniţiativa ispăşirii. Biblia şi literatura rabinică îl zugrăvesc adeseori pe Dumnezeu ca pe un suveran îndurător şi milostiv care nu doreşte moartea păcătosului, ci întoarcerea lui la calea cea bună (Ezec. 33, 11). Dar nu există în iudaism conceptul de "iertare anticipată" prin care Dumnezeu ar face primul pas. Păcătosul trebuie mai întâi să dea dovadă prin purtarea lui de o căinţă sinceră şi autentică. Abia după aceea, Dumnezeu ia act de ispăşirea lui şi îi acordă iertarea.

Pentru abaterile involuntare de la legea rituală, Biblia prevede o jertfă de ispăşire, care nu este o despăgubire pentru ofensa adusă divinităţii, ci mai curând un act menit să refacă relaţia ideală dintre om şi Dumnezeu, pe care omul a stricat-o prin păcatul lui. Astfel de jertfe şi ofrande erau întotdeauna însoţite de o mărturisire a păcatului ca expresie a căinţei. Atunci când profeţii lui Israel au criticat cu asprime jertfele, ţinta lor nu era jertfa însăşi, ci falsa ispăşire, maniera pur formală în care oamenii aduceau aceste jertfe (Isa. 1, 11 et infra; Osea 14, 2-3; Amos 5, 21 et infra; Mica 6, 6-8). Păcatele făptuite cu bună ştiinţă nu puteau fi ispăşite prin nici un fel de jertfă, iar conceptul de jertfă prin înlocuire era în mare măsură străin religiei iudaice.

După distrugerea celui de-al Doilea Templu (şi chiar ceva mai înainte), rugăciunea a luat locul jertfei, devenind principalul mijloc de refacere a relaţiei spirituale stricate de păcatul omului. Postul, faptele bune (gmilut hasadim) şi caritatea sunt principalele mijloace de ispăşire (R. H. 18a; Taan, 16a; B.B. 9a). Nici un preot şi nici un alt intermediar nu-l ajută pe păcătos să-şi ispăşească fapta. Păcătosul se prezintă singur în faţa lui Dumnezeu şi numai Dumnezeu poate să-l ierte. "Ferice de voi, israeliţi!", exclama Rabi Akiva. "în faţa cui sunteţi purificaţi şi cine vă purifică? Tatăl vostru din ceruri" (Ioma 8, 9).

În iudaism, conceptul de ispăşire este atât de important pentru sănătatea spirituală a omului, încât primele zece zile de la începutul fiecărui an sunt rezervate anume pentru acest proces de înnoire spirituală (vezi Căinţă, Cele Zece Zile de). Punctul culminant al acestei perioade este Iom Kipur, Ziua Marii Iertări, zi consacrată în întregime postului şi rugăciunii. Un ecou îndepărtat al vechiului ritual al ţapului ispăşitor (Azazel) s-a transmis până în zilele noastre sub forma ritului de ispăşire (kaparot), pe care unii credincioşi îl practică încă în ajun de Iom Kipur. Ritul constă în transferarea simbolică a păcatelor asupra unei păsări, cocoş sau găină, pe care omul o învârte de trei ori deasupra capului, rostind o formulă specială; pasărea este apoi sacrificată.

Trebuie subliniat că Iom Kipur nu poate aduce iertarea decât pentru greşelile faţa de Dumnezeu. Pentru greşelile comise de om faţă de aproapele său, înainte de a solicita iertarea divină, păcătosul trebuie mai întâi să ceară iertare părţii vătămate şi să-i ofere o despăgubire corespunzătoare.

ISRAEL

Numele primit de Iacob, patriarhul, la capătul nopţii în care s-a luptat cu îngerul (Gen. 32, 29). Iacob, care era singur la vadul Iabocului, şi-a dat seama, în cele din urmă, că adversarul lui nu era un om. Când îngerul l-a rugat să-i dea drumul la ivirea zorilor, patriarhul i-a cerut în schimb să-l binecuvânteze, ceea ce îngerul a şi făcut, schimbându-i totodată numele în Israel, "căci te-ai luptat (sarita) cu Elohim ca şi cu oamenii". Mai târziu, cei doisprezece fii ai lui Iacob s-au numit bene Israel, "copiii lui Israel" sau "israeliţi". La rândul său, ţinutul Canaanului s-a numit Ereţ Israel, "pământul lui Israel" (vezi Israel, Pământul lui).

După moartea regelui Solomon, când cele zece triburi conduse de Ieroboam s-au despărţit de celelalte două şi au format propriul lor stat în nordul ţării, acesta şi-a luat numele de regatul lui Israel, celălalt stat evreu, din sud, intitulându-se regatul lui Iuda (vezi Triburi, cele 12).

În mai 1948, în ajunul înfiinţării noului stat evreu, au avut loc numeroase dezbateri cu privire la numele pe care acesta trebuia să-l poarte. Părea evident că trebuie să i se spună "Iuda", totuşi, în cele din urmă s-a optat pentru "Israel" (vezi Israel, Religia în Statul). Toţi cetăţenii Israelului, indiferent de religia lor, poartă numele de israelieni.

ISRAELIT

Cel mai vechi nume desemnând un membru al naţiunii formate de cei doisprezece fii ai lui Iacob. Cea mai veche denumire colectivă pentru strămoşii evreilor, asociată cu numele lui Abraham şi de care s-au slujit ulterior egiptenii spre a-i desemna pe descendenţii lui Iacob, a fost aceea de Ivri ("evrei"), pornind de la o rădăcină care înseamnă "peste", deoarece Abraham a venit de peste Eufrat. Mai târziu, urmaşii lui Iacob au părăsit Egiptul unde li se spunea bene Israel, "copiii lui Israel" sau, mai simplu, "israeliţi". Acesta din urmă (sau numai "Israel") este numele sub care evreii sunt pomeniţi în Biblie şi în tot cursul perioadei biblice. După divizarea regatului lui Solomon în cele două regate ale lui Israel (nord) şi Iuda (sud), termenul iehudi ("iudeu") pare să fi fost utilizat ca denumire pentru locuitorii regatului din sud, în vreme ce locuitorii din nord se numeau "israeliţi". După prăbuşirea regatului din nord (722 î.e.n.), termenul de "israeliţi" s-a extins şi asupra locuitorilor din Iuda. Totodată, termenul iehudi s-a extins la rândul său, prevalând în cele din urmă ca denumire pentru toţi evreii în perioada antică.

Termenul de "israeliţi" serveşte de asemenea ca nume distinctiv pentru majoritatea evreilor care au fost chemaţi la citirea Torei după "preoţi şi leviţi. În epoca emancipării, evreii aculturaţi din Europa centrală şi de vest au preferat să-şi spună singuri "israeliţi" sau "evrei", mai curând decât "iudei", termen pe care-l resimţeau ca peiorativ. Cuvântul "israelit" s-a menţinut în multe limbi, inclusiv în română, ca sinonim al lui "evreu".

ISRAEL, MEIR HA-KOHEN KAGAN

(1838-1933)

Rabin şi comentator; zis şi “Hafeţ Haim”, după titlul primei lui scrieri. A studiat la Vilnius, în Lituania, apoi s-a stabilit la Radun, în Polonia, unde şi-a petrecut tot restul vieţii. A refuzat să îmbrăţişeze cariera rabinică, preferând să trăiască dintr-un mic magazin alimentar, condus de nevasta lui şi la care învăţatul însuşi ţinea contabilitatea.

La Radun, atrage în jurul lui câţiva discipoli care devin curând cunoscuţi sub numele de ieşiva Hafeţ Haim, De-a lungul anilor, numărul elevilor creşte, aşa încât, în 1900, este angajat un rector (roş ieşiva) în persoana rabinului Moşe Landinsky. Patru ani mai târziu, ieşiva îşi achiziţionează localuri proprii, devenind una din instituţiile majore ale iudaismului ortodox european.

Prima lui lucrare, Hafeţ Haim, apare anonimă în 1873 şi este consacrată legilor cu privire la bârfe, calomnii şi flecăreli — legi de o deosebită însemnătate, după cum subliniază Meir Israel. Volumul se bucură de o popularitate atât de mare, încât de acum încolo toată lumea nu-i mai spune autorului decât “Hafeţ Haim”. Urmează alte eseuri: Şmirat ha-leşon, despre importanţa limbajului virtuos; Ahavat hesed, despre actele de milostenie şi de bunătate; Mahane Israel, un ghid halahic pentru soldaţii evrei, şi Nidehe Israel, un ghid pentru evreii care emigrau spre Occident. Dar cea mai celebră şi mai studiată dintre lucrările lui rămâne Mişna berura (1884-1907), un comentariu exhaustiv, în şase volume, asupra secţiunii Orah haim din Şulhan aruh, Cartea devine nu doar o operă de referinţă, de largă utilizare, ci şi un îndrumar practic în privinţa problemelor halahice de fiecare zi. Ca profesor, Hafeţ Haim îşi îndeamnă elevii să studieze ordinul talmudic Kodaşim, căci, spune el, Mesia poate veni în orice clipă să reconstruiască Templul. Pentru a le uşura studiul, compune o lucrare în cinci volume, intitulată Likute halahot (1900-1925).

În 1912, Hafeţ Haim participă activ la constituirea organizaţiei ultraortodoxe Agudat Israel, devenind unul din îndrumătorii ei spirituali. Contribuie de asemenea, în 1924, la înfiinţarea Consiliului academiilor talmudice (Vaad ha-ieşivot), al cărui obiectiv era de a ajuta şcolile talmudice din Europa de Est să supravieţuiască. Multe ieşivot şi instituţii religioase din lumea întreagă şi-au luat numele de “Hafeţ Haim”, în amintirea lui.

ISRAEL, PĂMÂNTUL LUI

Ebr.: Ereţ Israel

Ţinutul pe care aveau să-l ocupe israeliţii s-a numit la origine Canaan. Aceasta este ţara unde Dumnezeu îl trimite pe Abraham, după ce-i porunceşte să părăsească Mesopotamia natală (Gen. 12, 1). Aceasta este totodată ţara unde “curg laptele şi mierea”, pe care Dumnezeu i-o făgăduieşte lui Abraham şi urmaşilor lui, ca să se aşeze într-însa (Gen. 12, 7), de unde şi denumirea de “Ţara Făgăduită” sau “Ţara Făgăduinţei”.

Biblia relatează întoarcerea descendenţilor lui Iacob (Israel) în Canaan, după patru secole de robie în Egipt şi cum au cucerit ei, sub conducerea lui Iosua, cea mai mare parte a ţării, înlăturând de la putere populaţia locală. Ţara s-a numit “pământul lui Israel” după cele douăsprezece triburi ale lui Israel care s-au aşezat acolo şi care au rămas acolo fără întrerupere până la deportarea lor de către cuceritorii asirieni şi babilonieni: regatul lui Israel, situat în nord, s-a prăbuşit în 722 î.e.n., iar cel din sud, al lui Iuda, a rezistat până în 586 î. e. n. După 50 de ani de exil, locuitorilor din sud li s-a îngăduită să revină în Ereţ Israel. Unii s-au întors, dar mulţi alţii au rămas în Babilon, alegând de bunăvoie să trăiască în diaspora. În secolele următoare, evreii au trăit pe pământul lui Israel sub stăpânire

persană, apoi siriană, apoi şi-au recăpătat pentru scurt timp autonomia şi independenţa, până la ocupaţia romană. În 70 e. n., ei şi-au pierdut ultimele rămăşiţe de autonomie, atunci când romanii au exilat o mare parte din populaţie şi au schimbat până şi numele ţării din Iudeea în Palestina. Autorităţile imperiale sperau să rupă astfel definitiv legătura evreilor cu acest pământ, noul nume fiind împrumutat de la filistinii care locuiseră în acest ţinut în epoca biblică. Totuşi unii evrei au rămas în ţară; în Galileea, de exemplu, erau încă mulţi în primele secole ale erei noastre. Mai târziu, cei mai mulţi dintre ei au părăsit regiunea, împinşi de persecuţiile dezlănţuite de creştini şi de deteriorarea condiţiilor economice. În secolele VII-VIII, mai rămăseseră puţini evrei în Ereţ Israel. Cu toate acestea, a existat continuu o populaţie evreiască în ţară şi, ori de câte ori a fost posibil, grupuri de evrei sau indivizi izolaţi veneau în pelerinaj sau chiar se stabileau aici. Cei care rămâneau se dedicau adesea studiului şi rugăciunii, fiind întreţinuţi de cei din diaspora. Mişcarea sionistă, întemeiată la sfârşitul sec. al XIX-lea, a contribuit la Declaraţia Balfour din 1917, care recunoştea necesitatea înfiinţării unui cămin naţional evreiesc în Palestina, şi la proclamarea Statului Israel în 1948.

Hotarele biblice ale ţării s-au modificat de multe ori de-a lungul veacurilor şi înseşi textele Bibliei nu concordă între ele în privinţa frontierelor. Unele adoptă o viziune maximalistă, vorbind de o ţară care se întindea “de la Nil la Eufrat” (Gen. 15, 18). Există însă şi o versiune mult mai modestă, “de la Dan la Beer Şeva” (Jud. 20,1), precum şi alte variante de frontiere, cum este cea din Num. 34, 2-12. Graniţele moderne ale Israelului s-au modificat de asemenea de mai multe ori. Teritoriul stăpânit de israeliţi şi-a atins expansiunea maximă sub domniile lui David şi Solomon, dar au existat şi perioade, în vremea celui de-al Doilea Templu când teritoriul controlat de evrei nu depăşea dimensiunile unei simple enclave în jurul Ierusalimului.

Legea evreiască dezbate pe larg tema caracterului sfânt al ţării. Învăţaţii sunt în general de acord că pământul lui Israel a fost iniţial sfinţit prin cucerirea lui Iosua, dar şi-a pierdut acest atribut atunci când oştile lui Nabucodonosor au cucerit la rândul lor ţara. Mai târziu, pământul a fost resfinţit la întoarcerea din exilul babilonian, prin reconstruirea Templului, locaşul lui Dumnezeu pe pământ, şi prin însăşi prezenţa israeliţilor în ţară. De atunci, spun rabinii, pământul şi-a păstrat acest atribut al sfinţeniei până în ziua de astăzi. Cât despre hotarele sale, ele continuă să facă obiectul unor mari dezbateri. Frontiera trecea prin vechea cetate Acra, care era cu siguranţă aproape de actuala Akko, dar traseul ei nu se cunoaşte cu exactitate. Identificarea frontierelor din timpul celui de-al Doilea Templu este şi astăzi o problemă crucială din punct de vedere halahic, deoarece zonele neincluse în graniţele de atunci nu sunt supuse legilor care se aplică doar în Ereţ Israel, cum ar fi plata zeciuielii sau respectarea anului şabatic.

Tradiţia evreiască a subliniat dintotdeauna caracterul sfânt al pământului lui Israel. Mişna declară că pământul lui Israel este mai sfânt decât toate celelalte ţări (Kel, 1, 6). Nu este deci de mirare că, de-a lungul timpurilor, evreii au fost permanent atraşi de acest pământ şi chiar de orice lucru care provenea de aici. Erau în stare să facă lungi călătorii, de multe ori foarte periculoase, doar ca să vadă ţara ori să trăiască ori să moară în Ereţ Israel. Cei care locuiau în străinătate îşi procurau din timp un săculeţ cu pământ din ţară, pe care-l luau cu ei în mormânt. Există multe povestiri despre oameni care au păstrat ca pe o comoară, aproape ca pe o relicvă sfântă, câte un lucru de nimic, un simplu plic, doar pentru că era venit din Ereţ Israel.

În legea evreiască există multe prevederi care se referă în mod expres la pământul lui Israel: în primul rând, legile agricole (zeciuiala, anul şabatic etc.) şi legile legate de Templu (jertfele, pelerinajele la

Ierusalim etc). Există numeroase legi privind binecuvântările asupra celor şapte specii (grâu, ovăz, struguri, rodii, măsline, smochine şi curmale), pe care le produce pământul lui Israel; după consumarea unui fruct din cele de mai sus se rostesc binecuvântări deosebite de cele pentru restul fructelor. Alte legi, chiar dacă nu direct legate de Ereţ Israel, cuprind clauze speciale care diferenţiază Israelul de toate celelalte ţări; de exemplu, legile referitoare la sărbătorile religioase care durează o zi în Israel şi două în diaspora.

Midraşul, reluat de Nahmanide, susţine chiar că poruncile au fost concepute pentru a fi respectate în Ereţ Israel, cei care locuiau în străinătate trebuind să le respecte doar ca să nu le uite până se întorc în ţară.

Alte legi atestă importanţa atribuită ţării Sfinte. Legea spune, de exemplu, că o persoană poate să-i ceară soţului sau soţiei să o urmeze în Ereţ Israel, refuzul acestuia sau acesteia constituind un motiv suficient de divorţ. În astfel de cazuri, cel sau cea care a refuzat să meargă în Israel îşi pierde toate drepturile conjugale. La fel, soţul sau soţia care insistă să plece din Ereţ Israel decade din toate drepturile pe care le-ar avea în mod normal în caz de divorţ. Legea evreiască interzicea exportul unor produse alimentare de bază (vin, ulei, făină), spre a se evita creşterea preţului la aceste mărfuri (B.B. 90). Pentru a se asigura o producţie suficientă, era chiar interzis să se ardă pe altarul Templului curmei de viţă sau lemn de măslin (Tam, 2, 3). Există şi legi care vizează protecţia mediului; de exemplu, era interzisă creşterea vitelor mici în interiorul ţării, deoarece acestea pasc iarba până la rădăcină, ceea ce duce la degradarea solului (B. K. 79B).

Pământul lui Israel ocupă un loc central în viaţa evreiască şi în rugăciune. Cele trei sărbători de pelerinaj se celebrează la aceleaşi date în lumea întreagă, date care sunt însă strâns legate de anotimpurile din Israel; rugăciunile pentru ploaie sau pentru rouă se recită pretutindeni în lume în funcţie de condiţiile climatice din Israel.

În fiecare an, se ţin trei săptămâni de doliu din 17 Tamuz până în 9 Av, în amintirea distrugerii Templului şi a exilării evreilor. Existe multe alte legi şi obiceiuri care comemorează distrugerea Templului, cum ar fi obligaţia evreilor de a lăsa în casă o suprafaţă de un cot nevăruită. Obiceiul ca mirele să spargă un pahar la nuntă evocă, se pare, aceeaşi nenorocire.

Unii comentatori susţin că, potrivit legii, toţi evreii trebuie să trăiască în Ereţ Israel, alţii contestă această opinie. Aproape toţi sunt însă de acord că o persoană care locuieşte în ţară nu este îndreptăţită s-o părăsească decât în caz că se dublează preţul alimentelor de bază. Chiar dacă nu există o obligaţie de a imigra în Israel, învăţaţii consideră că evreul care trăieşte în Ereţ Israel îl slăveşte pe Dumnezeu, iar cel care trăieşte în afara ţării se poartă ca un idolatru (Ket, 110b). Şi tot învăţaţii spun că mai bine trăieşti printre neamuri, în Ereţ Israel, decât într-un oraş plin de evrei, dar în afara ţării. Altă dovadă care atestă caracterul special al pământului lui Israel stă în afirmaţia Talmudului cum că numai aici se pot face profeţii şi nicăieri altundeva. De asemenea, când se împart fondurile de binefacere, săracii din Ereţ Israel au prioritate faţă de evreii săraci din alte ţări.

Dacă până în sec. al XIX-lea a existat un larg consens cu privire la importanţa Ţării Sfinte, o nouă perspectivă apare o dată cu iudaismul reformat care nu-i mai acordă nici o valoare deosebită şi elimină din rugăciuni orice referire la Ereţ Israel. Reformaţii au renunţat cu timpul la această atitudine şi se numără astăzi printre susţinătorii entuziaşti ai sionismului. Iudaismul conservator a considerat întotdeauna pământul lui Israel drept o piatră de temelie a crezului său şi l-a asociat

complet cu mişcarea sionistă. Ortodoxia, care adună la un loc sionişti convinşi ca şi nesionişti, ba chiar şi antisionişti, se pronunţă categoric pentru întoarcerea evreilor pe pământul lor; întrebarea este dacă această întoarcere poate să aibă loc oricând ori doar în urma intervenţiei divine.

Pământul lui Israel: aforisme

Dacă e să cumperi o casă în Ereţ Israel, poţi să închei contractul şi într-o zi de Şabat.

Numai pe pământul sfânt al lui Israel, spiritul evreiesc poate să înflorească şi să devină acea lumină care luminează lumea.

Aerul din Ereţ Israel dă înţelepciune omului.

Dumnezeu a măsurat toate ţările şi a stabilit că numai pământul lui Israel este potrivit pentru poporul evreu.

Cine trăieşte pe pământul lui Israel îl slăveşte pe Dumnezeul unic; cine trăieşte în afara lui este ca unul fără Dumnezeu.

A trăi în Israel face cât respectarea tuturor poruncilor la un loc.

Primul lucru care trebuie făcut când intri în Ereţ Israel este să lucrezi pământul.

Morţii din pământul lui Israel vor fi cei dintâi care vor învia (la sfârşitul lumii).

La sfârşitul lumii, sinagogile din diaspora vor fi toate duse în Ereţ Israel.

Când trăieşti în Ereţ Israel chiar şi vorbele tale de toate zilele fac parte din Tora.

ISRAEL, RĂMĂŞIŢA LUI

Ebr.: Şeerit Israel

Învăţătură biblică potrivit căreia, după marea pedepsire şi după distrugerea poporului evreu pentru păcatele sale, vor supravieţui totuşi câţiva evrei credincioşi, devotaţi lui Dumnezeu şi poruncilor lui, pentru a păstra Legământul cu Cel de Sus şi a beneficia de el. Aceşti supravieţuitori se vor întoarce din exil pe pământul lor strămoşesc unde vor trăi, de atunci încolo, în pace şi în siguranţă. O primă mărturie a acestei doctrine o găsim în Levitic (26, 36-45), dar ea apare ca un laitmotiv în opera profeţilor. Isaia se adresează "rămăşiţei din casa lui Israel" (46, 3) şi chiar dă fiului său numele simbolic de "Şear Iaşuv" ("O rămăşiţă se va întoarce"; 7, 3). Aceeaşi idee se regăseşte şi la alţi profeţi ca Ieremia (31, 6-7), Ezechiel (11, 13) şi Mica (5, 5-7). Evreii reveniţi din exilul babilonian s-au considerat ei înşişi "rămăşiţa" anunţată de profeţi (Hag. 1, 12-14; Ezra 9, 8.14-15; Neem. 1, 2-3). Conceptul a pătruns şi în liturghie, iar în zilele noastre, expresia a fost folosită spre a-i denumi pe supravieţuitorii Holocaustului.

ISRAEL, RELIGIA ÎN STATUL

Încă din perioada ocupaţiei romane, redobândirea suveranităţii evreieşti asupra pământului lui Israel şi întoarcerea exilaţilor au devenit parte integrantă din viziunea mesianică a iudaismului şi şi-au găsit

expresia în liturghia de fiecare zi, care datează din sec. I—II e. n. Scrie Maimonide în codul lui (Melahim 11,12) şi în comentariul lui la Mişna (Sanh, 10): “Zilele lui Mesia vor veni când Israel îşi va recăpăta suveranitatea şi când poporul evreu se va întoarce în Ereţ Israel.” Acest vis s-a împlinit în zilele noastre, o dată cu proclamarea Statului Israel, la 14 mai 1948. Marele rabin al Israelului a descris evenimentul ca pe “începutul izbăvirii noastre” (reşit ţemihat gheulatenu); expresia figurează în rugăciunea pentru guvern care se rosteşte la sinagogă, de Şabat, de sărbători şi la diverse ceremonii. Denumirea actuală, Medinat Israel (“Statul lui Israel”), apărea deja, 30 de ani mai devreme, în scrierile rabinului Abraham Isaac Kook care zugrăvea tabloul unui stat ideal al evreilor, dedicat perfecţionării spirituale şi întruchipând însuşi scopul mişcării sioniste.

După 2000 de ani de rătăcire fără un cămin naţional, materializarea acestui stat a stârnit reacţii diferite printre interpreţii legii iudaice: unii au refuzat să vadă în acest stat orice posibilitate de Izbăvire, alţii mai mult sau mai puţin l-au acceptat. Fiecare dintre ei se bazează pe texte relevante din tradiţia evreiască. Rezervele rabinilor nesionişti cu privire la Statul Israel se bazează pe următoarele considerente: 1. convingerea lor că Izbăvirea mesianică trebuie să fie un eveniment absolut miraculos şi nu unul provocat de om; 2. tradiţia talmudică potrivit căreia Israel i-a făgăduit solemn lui Dumnezeu că nu se va mai răscula şi nu va încerca să redobândească ţara Sfântă prin forţa armelor (Ket, 1 la); 3. faptul că Statul Israel este un stat laic, guvernat de evrei nepracticanţi, ba chiar antireligioşi. Partizanul cel mai înverşunat al acestei teze a fost R. Ioel Moşe Teitelbaum din Satu Mare, liderul partidului Neture Karta, în viziunea căruia statul “eretic” era opera diavolului şi o încercare a credinţei. Majoritatea comunităţii ultraortodoxe, reprezentată de organizaţia Agudat Israel (care s-a transformat ulterior în partid) a reacţionat însă mult mai pragmatic; delegatul mişcării, R. Iţhak Meir Levin, a subscris la Declaraţia de Independenţă a Israelului. Din respect pentru tradiţia evreiască, dar nu fără cârteli dinspre partizanii sionismului laic, declaraţia se încheia cu cuvintele: “încrezători în Stânca de nezdruncinat a lui Israel” (în versiunea engleză oficială, expresia era “în Dumnezeu Atotputernicul”). În Statele Unite, dintre neortodocşi, conservatorii, care fuseseră mereu prosionişti, au întâmpinat noul stat fără rezerve. La fel au procedat şi reformaţii, lepădându-se de antisionismul lor de altădată (cu excepţia unei mici minorităţi, grupate în Consiliul American pentru Iudaism) şi sprijinind cu entuziasm noul stat. Ca şi conservatorii, reformaţii s-au raliat mişcării sioniste şi au început să întreprindă diferite activităţi în Israel.

Prima lege fundamentală a Statului Israel, Legea întoarcerii, recunoaşte în fiecare evreu un cetăţean potenţial al statului, care poate dobândi efectiv cetăţenie dacă imigrează în Israel. Legea este în concordanţă cu vechea tradiţie evreiască după care “fiecare evreu are dreptul la o parte din pământul lui Israel” (Oţar ha-gheonim; Kid. 60-63).

După înfiinţarea statului, evreii religioşi s-au trezit minoritari în Israel şi aşa au şi rămas. Minoritatea, care reunea la vremea aceea majoritatea evreilor ortodocşi, a înaintat o serie de cereri. Cele mai multe dintre ele au fost aprobate din diferite motive: din raţiuni politice (era nevoie de religioşi pentru a forma o coaliţie guvernamentală majoritară); din dorinţa întâiului prim ministru, David Ben Gurion, de a evita o problemă de Kulturkampf, un conflict între laici şi religioşi, care ar fi complicat şi mai mult nenumăratele probleme cu care se confrunta conducerea statului; în sfârşit, pentru a da statului un caracter evreiesc. Drept urmare, s-au promulgat legi care garantau respectarea legilor alimentare, precum şi respectarea Şabatului şi a sărbătorilor religioase în toate sectoarele vieţii publice. În consecinţă, de Şabat şi de sărbători, activitatea nu se poate desfăşura decât în uzinele, ramurile şi serviciile legate de sănătate şi securitate, dar chiar şi în aceste cazuri, este nevoie de o

autorizaţie specială, eliberată de un comitet guvernamental care cuprinde şi reprezentanţi ai rabinatului. Tribunalele rabinice deţin jurisdicţia exclusivă în ceea ce priveşte statutul personal al cetăţenilor evrei, pentru care căsătoria şi divorţul sunt reglementate de Halaha. Tribunalele sunt conduse de judecători ortodocşi (daianim), supervizaţi la rândul lor de cei doi mari rabini, sefard şi aşchenaz. În ceea ce priveşte Legea întoarcerii, statutul de evreu a fost definit în mod principial, dar ambiguu, conform Halahei: aşadar, este considerat evreu orice individ născut dintr-o mamă evreică sau convertită la iudaism (vezi Evreu, Cine este). La nivel municipal, consiliile religioase sunt cele care rezolvă problemele legate de religie, cum ar fi: înfiinţarea băilor rituale, serviciile funebre, înregistrarea căsătoriilor, întreţinerea sinagogilor şi organizarea cercurilor de studii religioase. Toate acestea se efectuează sub controlul şi administraţia serviciilor competente din Ministerul Cultelor. Alături de sistemul şcolar naţional, există un sistem de educaţie religioasă, recunoscut de stat şi administrat conform regulilor ortodoxiei. În paralel, sistemul naţional asigură şi el predarea de cunoştinţe biblice şi post-biblice. În ultima vreme, s-au înfiinţat clase şi chiar şcoli denumite Tali (acronim de la expresia ebraică: “Dezvoltare şi educaţie religioasă”), care fac parte din învăţământul de stat şi care oferă o educaţie religioasă neortodoxă, de inspiraţie istorică sau conservatoare. În acelaşi timp, statul acordă importante subvenţii şcolilor particulare ortodoxe care optează pentru un program intensiv bazat pe Tora şi în care materiile laice au o pondere redusă. Academiile talmudice, centre tradiţionale de studii rabinice, au atins o prosperitate fără precedent în istoria evreiască. Aceste ieşivot atrag zeci de mii de studenţi, veniţi din toate colţurile lumii, care profită de ajutorul statului şi care beneficiază de amânarea serviciului militar pentru a putea să-şi continue studiile. Legislaţia religioasă intervine direct în societate pentru a interzice, în cartierele evreieşti, creşterea porcilor şi vânzarea de hameţ (drojdie) în timpul sărbătorii de Pesah. O mare parte din legile statului, de exemplu, cele care reglementează plata salariilor (cf. Lev. 19, 13; Deut. 24,15), sunt amplu inspirate, în spirit şi în formă, din Halaha.

La primele alegeri pentru Knesset, o coaliţie religioasă a obţinut 16 din cele 120 de locuri ale parlamentului. De atunci, partidele religioase, inclusiv sioniştii religioşi şi nesioniştii, partizani ai mişcării Aguda, culeg în mod regulat câte 15-18 fotolii parlamentare. Dat fiind că formaţiunile de dreapta ca şi cele de stânga nu au obţinut niciodată majoritatea absolută, a trebuit de fiecare dată să se formeze coaliţii guvernamentale, în care partidele religioase au fost întotdeauna reprezentate. Până în 1967, principala facţiune religioasă a fost partidul sionist Mizrahi ha-Poel ha-Mizrahi, care s-a transformat ulterior în Partidul Naţional Religios. Înainte de 1967, în schimbul concesiilor ce li se acordau în materie de religie şi învăţământ, membrii acestui partid se mulţumeau să voteze în favoarea Partidului Muncii, care avea cuvântul hotărâtor în domeniul politicii externe şi al apărării. În urma războiului de Şase Zile, mulţi sionişti religioşi s-au angajat în lupta politică, situându-se în fruntea mişcării care milita pentru Israelul Mare. Ei au înfiinţat aşezări în “teritoriile ocupate” şi s-au opus proiectelor de a pune zonele cucerite sub administraţie arabă, pe principiul că evreii nu trebuie să cedeze nici o palmă din Ţara Sfântă, dăruită lor de Dumnezeu. Unele autorităţi religioase au condamnat această atitudine, socotind că vieţile omeneşti, ameninţate prin rămânerea în teritorii, erau cel puţin la fel de sfinte ca şi ţara.

Componenţa partidei religioase a înregistrat schimbări radicale în anii '80. Grupările religioase nesioniste şi cele ultraortodoxe au primit un sprijin considerabil din partea partidului Likud care, ajungând la putere pentru prima dată în 1977, le-a mulţumit astfel pentru susţinerea acordată la urne. Dacă, înainte de 1980, facţiunea religioasă sionistă câştiga două treimi din voturile religioşilor, în 1988, ea nu mai obţine decât cinci din cele 18 fotolii parlamentare adjudecate în total de

ortodocşi. Celelalte s-au împărţit între formaţiunile ultraortodocşilor (haredi), căror influenţă a crescut rapid în deceniul al nouălea şi care obţinuseră un important sprijin material din partea guvernului pentru finanţarea instituţiilor lor si a sistemului lor de învăţământ. Ultraortodocşii însă erau, la rândul lor, dezbinaţi ca urmare a rivalităţilor interne dintre aşchenazi şi sefarzi şi dintre diferitele şcoli, la care se adăugau conflictele mai vechi dintre evreii est europeni, împărţiţi în hasidimi şi mitnagdimi, şi disensiunile dintre diversele grupuri hasidice. Instituţiile religioase continuau să se afle în mâna ortodocşilor, ca urmare a unor dispoziţii ale autorităţilor britanice din perioada Mandatului. Acest corp instituţional s-a opus energic ascensiunii iudaismului neortodox, a cărui influenţă a crescut totuşi simţitor la începutul anilor '60. Deşi frânaţi în eforturile lor de ordinea constituită, care controla toate procedurile de drept privat (căsătorii, divorţuri, statut personal), religioşii neortodocşi (iudaism reformat şi iudaism conservator) au luptat pentru recunoaşterea rabinilor şi a sinagogilor lor şi pentru introducerea pluralismului religios. Până în prezent însă, în ciuda extinderii programelor religioase ne-ortodoxe în domeniul învăţământului, colonizării şi activismului social, acest curent nu a reuşit să determine schimbări majore în sistem.

ISRU HAG

Lit.: "Legaţi sărbătoarea", cf. Ps. 118, 27

A doua zi după încheierea sărbătorilor de pelerinaj (Pesah, Şavuot şi Sucot); zi considerată ca un mic concediu în practica liturgică. În vremea Templului, se ştia că pelerinii care veniseră de sărbători la Ierusalim nu prea se dădeau duşi înapoi acasă; Talmudul spune: "Cine prelungeşte sărbătoarea (lit. "cine respectă Isru hag"), mâncând şi bând, nu face altceva decât să aducă o jertfă pe altar" (Suc, 45b). Potrivit unei alte interpretări, oamenii nu prea aveau când să aducă jertfe individuale în timpul marilor jertfe de sărbători. De aceea, se rezerva la sfârşit o zi suplimentară în acest scop, un fel de mică sărbătoare la care, bineînţeles, se bea şi se mânca. Conform tradiţiei, de Isru hag, nu se spun rugăciunile de căinţă şi nici Tahnun la slujbele de dimineaţă şi de după amiază, iar postul şi discursurile funebre sunt interzise. Deoarece, în diaspora, marile sărbători durează cu o zi mai mult decât în Israel, Isru hag are loc aici cu o zi mai târziu decât în Israel.

ISSERLEIN, ISRAEL BEN PETAHIA

(1390-1460)

Autoritate halahică din Europa centrală, zis şi Rabenu Isserlein. Născut în oraşul Regensburg din Germania, rămâne orfan de tată în copilărie. Este crescut la Wiener-Neustadt de unchiul său matern, cunoscutul rabin austriac, Aaron Blumlein. Mama şi unchiul lui pier alături de mulţi alţi evrei în masacrul de la Viena (aşa-numita ghezera de la Viena) la 12 martie 1421. Următorii douăzeci de ani şi-i va petrece rătăcind, mai întâi în Italia, apoi în oraşul austro-sloven Marburg, pentru a se întoarce în final la Wiener-Neustadt, unde preia conducerea tribunalului rabinic şi a ieşivei locale. Începând din această perioadă, Isserlein devine atât de cunoscut ca posek (autoritate halahică) încât ceilalţi rabini fac deseori apel la judecata lui pentru soluţionarea unor probleme.

Cea mai importantă operă a lui este Terumat ha-deşen ("Jertfa cenuşii"), a cărei primă ediţie apare în 1519. Cartea este alcătuită din două părţi: Şeelot u-teşuvot, care cuprinde 354 responsa (cuvântul desen are valoarea numerică 354), şi Pesakim u-ketavim ("Hotărâri şi scrisori"), conţinând 277 de răspunsuri adresate unor corespondenţi. Titlul — "Jertfa cenuşii" — nu putea fi mai bine ales, căci

cartea tratează despre primejdiile şi tragediile care s-au abătut asupra evreilor aşchenazi în sec. al XV-lea. În prima parte, Isserlein şi-a alcătuit răspunsurile cu scopul de a anticipa cât mai multe întâmplări, mai ales nenorociri, cu care putea fi confruntat un evreu în acele vremuri. Convertirea forţată, apostazia, necesitatea de a călători deghizat ca neevreu, raporturile cu păgânii şi imigraţia în Ereţ Israel sunt numai câteva dintre numeroasele teme abordate. Alţi halahişti ai epocii aveau tendinţa de a se bizui exclusiv pe codurile existente, ca Mişne Tora a lui Maimonide şi Arba Turim a lui Iacob ben Aşer. Isserlein, dimpotrivă, vroia să raporteze fiecare lege la originea ei talmudică, insistând asupra deciziilor gheonimilor babilonieni şi asupra lucrărilor unor autori germani ca Meir din Rothenburg.

Opiniile lui personale au fost culese şi adunate într-un volum intitulat Leket ioşer de către unul din elevii lui. Judecăţile lui halahice, ca şi cele ale lui Iacob Mollin, au influenţat evoluţia obiceiurilor (minhaghim) aşchenaze. Moise Isserles, în comentariul lui la Şulhan aruh, îl menţionează pe Isserlein drept una din principalele lui surse.

ISSERLES, MOISE BEN ISRAEL

(cca. 1525-1572)

Autoritate halahică şi codificator; cunoscut şi sub acronimul de Rema. A studiat la Lublin cu vestitul pedagog Şalom Şahna, a cărui fiică i-a devenit apoi soţie. După studii, este numit şef rabin la Cracovia, funcţie pe care avea să o păstreze până la sfârşitul vieţii. Tatăl lui, Israel, se număra printre fruntaşii comunităţii evreieşti din oraş si construise aici o sinagogă în memoria soţiei lui. Sinagoga Rema, cum i se spune, a supravieţuit ocupaţiei naziste şi este încă în funcţiune. Isserles însuşi a înfiinţat la Cracovia o ieşiva (academie rabinică) unde îşi întreţinea de multe ori studenţii din banii lui. Mai târziu, a devenit preşedintele tribunalului rabinic din Cracovia şi s-a făcut cunoscut ca posek (autoritate halahică). A corespondat cu marii eruditi ai vremii, în special cu Iosif Caro, autorul lui Şulhan aruh, cu care s-a şi împrietenit.

Moise Isserles a fost prima mare personalitate literară a comunităţii evreieşti din Polonia. Lucrarea lui Darhe Moşe (“Căile lui Moise) a fost iniţial concepută ca un comentariu la Arba Turim de Iacob ben Aşer, dar când Caro şi-a publicat al său Bet Iosef în 1565, Isserles şi-a folosit propriul studiu pentru a echilibra punctul de vedere exclusiv sefard al lui Caro şi pentru a lua apărarea codificatorilor aşchenazi. Un rezumat la Darhe Moşe, redactat chiar de Isserles şi intitulat Darhe Moşe ha-Kaţar, s-a bucurat de înaltă apreciere şi a fost ulterior publicat împreună cu Turim, Luând ca referinţă acelaşi Darhe Moşe, Isserles a redactat comentarii amănunţite şi note (hagahot) la Şulhan aruh (“Masa orânduită”), pe care le-a publicat în 1569-1571 sub titlul Ha-Mapa (“Faţa de masă”). Cartea cuprinde toate obiceiurile evreilor polonezi şi toate judecăţile halahiştilor aşchenazi, începând de la Aşer ben Iehiel, pe care Caro nu le menţionase în cartea lui. “Suplimentul” lui Isserles are meritul de a face opera lui Caro acceptabilă pentru toate comunităţile evreieşti: astăzi, aşchenazii nici nu concep Şulhan aruh fără notele lui Isserles. Când părerile celor doi autori sunt în dezacord, aşchenazii preiau numai părerea lui Isserles, considerând-o singura autorizată. Isserles a dat o mare atenţie obiceiurilor (minhaghim), subliniind în Darhe Moşe că “obiceiurile părinţilor noştri sunt lege”. În plus, s-a străduit să judece cu indulgenţă în cazurile în care era vorba de mari pierderi materiale.

Isserles a compus şi alte lucrări halahice, dintre care unele au fost publicate postum. Cele mai remarcabile dintre ele sunt: Torat ha-hatat (1569), despre interdicţii şi concesii în domeniul legilor

alimentare; o culegere de responsa (1640) şi o serie de comentarii asupra operelor unor învăţaţi ca Maimonide, Elia Mizrahi, Mordehai ben Hilel şi alţii. Dintre operele lui, se cuvin de asemenea menţionate Mehir iain (1559), o expunere omiletică a Cărţii Esterei, şi Torat ha-ola ("Legea jertfei", 1570), un tratat filozofic despre semnificaţia simbolică a Templului şi a jertfelor religioase. Familiarizat cu filozofia aristotelică prin intermediul operei lui Maimonide, Isserles era totodată un cunoscător al Cabalei şi avea bogate cunoştinţe de istorie şi astronomie. Vasta lui cultură i-a permis să opereze o sinteză între mistica evreiască şi filozofie, pe care a reuşit s-o asocieze cu Halaha. Isserles a fost venerat de comunitatea evreilor polonezi şi a lăsat în urma lui o serie de eminenţi discipoli şi succesori. Mormântul lui se află în curtea Sinagogii Rema.

ISTORIOGRAFIE

Termenul "istorie" este de origine greacă şi desemnează o investigaţie a faptelor omeneşti din trecut. În zilele noastre, cuvântul denumeşte atât întâmplările de odinioară, cât şi ceea ce ştim noi despre ele astăzi. În această ultimă accepţiune, grecii au inventat conceptul de istorie "ştiinţifică", denumind domeniul cunoaşterii istorice, bazate pe mărturii. Dar ideea că mersul istoriei are un scop, o finalitate, care transcende evenimentele înseşi, că istoria şi evenimentele individuale care o alcătuiesc au un sens propriu, provine din Biblie şi din iudaism. Ideea porneşte de la o concepţie neempirică, transcendentală, potrivit căreia procesul istoric, în ansamblul său, poate fi considerat ca un proces teleologic. Dumnezeul biblic, stăpânul istoriei, a creat naţiunile, le-a fixat obiective şi se îngrijeşte ca mersul istoriei să se desfăşoare conform prevederilor sale. Din punctul de vedere al Bibliei, istoria capătă un sens şi prin orientarea ei în lumea pământeană, confirmând în mod coerent realitatea evenimentelor.

Diferitele genuri literare reprezentate în Biblie — poeme, legi, povestiri, predici etc. — sunt toate integrate în acelaşi cadru istoric, teocentric ori sacral. Biblia ebraică demonstrează continuitatea unor evenimente aparent dezlânate, desfăşurarea unui proces cu o finalitate în timp: este istoria originilor, formării şi evoluţiei unui popor-naţiune pe nume Israel într-un context universal. Perspectiva naratorului biblic este universală. Ea merge înapoi până la originea imperiilor, a naţiunilor, a omului şi până la Crearea lumii, şi totodată prevede viitorul îndepărtat, până la instaurarea împărăţiei lui Dumnezeu şi la sfârşitul timpului.

Totuşi, cu poporul lui Israel a făcut Dumnezeu Legământ, de unde şi relaţia strânsă dintre Biblie şi istorie. Într-adevăr, istoria unei naţiuni a cărei evoluţie se întinde pe mai multe milenii, care vine în contact cu imperiile lumii şi care, în migraţia sa, străbate continentele, nu poate fi înţeleasă decât într-un context istoric. De aici şi reperele genealogice, referinţele la diferitele state păgâne şi la vestigiile pierdute ale lui Israel, precum şi documentele istorice care punctează cărţile Profeţilor şi alte texte biblice. O dată stabilit faptul că Dumnezeu se dezvăluie în natură (Ps. 19), Biblia pune în evidenţă manifestările lui în evenimente istorice ca Exodul sau Revelaţia din Sinai. Aceste "evenimente hotărâtoare" dau seamă nu numai de existenţa lui Dumnezeu, ci şi de diferite atribute ale sale ca îndurarea şi dreptatea, ca şi de proiectul lui în ceea ce priveşte neamul lui Israel şi restul lumii. Spre a-l cunoaşte pe Dumnezeu, trebuie să retrăieşti evenimentele respective şi să înţelegi istoria acestui popor.

Profeţii au dat dovadă de o conştiinţă istorică foarte clară şi explicită. Ieremia, supranumit "proorocul neamurilor" (Ier. 1, 5), Isaia, Ezechiel şi Amos fac profeţii precise cu privire la naţiuni străine ca Edomul, Moabul, Egiptul, Babilonul, ţara filistinilor, Elamul şi Fenicia (Sidonul). Vestind viitorul

acestor neamuri, profeţii se adresează în primul rând lui Israel: ei condamnă popoarele respective pentru duşmănia lor faţă de Israel, le reproşează că batjocoresc valorile morale fundamentale în relaţia cu alte neamuri sau le acuză că practică idolatria (Isa. 13-24; Ier. 46-51; Ezec. 25-28; Amos 1-2). Israel este îndemnat să tragă învăţăminte din istorie, luând în considerare soarta catastrofală a popoarelor care au refuzat să se îndrepte pe plan moral.

Concepţia istorică a profeţilor nu este cronologică. Ea are în vedere, în primul rând, un prezent pe care-l descrie, un viitor apropiat de distrugeri şi un viitor îndepărtat al mântuirii. Fiecare din aceste perioade este zugrăvită monocromatic. Abia în Cartea lui Daniel (viziunea celor patru împărăţii), găsim pentru prima dată expusă o lungă succesiune cronologică a evenimentelor care premerg Izbăvirea finală.

Cu toată existenţa unei tradiţii istoriografice evreieşti care, pe lângă Biblie, cuprinde scrieri precum cărţile Macabeilor şi tratatele lui Flavius Iosefus, Antichităţi iudaice şi Războiul iudeilor împotriva romanilor, rabinii de mai târziu nu au simţit nevoia să scrie o istorie sistematică a vremii lor, deşi o serie de lucrări (cum ar fi Meghilat Taanit şi Seder Olam Raba, o cronologie atribuită lui Iose ben Halafta) conţin multe date istorice.

În literatura hagadică, rabinii au continuat să analizeze şi să dezbată numeroase elemente fundamentale ale istoriografiei cuprinse în Biblie; conceptul lui Israel ca popor ales de Dumnezeu şi raporturile dintre Israel şi celelalte neamuri; rolul Providenţei în treburile omeneşti; funcţia conducătorilor evrei în contextul epocii etc. Una din temele favorite ale rabinilor era aceea a celor "patru împărăţii" (Babilon, Persia, Grecia şi Roma), cărora Israel avea să le fie supus până la venirea împărăţiei mesianice a lui Dumnezeu. De aici, ei extrăgeau o schemă generală care le permitea să situeze evenimentele trecutului recent şi să anticipeze viitorul. Pe de altă parte, ei susţineau că "lumea va dăinui şase mii de ani: două mii de ani de haos, urmaţi de două mii de ani de Tora şi două mii de ani ai erei mesianice" (Sanh, 97a) — concepţie legată fără îndoială de episodul Genezei, care descrie Crearea lumii în şase zile de activitate divină creatoare, urmate de o zi, a şaptea, de odihnă. Printr-un raţionament inductiv, se poate conchide că, după şase mii de ani de existenţă a lumii, va avea loc Şabatul istoriei. În această viziune, diferitele perioade sunt legate unele de altele, pe cale de cauză şi consecinţă.

Sefer Iosipon ("Cartea lui Iosipon"), lucrare ebraică anonimă, redactată în sec. al X-lea în Italia, creează o punte între istoriografia evreiască din Orientul Apropiat şi cea europeană. Deşi cartea, bazată în mare măsură pe Iosefus şi pe Apocrife, nu reprezintă o sursă originală, modul în care descrie perioada celui de-al Doilea Templu este frecvent citat în toată literatura medievală. În afară de Seder Olam Raba, singurele "istorii" cronologice elaborate până în sec. al XVI-lea se înscriu în genul sifrut salşelet ha-cabala ("literatura lanţului tradiţiei"); dintre aceste lucrări, care descriu modul cum s-a transmis legea rabinică de-a lungul vremurilor, cele mai importante sunt " Epistola lui Şerira Gaon" (987) şi Sefer ha-Cabala a lui Abraham ibn Daud (1160). Aşchenazii au introdus apoi un nou gen istoric, martirologia. Relatând masacrele recente şi persecuţiile din vremea cruciadelor, cronicari medievali ca Natan din Mainz şi Efraim ben Iacov din Bonn au stabilit un model care, preluat apoi şi de sefarzi, avea să fie deseori reluat în secolele următoare.

După 1492, evreii simt tot mai mult nevoia de a lămuri cumva semnificaţia lanţului de dezastre care s-au abătut asupra lor, în special alungarea din Spania. Apar astfel o serie de analize mai profunde şi mai erudite asupra destinului evreiesc, adesea în contextul istoriei generale. Dintre ele, lucrarea lui

Elia Capsali despre Imperiul otoman, Seder Eliahu Zuta (cca. 1523), a devenit o sursă principală de informaţii cu privire la comunităţile evreieşti din Spania şi Portugalia. O altă importantă scriere de acest gen este Şevet Iehuda (“Sceptrul lui Iuda”, 1554), o relatare foarte detaliată a prigoanelor antievreieşti de-a lungul vremurilor, în care Solomon ibn Verga se distanţează de ipotezele tradiţionale, susţinând că adevărata cauză a nenorocirilor evreieşti era exilul.

Reluând un gen mai vechi de studii, alţi autori din sec. al XVI-lea s-au străduit să reconstituie evoluţia tradiţiei religioase. În al său Sefer ha-iuhasin (“Cartea genealogiilor”, 1566), Abraham ben Samuel Zacuto a transpus într-o formă originală istoria legii orale, în vreme ce Ghedalia ben Iosif ibn Iahia a introdus diverse snoave, informaţii ştiinţifice şi elemente de legendă în bine cunoscuta lui lucrare, Salşelet ha-Cabala (“Lanţul tradiţiei”, 1587).

Evreii au purces să scrie o istorie sistematică a poporului lor abia o dată cu apariţia ştiinţei iudaismului (Wissenschaft des Judentums), la începutul sec. al XIX-lea. Primii autori din acest domeniu considerau că experienţa istorică evreiască are în centrul ei conceptul unităţii divine, la fel de funcţional în epoca modernă ca şi în trecut. Dintre reformiştii germani, Abraham Geiger, definea această experienţă ca o istorie a monoteismului etic. Isaac Marcus Jost, un reformist mai moderat, este cel ce a deschis seria lucrărilor ştiinţifice de mare anvergură cu a sa istorie a evreilor de la Macabei la epoca modernă, publicată între 1820 şi 1846, dar lucrările lui ulterioare s-au concentrat asupra istoriei religioase. Nahman Krohmal a elaborat o magistrală filozofie a istoriei evreieşti, susţinând că numai existenţa naţională evreiască este veşnică. Krohmal considera că este misiunea lui Israel de a răspândi acest spirit absolut în restul lumii.

După părerea lui Heinrich Graetz, cel mai cunoscut istoric evreu din sec. al XIX-lea, originalitatea iudaismului rezidă în concepţia sa despre Dumnezeu. Idealul religios şi doctrina politică (inclusiv instituţiile poporului evreu şi dragostea pentru Ereţ Israel) constituie lanţul şi substanţa iudaismului, caracterizat prin orientarea sa mesianică. În monumentala sa operă, Istoria evreilor (15 volume, 1853-1876), Graetz se dovedeşte un spirit prin excelenţă raţionalist. Spre deosebire de alţi autori (ca Zeev Jawitz, de exemplu), Graetz neglijează anumite elemente tradiţionale şi se fereşte de orice lucru care are o legătură oricât de palidă cu misticismul. În ciuda bazelor sale ştiinţifice, lucrarea este străbătută de convingerea că istoria în general şi cea a evreilor în special sunt determinate şi călăuzite de Dumnezeu, poporul evreu fiind un instrument al voinţei divine. Naţiunile ca şi indivizii sunt libere, însă aspiraţia poporului evreu spre o morală mai înaltă joacă un rol determinant în istoria sa.

Istoria mondială a poporului evreu (11 vol., 1925-1929) de Simon Dubnov, cel mai important istoric evreu al secolului XX, se situează în domeniul ştiinţelor sociale. Istoria lui Dubnov se caracterizează printr-o orientare laică, în care supravieţuirea poporului evreu este atribuită ridicării sale la calitatea de “popor spiritual”. Autorul respinge ideea existenţei unui concept capabil de a reprezenta istoria evreiască în totalitatea sa. După Dubnov, factorul determinant este însuşi poporul evreu. Iudaismul, în accepţiunea sa religioasă, îşi epuizase rolul în trecut; sionismul era o iluzie pseudo-mesianică; prin urmare, “naţionalismul diasporei” era singurul în stare să asigure viitorul evreilor.

Mai recent, istorici sionişti ca Benzion Dinour văd în elanul naţionalist şi în legăturile imemoriale cu Ereţ Israel factorii-cheie ai istoriei evreieşti. Alţii, ca Salo W. Baron din Statele Unite (Istoria socială şi religioasă a evreilor, 18 vol., 1952-1983), susţin că atât Ereţ Israel cât şi diaspora joacă amândouă un rol vital şi subliniază motivaţiile de ordin religios care au asigurat continuitatea evreiască.

De-a lungul ultimelor decenii, istoricii evrei s-au confruntat cu noi probleme legate de Şoa şi de Statul Israel. Evreii religioşi încearcă să împace ideea unui Dumnezeu binevoitor cu realitatea de la Auschwitz, în timp ce laicii se luptă cu problema naturii omeneşti şi a moralei. Înfiinţarea Statului Israel a împărţit lumea evreiască în Israel şi diaspora, iar problema inter-relaţiei lor — legătura şi distanţa dintre cele două — îi preocupă fără încetare pe istoricii evrei.

ISUR VE-HETER

Lit.: "interzis şi permis"

Categorie de scrieri halahice, care încep să apară în Germania la sfârşitul Evului Mediu, cu privire la legile şi obiceiurile în baza cărora unele alimente sunt interzise, iar altele îngăduite. Fiecare comunitate evreiască din Germania îşi avea propriile sale obiceiuri în acest sens. Datele prezentate în aceste lucrări se referă în cea mai mare parte la obiceiurile respectate în diferite regiuni. Prima scriere din această categorie pare să fi fost Şaare Dura sau Sefer ha-şearim (1534) de R. Isaac ben Meir din Dura. Se cuvine de asemenea menţionată Isur ve-heter, publicată la Ferrara în 1555. Multe dintre aceste lucrări au fost publicate anonim, iar unele au fost mai târziu revizuite şi adăugite de alţi scriitori care ţineau să introducă obiceiurile din propriile lor comunităţi. Practica acestor autori de a nu indica în nici un fel modificările operate de ei în raport cu opera iniţială a îngreunat mult cercetarea lucrărilor din această categorie.

IŞTABAH

"Lăudat fie (Numele Tău)"

Începutul unei rugăciuni care se recită imediat după "versetele psalmice" (Pesuke de-zimra), la fiecare slujbă religioasă de dimineaţă, precum şi la sederul de Pesah. Paragraful conţine 15 sinonime de slavă a lui Dumnezeu; după tradiţie, acestea erau legate de cei 15 psalmi de înălţare (Ps 120-134) pe care leviţii îi recitau urcând cele 15 trepte ale Sanctuarului (vezi Şir ha-maalot), Textul este aproape acelaşi în diferitele rituri, dar sefarzii nu reţin decât primele 13 cuvinte de laudă care, după Zohar, corespund celor 13 atribute divine. Credincioşii recită Iştabah stând în picioare şi fără a se întrerupe, ca să atingă înălţarea interioară adecvată la îndemnul Barehu, prin care întreaga adunare e chemată să-l binecuvânteze pe Dumnezeu.

IUDA, vezi TRIBURI, DOUĂSPREZECE.

IUDA BAR ILAI

(cca. 100 - cca. 180).

Tana palestinian din a patra generaţie, discipol al lui R. Akiva şi al lui R. Tarfon şi unul din profesorii lui R. Iuda ha-Nasi, redactorul Mişnei. Învestit de către R. Iuda ben Bava, el a întemeiat o academie în oraşul său natal, la Uşa, şi a fost principalul artizan al reînfiinţării Sanhedrinului, atât la Uşa cât şi la Iavne. Urmând metodele exegetice ale maestrului său, Akiva, Iuda bar Ilai a pus bazele midraşului halahic asupra Leviticului (Sifra), Peste 600 dintre părerile sale juridice sunt citate în Mişna şi s-au păstrat cam 3000 din proverbele sale; în Sifra şi în Tosefta, numele lui apare mai des decât ale celorlalţi tanaimi. De câte ori a fost amestecat într-o dispută de drept cu R. Şimon bar Iohai sau cu R. Meir, decizia halahică i-a dat câştig de cauză în final (Er. 46b). Datorită judecăţilor lui atât halahice cât

şi hagadice, Talmudul îl numeşte roş ha-medaberim, “principalul purtător de cuvânt asupra tuturor subiectelor şi cu privire la toate evenimentele” (Ber. 63b; Şab, 33b). Iuda ha-Nasi s-a inspirat în mare măsură din culegerea lui mişnică pentru a redacta, la rândul său, ceea ce va deveni Mişna de referinţă.

Ca şi mulţi alţi învăţaţi, îi plăcea să-şi câştige mijloacele de trai prin muncă manuală, ceea ce reiese din două proverbe ale sale: “Nobilă este munca, căci ea-l cinsteşte pe cel care o îndeplineşte” (Ned, 49b) şi “Cine nu-şi învaţă fiul o meserie, face din el un hoţ potenţial” (Kid. 29a). Spre deosebire însă de alţi învăţaţi, Iuda a procedat totdeauna în aşa fel ca faptele bune să aibă prioritate asupra studiului: se spune că el însuşi şi-ar fi întrerupt studiile pentru a asista la înmormântări sau pentru a lua parte la celebrarea unei căsătorii.

IUDA HA-NASI

(cca.138-cca.217).

Conducător spiritual şi politic al comunităţii evreieşti din Ereţ Israel; din stirpea lui Hilel, fiu al lui Şimon ben Gamaliel II, căruia i-a urmat în fruntea Sanhedrinului, în jurul anului 170 e.n. Dascălii săi au fost, pe lângă propriul său tată, Iuda bar Ilai, Iose ben Halafta, Şimon bar Iohai şi Eleazar ben Şamua.

În calitate de patriarh (nasi) şi de preşedinte al Sanhedrinului, Iuda ha-Nasi a exercitat o putere cvasi-nelimitată. El şi-a rezervat prerogativa de a numi judecătorii şi profesorii din toată ţara. Cea mai mare parte a activităţii sale legislative a fost consacrată aplicării legilor cu privire la anii şabatici şi la zeciuielile levitice; aceste două obligaţii erau pe atunci o grea povară pentru ţăranii deja copleşiţi de taxele impuse de administraţia romană, de catastrofe naturale şi de foamete.

Autoritatea lui era întărită de faptul că era bogat. Prin moşteniri familiale, el şi-a putut extinde patrimoniul prin mari întinderi de pământ pe care le cultiva în chip intensiv, producând grâu, vin şi legume. Se ocupa de asemenea de creşterea vitelor, fabrica lână şi in, făcea comerţ cu aceste mărfuri, utilizând propriile sale vase. Administra personal diferitele sale activităţi, împletind studiul cu afacerile şi cu înaltele răspunderi politice.

Iuda ha-Nasi era recunoscut de autorităţile romane ca adevăratul lider şi purtător de cuvânt al comunităţii evreieşti. Numeroasele povestiri despre prietenia lui cu un suveran roman pe nume Antonin atestă bunele lui relaţii cu imperiul. Aceste povestiri rămân totuşi una dintre enigmele literaturii talmudice şi midraşice. Nu numai că nu-i sigur la care membru al dinastiei Antoninilor se referă, dar, în plus, acel Rabi Iuda despre care-i vorba ar putea foarte bine fi Iuda I ori nepotul său, Iuda II. Poveştile vorbesc despre întâlniri, despre o corespondenţă, despre proiecte de afaceri comune şi chiar de o anumită convivialitate între cei doi lideri.

Mişna este opera prin care Iuda ha-Nasi şi-a asigurat o importanţă istorică în domeniul studiului, prin munca sa de conservare şi ordonare a importantului fond de tradiţii. Existaseră deja mai multe încercări de punere în ordine a legii orale şi a învăţăturilor ei, cea mai recentă fiind opera lui R. Akiva şi a elevilor săi. Dar Iuda ha-Nasi, în colaborare cu principalii învăţători ai vremii, care au contribuit, fiecare, cu fondul lui de tradiţii, s-a apucat să adune elementele care meritau autoritate canonică şi putere de lege, elemente care erau nu numai juridice, dar şi teologice, etice şi istorice. Aceste elemente au fost clasate, organizate, puse la punct, triate. Materialul exclus a fost adunat de elevii şi

colegii patriarhului în culegeri separate precum Tosefta (“addenda”), ori s-a risipit sub formă de baraitot (material exterior Mişnei, vezi Baraita), Mişna a stat la temelia monumentalelor Talmuduri din Ierusalim şi Babilon.

Părerile lui Iuda ha-Nasi sunt amplu consemnate, nu numai în propria sa Mişna, ci şi în ansamblul literaturii halahice, unde el însuşi figurează sub numele de Rabi, “Învăţătorul” sau de Morenu ha-kadoş, “Dascălul nostru sfânt”. Proverbele lui hagadice, bazate în general pe interpretarea versetelor Bibliei, nu sunt mai puţin numeroase. Hagada lui vorbeşte despre dualismul, la om, între înclinaţia spre bine şi înclinaţia spre rău, despre dualismul între trup şi suflet, între lumea pământeană şi lumea de apoi, între acţiunea celui drept şi lume.

Profunda lui religiozitate s-a tradus în numeroase rugăciuni. Unele dintre ele au fost integrate în liturghia de fiecare zi, cum ar fi rugăciunea care solicită protecţie contra aroganţei, relei tovărăşii şi proceselor proaste (Ber. 16b). Personalitatea lui se vădeşte foarte complexă şi, deşi posteritatea îi laudă smerenia (Sota 9, 15), în calitate de patriarh şi de director de academie, a fost uneori foarte autoritar. Foarte susceptibil în ce priveşte demnitatea funcţiei sale, l-a invidiat pe rivalul său, exilarhul din Babilon, care avea mai multe drepturi să se pretindă din stirpea lui David (T.I. Kil, 9,4, 32b).

După distrugerea celui de-al Doilea Templu şi mai ales după răscoala lui Bar Kohba, populaţia neevreiască a Palestinei a crescut mult. Pentru ca pământul confiscat de la evrei să nu rămână în mâini străine, Rabi a convocat un bet din care a votat că, dacă proprietatea fusese confiscată sau ocupată timp de 12 luni, cel care vroia s-o dobândească trebuia să plătească un sfert (din preţ) proprietarului său iniţial (Ghit 5, 6; 58b). Iuda ha-Nasi nu era asistat, ca tatăl său, de un av bet din sau de un haham, ci deţinea deplină autoritate asupra tribunalului (TI. Sanh, 1,3, 19a); mai mult, superviza el însuşi instituţiile religioase şi juridice ale comunităţilor (Gen, R, 81, 2; T.I. Iev. 12, 7, 13a).

Influenţa acestui bet din s-a exercitat asupra întregii Galilei şi a sudului ţării. El s-a interesat în mod special de comunitatea din Ierusalim. Proclamarea lunii noi (Roş Hodeş) şi decalajul anual erau un aspect al dependenţei diasporei faţă de Ereţ Israel (vezi Calendar), centrul spiritual al poporului. După distrugerea Templului, calendarul a fost calculat în Iudeea, dar Iuda ha-Nasi a transferat acest privilegiu în Galileea (T.I. Sanh, 1,2, 18c), sporind prestigiul patriarhatului care se instalase acolo. El a desfiinţat semnalele prin focuri, care anunţau luna nouă, şi a introdus în locul lor reguli de calcul pentru a stabili dinainte data şi a trimite soli care să anunţe comunităţile (T.I. R.H. 2, 1, 58a). Relaţiile sale cu evreii din Babilon vădesc autoritatea şi absenţa concesiilor: patriarhul nu împărţea cu nimeni domnia. Totuşi, el s-a opus înţelepţilor care doreau să restrângă rolul religios al Babilonului. Planul lor era să declare că evreii din Ereţ Israel erau de ascendenţă evreiască pură, în timp ce evreii din Babilonia puteau fi suspectaţi că au ascendenţi străini. Astfel, dacă un evreu din Babilonia ar fi vrut să se căsătorească cu cineva din Israel, el ar fi trebuit să dovedească puritatea genealogiei sale. Iuda nu numai că a respins acest plan, ci a mers mai departe, adunând pe lângă el înţelepţi babilonieni, ceea ce a cimentat relaţiile sale cu diaspora.

Iuda ha-Nasi proiecta să reînsufleţească aşezarea evreilor în Ereţ Israel şi a dat ebraicii preeminenţă faţă de aramaică, aşa cum spune o halaha a sa: “Declar că Sema nu trebuie citită decât în ebraică”, contrazicând o lege anterioară după care Şema putea fi recitat în orice limbă (Tos. Sota 7,7). Sub conducerea lui, patriarhatul s-a înălţat la un nivel spiritual şi religios fără egal. Paznicii săi (eunuci, după Ber. 16b) îi pedepseau pe recalcitranţi (Koh R, 10, 2). Curtea sa era organizată ierarhic, înţelepţii de lângă el ocupând funcţiile cele mai înalte şi mâncând la masa lui (Er. 73a). Averea lui personală i-a

permis să întreţină numeroşi discipoli, dar această aristocraţie a ştiinţei a dat naştere unei atitudini negative faţă de cei neinstruiţi. Scutindu-i pe erudiţi de impozite (B.B. 8a), el sporea taxele plătite de meşteşugari şi intensifica astfel ostilitatea şi antagonismele sociale şi economice între înţelepţi şi oamenii de rând. O baraita povesteşte chiar că, într-un an, când bântuia foametea, el a deschis un magazin alimentar la care aveau acces doar erudiţii. Când a fost informat că unii dintre aceştia refuză să se recunoască erudiţi, ca să nu tragă foloase de pe urma Torei, patriarhul a decis să deschidă magazinul pentru toată lumea, fără deosebire (B.B. 8a).

Tradiţia nu relatează clar nici metodele nici modul de redactare pe care Iuda ha-Nasi le-a folosit la compilarea Mişnei. Totuşi, comparând Mişna cu midraşurile halahice şi cu baraitot ale Toseftei şi ale Talmudurilor, se vede că ea nu era menită să slujească drept cod de legi, ci mai curând drept "canon". În funcţie de materialul de care dispuneau, amoraimii i-au atribuit amendamente, interpolări şi decizii. Redactarea lui Rabi nu s-a limitat la o alegere, ci a constat într-o selecţie şi o compilaţie a colecţiilor mişnice de la diferitele bate midraş (vezi bet midraş), fără ca frazeologia lor caracteristică lor să fie câtuşi de puţin alterată. Se pare că patriarhul a ţinut să redea varietatea surselor sale, pentru ca Mişna lui să fie reprezentativă pentru toate colecţiile de mişnaiot şi să se bucure de o cât mai largă acceptare cu putinţă. Într-adevăr, Mişna a devenit canonul admis, norma în lumina căreia vor fi judecate de aici înainte toate celelalte mişnaiot, Opera lui Iuda ha-Nasi marchează terminarea redactării Mişnei, căreia nici un material nu-i va mai fi adăugat. Adăugirile ulterioare s-au făcut în Talmud, care era considerat un comentariu asupra Mişnei. Astfel, deşi Mişna lui Iuda ha-Nasi a devenit un cod legal, ea n-a pus totuşi capăt dezvoltării Halahei, ci, dimpotrivă, i-a furnizat temeliile.

Patriarhul şi-a petrecut ultimii 17 ani de viaţă la Seforis. Ultima sa dorinţă a fost să-şi numească fiul, Gamaliel, ca urmaş la patriarhat. În clipa morţii, el a ridicat spre cer amândouă mâinile şi a jurat că a studiat asiduu Tora, dar că nu a căutat să obţină din aceasta nici un avantaj personal. A fost îngropat în necropola din Bet Şearim.

Din aforismele lui Iuda ha-Nasi

Care este calea virtuţii pe care omul trebuie s-o urmeze? Este cea care-l cinsteşte pe Creatorul său şi care-i aduce cinstire din partea aproapelui.

Fiţi la fel de atenţi când respectaţi o poruncă măruntă ca şi una importantă, căci nu ştiţi ce răsplată veţi obţine pentru fiecare.

Luaţi seama la trei lucruri, ca să evitaţi păcatele: deasupra voastră (în ceruri), un ochi vă urmăreşte, o ureche vă ascultă şi toate acţiunile voastre sunt înregistrate întocmai.

Urmaţi preceptele lui Dumnezeu cu bucurie, aşa cum Israel a acceptat cu bucurie Tora în Sinai.

Am învăţat multe de la dascălii mei, şi mai multe de la colegii mei, dar cel mai mult m-au învăţat discipolii.

Nu vă lăsaţi înşelaţi de înfăţişarea exterioară a bătrâneţii şi a tinereţii; o oală nou-nouţă poate fi plină cu un minunat vin vechi, iar o oală veche poate să fie goală.

Omul ar trebui să-şi venereze tatăl şi mama aşa cum îl venerează pe Dumnezeu, căci toţi trei fac parte dintr-însul.

IUDA HE-HASID

(cca. 1150-1217).

Iuda ben Samuel ben Kalonymus, zis "cel cucernic" (he-Hasid), a fost unul din cei mai de seamă gânditori ai şcolii haside Aşchenaz, întemeiată de familia Kalonymus. A trăit multă vreme în Renania, cu siguranţă la Speyer, dar ultimii ani ai vieţii şi i-a petrecut la Regensburg.

Un scriitor, susţinea el, nu trebuie niciodată să recunoască paternitatea operelor sale, ca nu cumva el însuşi sau urmaşii săi să-şi facă din acestea un motiv de orgoliu. De aceea, toate lucrările lui sunt anonime, ceea ce pune probleme bibliografice dificile. Se pare că îi datorăm un ansamblu de tratate mistice, care se păstrează la Oxford (Ms. 1566 şi 1567) şi o lucrare de teologie, actualmente pierdută, intitulată Sefer ha-kavod ("Cartea gloriei [divine]"). A compus, de asemenea, un comentariu exhaustiv al rugăciunilor, pe care l-a conceput ca o polemică împotriva oricărei încercări de a schimba versiunea lor tradiţională, dar din această carte, au rămas doar câteva citate. După moartea lui, fiul său, R. Moise, a scris un rezumat al discuţiilor lor referitoare la pericopele săptămânale din Pentateuh. Marea lui operă rămâne însă Sefer hasidim ("Cartea evlavioşilor"), la care a scris probabil toată viaţa. R. Moise spunea că tatăl lui scrisese două foi chiar cu câteva zile înainte să moară. După dispariţia lui, discipolii au strâns capitolele laolaltă într-o carte. Lucrarea tratează despre toate aspectele vieţii omeneşti şi oglindeşte visul autorului de a crea o mişcare pietistă evreiască, ai cărei membri, total devotaţi poruncilor religioase şi etice, s-ar fi separat de bunăvoie de comunităţile nehasidice, formând o elită condusă de un înţelept (he-Haham), Discipolii lui Iuda he-Hasid, în special Eleazar din Worms, nu au continuat în această direcţie, ci au insistat mai mult asupra aspectelor individuale ale desăvârşirii religioase decât asupra celor sociale.

Sefer hasidim

O serie de pasaje ale lucrării sunt, în chip firesc, omiletice şi exegetice, explicând semnificaţiile etice, filosofice şi mistice ale versetelor biblice sau ale spuselor talmudice. Totuşi, cele mai multe pasaje privesc îndeosebi etica şi tratează despre viaţa de fiecare zi. Sefer hasidim reprezintă prima lucrare de etica pragmatică din literatura evreiască: ea ţine seama de natura psihologică a individului şi de situaţia lui economică şi istorică. Graţie acestui mod de abordare, Sefer hasidim este una din cele mai importante surse istorice pentru cunoaşterea vieţii de fiecare zi a evreilor în lumea medievală germanică. Lucrarea lămureşte, în special, relaţiile economice şi religioase dintre evrei şi neevrei într-o epocă în care au avut loc cruciade împotriva evreilor în Franţa şi în Germania. Scrierile etice care s-au inspirat ulterior din Sefer hasidim au reţinut totuşi mai mult laturile sale stricte şi adeziunea sa neabătută la porunci şi la morala spirituală. Cartea se preocupă să-l instruiască pe pietist asupra modului cum trebuie să reziste ispitelor şi să evite toate situaţiile care l-ar putea împinge în păcat. Ea îl învaţă, de asemenea, cum se cuvine să se îmbrace, să vorbească, să se roage, să muncească, să doarmă. Ea explică cum trebuie să-ţi alegi soţia şi prietenii, în ce fel de oraş să te stabileşti, cum să-ţi armonizezi viaţa materială cu cea spirituală, ce relaţii trebuie să fie între dascăl şi discipol. Ea

tratează, de asemenea, despre cum trebuie concepute contactele comerciale cu neevreii şi comentează modul de comportare faţă de ei. Nici o altă sursă ebraică nu acoperă o asemenea diversitate şi o asemenea întindere tematică, luând în considerare amănunţit toate situaţiile. Sefer hasidim a slujit ca bază pentru toată literatura etică aşchenază, apărută ulterior. După secolul al XV-lea, halahiştii au ridicat-o la rangul de autoritate în codul de conduită al evreilor (a se vedea Lege, Codificarea -ii).

Lucrarea este cunoscută în două ediţii, cu unele diferenţe între ele. Ediţia lui Wistinesky (Berlin, 1891) a avut la bază manuscrisul din Parma; cealaltă, o ediţie tipărită la Bologna, în 1538, a servit la numeroase ediţii ulterioare, printre care cea a lui Margaliot (Ierusalim, 1957). Sefer hasidim a fost tradusă în franceză de către E. Gurevitch, (Paris, 1988).

IUDA LOEW BEN BEŢALEL

(cca. 1520-1609).

Autoritate rabinică, moralist, cabalist şi matematician, supranumit Maharal, acronim de la Morenu ha-rav Leib ("învăţătorul nostru, Rabi Loew"). Reputaţia lui extraordinară, care se apropie de mit, ţine atât de erudiţia lui cât şi de ascetismul şi de evlavia lui. Autor prolific, a produs un mare număr de lucrări, cu răsunet profund asupra gândirii şi misticii evreieşti. Era şi matematician şi astronomul Tycho Brahe se număra printre prietenii lui. Eminent pedagog, el a insistat asupra necesităţii de a face ca studenţii să urmeze un ciclu de studiu adaptat vârstei lor şi i-a criticat pe cei care aveau tendinţa să abordeze subiecte prea grele pentru foarte tinerii lor elevi. Era evident în avans faţă de epoca lui, criticând metoda pilpul şi prioritatea acordată Talmudului asupra studierii Mişnei. Cercetătorii nu sunt de acord în ce priveşte raporturile sale cu Cabala. S. J. Rapoport socoteşte că Maharalul nu s-a ocupat niciodată cu aşa ceva, în vreme ce G. Scholem îl consideră precursorul hasidismului, deoarece a popularizat ideile cabalistice. Cu toate că limbajul său nu a fost cel al Cabalei, învăţăturile lui rămân enigmatice; el se asocia fără şovăială misticii, afirmând că filosofia şi conceptele ezoterice sunt opuse. Multe dintre scrierile sale au fost consacrate interpretărilor Hagadei şi-i datorăm un comentariu magistral al diferitelor pasaje hagadice din Talmud. El a tratat despre raportul între Dumnezeu şi Israel, punând accentul pe rolul mediator al Torei şi s-a interesat de dialectica Exilului şi a Izbăvirii. Ca unul care respingea tulburarea ordinii fireşti, considera că existenţa poporului evreu în afara pământului lui Israel lovea în legile naturii.

Iuda Loew a exercitat funcţii rabinice eminente: a fost mare rabin al Moraviei (1553-1573), al Poznanului şi al Pragăi. Şi-a petrecut la Praga 11 ani. Aici şi-a deschis klausul (sinagoga), a organizat cercuri de studiere a Mişnei şi a participat la elaborarea statutului unei hevra kadişa, întemeiată în 1564. Diferite legende evreieşti şi ceheşti îl înfăţişează ca un om înzestrat cu puteri supranaturale. I se atribuie între altele crearea golemului, o statuie de lut pe care el ar fi transformat-o în fiinţă vie, după ce i-a incizat pe frunte o bucată de hârtie marcată cu Numele inefabil al lui Dumnezeu. Este adevărat că s-a întâlnit cu împăratul Rudolf la 16 februarie 1592 pentru un motiv care nu se cunoaşte, dar nimic nu ne îndreptăţeşte să credem că acest fapt a avut vreo legătură cu interesul comun al celor doi pentru alchimie, cum susţine legenda.

Singularitatea Maharalului în istoria literaturii ebraice se bazează pe firea lui independentă: neaparţinând nici unei şcoli, neformând nici un discipol, el rămâne un gânditor izolat, care şi-a dezvoltat propria sa filozofie şi propriile sale metode, departe de toţi. Interesul pentru personalitatea

lui a fost reînviat de A. I. Kook care i-a utilizat din plin metoda şi l-a citat adesea, dobândindu-i astfel un loc în gândirea iudaismului contemporan.

Operele lui Iuda Loew cuprind: Dereh haim, un comentariu la tratatul Avot (Cracovia, 1589); Netirot olam, a doua parte din Dereh haim, care se ocupă de etică (Praga, 1596); Tiferet Israel, despre perfecţiunea Torei şi a poruncilor ei (Praga, 1593); Beer ha-Gola, despre dificultăţile unor pasaje talmudice şi o apologie a Talmudului, care reprezintă a doua parte a lucrării Tiferet Israel (Praga, 1598); Neţah Israel, despre exil, despre Izbăvirea mesianică şi despre pocăinţă (Praga, 1599); Or hadaş despre sulul Esterei şi Purim şi Ner miţva despre Hanuca (Praga, 1600); comentarii despre Raşi, Biblie, Targum şi Midraş (Praga, 1578); Ghevurot ha-Şem despre ieşirea din Egipt, Hagada şi legile Pesahului (Cracovia, 1582); Gur Arie, referitor la tratatele Şabat, Eruvin şi Pesahim (Lvov, 1863); Hagada şel Pesah, cuprinzând o predică pentru Şabat ha-Gadol (1589); Hiduşe iore dea, cu privire la Tur, Iore dea (Amsterdam, 1775); Sefer peruşe Maharal mi-Prag le-hagadot ha-Şas (1959-1960), precum şi foarte multe predici, novellae şi responsa, dintre care unele sunt publicate, iar altele sunt încă în manuscris.

IUDAISM

Credinţa monoteistă a evreilor. Termenul ca atare (iahdut) nu este menţionat în Biblie, fiind în mod vizibil o creaţie lexicală a evreilor elenizaţi (care, desigur, foloseau forma grecească: iudaismos), Primele sale atestări sunt consemnate în 2 Macabei şi în Estera Raba (7, 11). Cuvântul exprimă o realitate deopotrivă religioasă şi naţională. Statutul evreilor, — religie sau naţiune sau amândouă la un loc —, a făcut obiectul multor dezbateri de-a lungul secolelor, în special începând cu epoca Emancipării (vezi Evreu). Limba română permite o oarecare distincţie între “iudaism” şi “evreitate”, primul termen fiind înţeles ca reflectând mai ales dimensiunea religioasă a definiţiei. În realitate însă, termenul de “iudaism” exprimă un concept global care nu se limitează la aspectele rituale. Iudaismul a fost deseori descris ca un “mod de viaţă” integral sau ca o “cultură”. Este o sacralizare a tuturor aspectelor vieţii. Chiar şi aspecte care astăzi trec drept laice, iudaismul le poate sacraliza. Nici un amănunt al vieţii nu este lăsat deoparte.

Iudaismul începe o dată cu Abraham, considerat de tradiţia evreiască drept primul om care a ajuns, cu propriile lui puteri, la ideea de monoteism: “Căci l-am ales ca să poruncească fiilor lui şi casei lui după el, să ţină calea Domnului, făcând ce este drept şi bine” (Gen. 18, 19). După Abraham, istoria poporului evreu a cunoscut următoarele etape: ceilalţi patriarhi, robia egipteană, urmată de Exod, dăruirea Torei şi încheierea Legământului, cucerirea Canaanului, judecătorii şi monarhia, scindarea regatului, exilul babilonian, întoarcerea din exil sub conducerea lui Ezra şi Neemia, şi domnia Haşmoneilor. Au urmat apoi: pierderea independenţei, distrugerea Templului de către romani şi risipirea evreilor în lume (galut), Acest nou exil avea să dureze veacuri de-a rândul, marcate de pogromuri şi prigoane care au atins paroxismul în timpul Holocaustului, dar în final, statul evreu a fost reînfiinţat.

În cei 3800 de ani care au trecut de la naşterea lui Abraham, cele două pietre de temelie ale istoriei evreieşti şi ale poporului evreu au fost ieşirea din Egipt şi dăruirea Torei în Sinai. Tradiţia consideră într-adevăr Sinaiul drept locul în care poporul evreu a primit legile după care trebuia să se conducă.

Iudaismul a fost prima religie integral monoteistă. Credinţa într-un Dumnezeu unic a înlocuit închinarea la felurite divinităţi, caracteristică antichităţii greco-latine. Iudaismul a fost totodată credinţa "mamă" a celorlalte două religii universale, creştinismul şi islamul.

Iudaismul se defineşte ca o religie universală întrucât consideră că legislaţia sa poate fi aplicată întregii omeniri. Cu toate acestea, iudaismul tradiţional face deosebirea între evrei şi neevrei: numai evreii au obligaţia de a respecta cele 613 porunci biblice, în timp ce neevreii trebuie să se conformeze doar legilor noahide, stabilite după potop. Aceste şapte legi prescriu credinţa în Dumnezeul unic, recomandă înfăptuirea dreptăţii şi interzic hula, omorul, furtul, imoralitatea sexuală şi consumul de carne dintr-un animal încă viu. Orice neevreu care se conformează acestor legi este considerat ca fiind la fel de drept ca şi evreul care respectă cele 613 porunci.

Mai întâi de toate, iudaismul este orientat spre practica lumii pământene. El nu cuprinde nici un corp de dogme recunoscut oficial ca atare, deşi unele doctrine sunt evident esenţiale. Weltanschaungul evreiesc, viziunea iudaică despre lume, transpare mai mult din legea evreiască decât dintr-o teologie sistematică. Preocupările legate de răsplată şi pedeapsă şi de viaţa veşnică constituie o dezvoltare relativ târzie. Iudaismul nu încurajează nici ascetismul nici speculaţiile cu privire la viaţa viitoare. Cât despre Izbăvire, ea se dobândeşte nu atât prin credinţă cât printr-o purtare dreaptă. De altfel, omul este chemat să joace, prin purtarea lui, un rol activ în perfecţionarea lumii.

Practica iudaismului nu s-a limitat niciodată la evreii din naştere. Deşi atitudinea faţă de convertire a variat de la o epocă la alta şi de la un loc la altul, neevreilor li s-a dat întotdeauna posibilitatea de a se integra în sânul iudaismului. De altfel, potrivit tradiţiei, câteva din cele mai mari personalităţi ale iudaismului au fost convertiţi sau urmaşi de convertiţi. Regele David, din stirpea căruia urmează să se ivească Mesia, avea o străbunică moabită (vezi Rut, Cartea lui). Şi cum, în iudaism, religia şi naţionalitatea sunt indisolubile, cel ce acceptă şi respectă legea evreiască capătă statut deplin de membru al poporului evreu.

Deoarece iudaismul se consideră o religie universală, o parte a Templului înălţat de Solomon la Ierusalim era deschisă oamenilor de alte naţionalităţi, ca să poate aduce şi ei jertfe. Solomon însuşi spunea la inaugurare: "Când străinul care nu este din poporul tău, Israel [...], va veni să se roage în această casă, ascultă-l din ceruri, din locul locuinţei Tale" (2 Regi 8,41-43).

În organizarea providenţială a lumii, Israel este chemat să joace rolul de "lumină a neamurilor" (Isa. 49, 6). Acesta este sensul statutului lui Israel de popor ales, adică ales pentru această misiune. După unii, Israel a fost deja deosebit de eficace în îndeplinirea acestei misiuni, de vreme ce religiile născute din trunchiul iudaismului, — islamul şi creştinismul —, au răspândit ideea Dumnezeului unic în toate colţurile lumii.

Potrivit concepţiilor eshatologice ale profeţilor, în final, lumea întreagă îl va recunoaşte pe Dumnezeul lui Israel: "Se va întâmpla în scurgerea vremurilor, că muntele Casei Domnului va fi întemeiat pe culmile celorlalţi munţi; se va înălţa deasupra dealurilor; şi toate neamurile se vor îngrămădi spre el" (Isa. 2, 2; vezi Eshatologie). Biblia se întemeiază pe o teologie implicită, nesistematică (ea nu va fi sistematizată decât în Evul Mediu). În mod similar, etica iudaică rezultă în cea mai mare parte din exemple concrete. Biblia e plină de îndemnuri care recomandă să dai ajutor străinului, văduvei şi orfanului, deoarece toate aceste categorii sunt implicit defavorizate. Legislaţia biblică cuprinde, de asemenea, o mulţime de prevederi în favoarea săracilor, cum este aceea de a

lăsa pentru ei un colţ de ogor nesecerat şi de a nu aduna spicele căzute pe jos. Prin instituţia jubileului care prevede, din cincizeci în cincizeci de ani, restituirea terenurilor către proprietarii iniţiali, iudaismul îşi demonstrează grija de a nu lăsa nici o familie să se afunde definitiv în sărăcie.

Doctrina evreiască pune accentul pe răspunderea evreilor unii faţă de alţii. Acest principiu a favorizat dezvoltarea unui puternic simţ al comunităţii. Evreul nu are dreptul să rămână indiferent la suferinţele coreligionarului său: el trebuie să facă tot ce-i stă în putinţă ca să le aline. Limba ebraică nu cuprinde un termen specific pentru "milostenie". Cuvântul folosit în acest sens, ţedaka, derivă dintr-un radical cu înţelesul de "dreptate". Ceea ce înseamnă că, pentru cei avuţi, ţedaka nu este decât îndeplinirea unei porunci drepte şi legitime. Această răspundere a evreilor unii faţă de alţii se extinde şi asupra cazurilor de nerespectare a legii: evreul este dator să-i mustre pe coreligionarii săi care încalcă legea.

Iudaismul pune un deosebit accent asupra sacralizării acţiunilor profane (vezi Sfinţenie). Astfel, multe fapte care trec drept laice sunt de fapt însoţite de rituri menite să sfinţească lumea. Faptul banal de a mânca, de exemplu, trebuie prefaţat şi urmat de binecuvântări. În felul acesta, spun înţelepţii, masa devine un echivalent al altarului. Există o mulţime de legi iudaice care reglementează cele mai mărunte fapte ale vieţii şi care pun activitatea omenească în slujba lui Dumnezeu.

În aceeaşi ordine de idei, iudaismul consideră că nenumăratele restricţii care apasă asupra purtării evreilor au darul să contribuie la înălţarea lor. Conform credinţei iudaice, satisfacerea desfrânata a tuturor poftelor şi dorinţelor omeneşti ţine de un comportament animalic, iar limitările impuse omului urmăresc să-l ridice la un nivel superior. De aceea, de pildă, la fiecare aliment trebuie verificat dacă se conformează legilor alimentare, dacă s-a pus deoparte zeciuiala etc.

Dar ascetismul nu este o virtute în iudaism. Conform Midraşului, când va fi să dăm socoteală de faptele noastre după moarte, ni se va reproşa că nu ne-am bucurat de plăcerile licite ale vieţii pământeşti.

Legile evreieşti reglementează toate aspectele vieţii. Aşadar, un principiu ca "Daţi Cezarului ce-i al Cezarului şi lui Dumnezeu ce-i al lui Dumnezeu" este străin de optica iudaică. Legea evreiască se ocupă de tot felul de lucruri, de la purtarea omului faţă de aproapele său până la respectarea Şabatului şi a legilor alimentare. Există însă o ierarhie: abaterile de la buna purtare faţă de semeni sunt mai grave decât încălcarea unei legi rituale, deoarece în primul caz, greşeala este şi faţă de Dumnezeu şi faţă de oameni.

Lăsând deoparte monarhia şi preoţia (vezi Preoţi), care sunt instituţii ereditare, iudaismul funcţionează în esenţă ca o meritocraţie întemeiată pe cunoaşterea legii. Această caracteristică a devenit şi mai pertinentă când monarhia a dispărut şi când, după distrugerea celui de-al Doilea Templu, preoţia a căpătat o dimensiune pur simbolică. În prezent, rolul principal îl joacă rabinii. Titlul de rabin, onorific la origine, s-a transformat într-o slujbă remunerată începând din Evul Mediu. Sarcinile rabinului sunt de a asigura conducerea comunităţii, de a-i educa pe credincioşi, de a răspunde la întrebările lor cu privire la legea evreiască şi de a-i călăuzi în chestiuni de moralitate.

De-a lungul timpului, s-au făcut diverse tentative de a clasifica legea evreiască sub formă de categorii (vezi Lege, Codificarea -ii). Una din cele mai vechi se regăseşte în Talmud care arată că Pentateuhul cuprinde 613 porunci, dintre care 248 sunt pozitive şi 365 negative (Mak, 23b). Talmudul merge mai

departe, spunând că David a concentrat toate obligaţiile evreului în unsprezece principii, Isaia, în şase şi Mica, în trei: “să faci dreptate, să iubeşti mila şi să umbli smerit cu Dumnezeul tău” (Mica 6, 8). Cât despre Amos şi Habacuc, ei enunţă, fiecare, câte un singur principiu: “Căutaţi-mă şi veţi trăi” (Amos 5, 4) şi “Cel drept trăieşte prin credinţa lui” (Hab. 2, 4). Marele savant medieval, Moise Maimonide, a enumerat treisprezece articole de crez, pe care orice evreu este dator să le respecte dacă nu vrea să fie considerat eretic. Credinţa în Dumnezeu şi în venirea lui Mesia sunt printre cele mai importante puncte din lista lui Maimonide.

Iudaismul rabinic, reprezentat în zilele noastre de iudaismul ortodox, insistă în mod deosebit asupra dublului statut al legii: Tora (Pentateuhul), care i s-a dat lui Moise în Sinai, şi legea orală, încredinţată lui Moise cu acelaşi prilej şi transmisă oral de la o generaţia la alta. Legea orală a fost compilată ulterior în Mişna şi comentată în Talmud şi în comentariile talmudice.

Importanţa acordată legii orale ca însoţitoare a legii scrise a provocat mari schisme în sânul iudaismului, ducând la apariţia mai multor secte ca samaritenii, saduceii şi, mai târziu, caraiţii. Toate cele trei facţiuni au respins autoritatea legii orale, întemeindu-se numai pe legea scrisă, căreia i-au adăugat propriile lor interpretări.

Chiar şi în sânul iudaismului majoritar, provenit din fariseism (vezi Farisei), au apărut diverse tendinţe. Până în epoca modernă, toate aceste curente recunoşteau că atât legea scrisă cât şi cea orală sunt de origine divină. Una dintre aceste tendinţe a fost şcoala mistică evreiască care a înflorit în Europa medievală şi, mai apoi, la Safed, în Ereţ Israel. Misticismul evreiesc, întemeiat pe studiul Cabalei, se prezenta ca descendentul unei tradiţii foarte vechi. În sec. al XVIII - lea, au apărut hasidimii, care au extins categoria drepţilor, anterior rezervată unui cerc restrâns de învăţaţi, şi la neştiutorii de carte, căci, după părerea lor, omul poate atinge perfecţiunea religioasă prin rugăciune şi prin gânduri curate.

Emanciparea evreilor care începe la sfârşitul sec. al VIII-lea a dus la apariţia unor noi mişcări, dintre care unele luau în considerare numai aspectul religios al iudaismului, iar altele, doar dimensiunea naţională şi politică. Din acel moment, evreii au putut să-şi afirme identitatea evreiască fără să adere şi la crezul religios. Una dintre mişcările religioase care au apărut atunci a fost iudaismul reformat. Născut în Germania secolului al XVIII-lea, el s-a implantat solid în Statele Unite, unde structura congregaţiilor oglindeşte diversitatea curentelor iudaice contemporane, dar a găsit puţini adepţi în Franţa, de exemplu.

Iudaismul reformat contestă caracterul absolut şi literal al legii scrise ca şi al celei orale şi recunoaşte doar în parte originea lor divină. Ambele legi sunt privite ca un amestec de valori eterne, inspirate de divinitate, şi de aspecte efemere, omeneşti. Iudaismul reformat pune accentul pe învăţătura etică şi morală a profeţilor şi rabinilor, minimalizând în cea mai mare parte importanţa practicilor rituale. Liturghia reformată, care se oficiază în general în limba locală, a suprimat rugăciunile tradiţionale pentru restaurarea practicării jertfelor şi a modificat o serie de puncte cum ar fi învierea morţilor, conceptul de Mesia întruchipat într-o persoană şi calitatea de “popor ales”. Reformaţii au promovat deplina egalitate a sexelor în viaţa religioasă şi, fără să desfăşoare o activitate misionară, au încurajat convertirile. În plus, cele mai multe autorităţi reformate recunosc evreitatea copiilor proveniţi din căsătorii mixte dacă aceştia primesc o educaţie evreiască şi dacă, ajunşi la maturitate, continuă să se identifice cu poporul evreu.

Mişcarea reformată crede în răspunderea şi autonomia individului. Fiecare rabin şi fiecare comunitate au libertatea de a stabili validitatea şi utilitatea diverselor practici.

Iudaismul conservator s-a constituit ca mişcare în America la începutul secolului al XX-lea. I se mai spune şi "iudaism istoric", deoarece fondatorii şi conducătorii săi considerau iudaismul o cultură produsă în împrejurări istorice bine determinate. Filozofia acestei mişcări cuprinde următoarele aspecte: pe de-o parte, caracterul dinamic al Halahei, supusă aceloraşi evoluţii şi modificări ca viaţa însăşi, de unde şi necesitatea adaptării ei la realitatea actuală, şi pe de altă parte, prioritatea absolută a dimensiunii etice. În sfârşit, liderii acestui curent consideră raţionalismul drept un principiu fundamental al gândirii evreieşti, drept care practicile socotite iraţionale sunt devalorizate şi abolite. Mişcarea conservatoare, devenită cea mai importantă grupare religioasă a iudaismului american, nu există ca atare în alte ţări, de exemplu în Franţa.

Reconstrucţionismul, o mişcare de asemenea caracteristică iudaismului anglo-saxon, este o aplicaţie a naturalismului la iudaism. El insistă asupra dimensiunii evolutive a iudaismului considerat ca o cultură religioasă şi un naţionalism spiritual. La baza iudaismului, spun reconstrucţioniştii, stă viaţa de grup şi nu un corp de doctrine şi practici date de Dumnezeu. Mai nou, se consemnează apariţia unei mişcări, deocamdată reduse, care predică un Iudaism umanist de orientare laică.

Din punct de vedere naţional, cea mai importantă mişcare evreiască a fost sionismul care considera formarea unui stat evreu în Ereţ Israel drept soluţia a ceea ce s-a numit cândva "problema evreiască". Alte mişcări au căutat soluţii concrete la aceeaşi chestiune. Un exemplu a fost Bund-ul, formaţiune care s-a dezvoltat în Europa de Est în perioada interbelică. Bund-ul era un partid socialist care susţinea rămânerea evreilor în ţările lor respective cu un statut de autonomie.

Cele mai multe instituţii ale vieţii evreieşti au suferit modificări de-a lungul timpului. Iniţial, cultul consta în aducerea de jertfe pe înălţimi. Mai târziu, viaţa religioasă s-a concentrat în jurul Templului din Ierusalim. După distrugerea celui de-al Doilea Templu, sinagoga, care exista deja de mai multe secole, a devenit principalul locaş de rugăciune evreiesc. Alături de sinagogă, s-a dezvoltat şi un loc pentru studierea Torei, bet midraş, instituţie fundamentală a comunităţilor evreieşti din întreaga lume, căci educaţia a jucat permanent un rol de frunte în iudaism. Pentru respectarea regulilor de puritate, baia rituală (mikve) era un element esenţial şi, în comunităţile tradiţionale, amenajarea unei astfel de băi era considerată o prioritate absolută, mai urgentă chiar decât construirea unei sinagogi.

Aşa cum anumite locuri (Templul, Ierusalimul, Ereţ Israel, sinagoga) dobândesc o aură de sfinţenie, anumite momente ale calendarului îmbracă şi ele un caracter sacru. Cel mai important este Şabatul, comemorarea zilei în care, după crearea lumii, Dumnezeu s-a odihnit. În plus, ciclul anului evreiesc cuprinde un anumit număr de zile sfinte: sărbătorile de pelerinaj (Pesah, Şavuot şi Sucot), zilele de pocăinţă de la Roş Haşana la Iom Kipur, precum şi alte sărbători şi posturi care s-au adăugat de-a lungul timpului.

Deşi poruncile pot fi îndeplinite oriunde, sinagoga şi căminul familial sunt locurile cele mai adecvate. Căminul şi viaţa de familie constituie un element esenţial al tradiţiei evreieşti şi o valoare fundamentală a eticii iudaice.

Cea mai importantă formulă religioasă este Şema, astfel denumită după primul cuvânt al acestei rugăciuni extrase din Deuteronom: “Ascultă, Israel, Domnul este Dumnezeul nostru, Domnul este unic!” (Deut. 6, 4).

IUDAISM CONSERVATOR

Mişcare religioasă apărută în Europa în perioada care a urmat după Emancipare. Iudaismul conservator s-a dezvoltat din iniţiativa şcolii “istorico-pozitiviste” animată de Zacharias Frankel, directorul seminarului teologic evreiesc din Breslau (1854 - 1875). Eminent învăţat rabinic, Frankel nu reuşea să se identifice nici cu iudaismul ortodox, pe care-l socotea desuet, nici cu iudaismul reformat. După părerea lui, ortodoxia greşea atunci când respingea cercetarea critică şi ştiinţifică a iudaismului, cultivând o abordare rigidă a Halahei. Cât despre reformă, modul ei de a trata religia i se părea, dimpotrivă, prea radical, nu se făcea nici o ierarhizare a poruncilor (miţvot) după importanţă, ebraica era total scoasă din uz şi toate aspectele etnice şi naţionaliste ale iudaismului erau deopotrivă repudiate. Frankel a pledat pentru o cale de mijloc, pentru o atitudine modernă, păstrând totodată în centrul iudaismului poporul evreu şi tradiţiile sale. El susţinea respectarea Halahei, cu condiţia adaptării acesteia la necesităţile epocii şi anume pe baza unei metodologii critice. Punctul lui de vedere era istoricist, căci el considera iudaismul drept rezultatul unor procese istorice, şi pozitivist, întrucât încerca să păstreze şi să dezvolte în continuare tradiţia. Această abordare a iudaismului ca un mod de viaţă dinamic a persistat în centrul mişcării conservatoare în pofida transformărilor pe care le-a suferit ulterior. Frankel era, de altfel, foarte pătruns de aspiraţiile naţionale evreieşti, pledând pentru întoarcerea la Sion şi pentru restaurarea politică a naţiunii evreieşti cu mult înainte de naşterea sionismului politic.

Această filozofie a fost promovată de Seminarul Teologic Evreiesc din America, fondat în 1886 la New York de un grup de erudiţi şi de rabini de orientare tradiţionalistă. Conduşi de Şabato Morais din Philadelphia, ei se opuneau platformei adoptate în 1885 la Pittsburgh de mişcarea reformată, dar nu se împăcau nici cu ortodoxia provenită din Europa răsăriteană. Deşi minoritari, ei reprezentau comunităţile tradiţionale, adânc înrădăcinate în societatea americană. După eşecul primei încercări de a constitui seminarul şi de a reuni toate curentele tradiţionaliste într-unui singur, seminarul este reorganizat în 1902 sub preşedinţia lui Solomon Schechter, care reuşeşte să limiteze expansiunea reformei, propunând o alternativă la ortodoxie. Schechter se înscrie pe calea deschisă de Frankel, căreia îi reproşează totuşi lipsa unui nucleu teologic, şi se angajează în crearea unor instituţii capabile să răspundă nevoilor comunităţii evreieşti americane aflate în plină dezvoltare. În 1913, Schechter înfiinţează Sinagoga Unită, organizaţia laică a mişcării. Speranţa lui era că iudaismul “istoric” va putea cuceri cele mai importante segmente ale iudaismului practicant — grupurile ortodoxe moderate. El era preocupat de Israelul “catolic”, în sensul etimologic al termenului, adică de ansamblul poporului evreu, de conştiinţa lui colectivă şi de menţinerea unităţii în sânul poporului. Deşi irealizabilă, această viziune a favorizat diversitatea mişcării conservatoare, mai puţin rigidă din punct de vedere ideologic şi doctrinar decât celelalte grupuri existente la vremea aceea. Schechter a adus în Statele Unite savanţi eminenţi de talia unui Louis Ginzberg, întărind seminarul din New York şi transformându-l într-un centru-pilot al erudiţiei evreieşti din lumea occidentală şi în principala sursă a iudaismului conservator.

În viziunea lui Schechter, iudaismul trebuia să răspundă provocărilor generate de descoperirea legilor naturale şi de progresul cercetărilor ştiinţifice asupra textelor evreieşti, fenomene care subminau

credinţa simplă a oamenilor. Temeiul intelectual al mişcării conservatoare consta într-o înţelegere erudită, istorică, a iudaismului, văzut ca o structură organică în stare să absoarbă cunoaşterea modernă fără să-şi schimbe în mod fundamental propria natură. Când se punea problema unor inovaţii halahice, mişcarea conservatoare lua în calcul nu numai modul în care funcţiona Halaha în mod vizibil, ci încerca să discearnă mecanismul efectiv al dezvoltării ei, explicitând ceea ce până atunci fusese implicit. Această abordare a iudaismului ar putea fi caracterizată ca holistică, adică încercând să conserve şi să menţină ritualul şi etica, legea şi cunoaşterea, credinţa şi practica, universalismul şi naţionalismul.

Modul acesta de abordare s-a dovedit a fi îndeosebi pe placul multor imigranţi evrei din răsăritul Europei care, o dată ajunşi în Statele Unite, se lepădaseră de ortodoxie, dar nu se împăcau cu iudaismul reformat pe care-l resimţeau ca străin şi complet lipsit de căldură evreiască. Ei şi-au descoperit afinităţi cu iudaismul conservator şi au făcut din el cea mai importantă mişcare religioasă evreiască din Statele Unite. Ce-i atrăgea pe aceşti oameni era nu atât baza intelectuală a mişcării cât autenticitatea simţămintelor, îmbunătăţirile estetice şi abordarea moderată a practicii religioase, tot atâtea motive pentru ca omul să se simtă în largul său ca membru într-o sinagogă conservatoare, indiferent în ce măsură se conforma el însuşi poruncilor. Dezvoltarea iudaismului conservator a atins apogeul după cel de-al doilea război mondial, perioadă în care seminarul din New York era condus de Louis Finkelstein. Mişcarea a absorbit sinagogile noilor comunităţi suburbane unde se concentraseră evreii. În 1947, seminarul şi-a deschis o filială pe coasta de vest, Universitatea Iudaică din Los Angeles.

Adunarea rabinilor conservatori trimitea acum reprezentanţi pe toate continentele, marcând tendinţa de extindere internaţională a mişcării. O expansiune similară s-a produs şi la nivelul corpului sinagogal, Sinagoga Unită a Americii. Inovaţiile acesteia s-au concretizat prin înfiinţarea unei mişcări de tineret, Rama, care şi-a organizat tabere de vacanţă şi propria ei Sinagogă Unită, prin programe regulate de radio (“Lumina veşnică”) şi de televiziune (“Frontierele credinţei”), prin şcolile lui Solomon Schechter şi prin Muzeul Evreiesc din New York.

Totuşi, în sânul mişcării se puteau observa curente ideologice foarte diverse, de la vederile tradiţionale, vecine cu ortodoxia până la cele radicale, apropiate de reformă. Comitetul pentru legea şi normele evreieşti al Adunării Rabinice s-a lansat în probleme de interpretare halahică, dar rezoluţiile lui au iscat controverse în interiorul mişcării şi multe probleme au fost lăsate la latitudinea congregaţiilor locale.

Succesorul lui Finkelstein, Gerson D. Cohen (1972-1985) a favorizat consolidarea elementelor mai liberale şi, sub conducerea lui, au avut loc schimbări majore. Problema care a prilejuit cele mai mari dispute a fost aceea a rolului femeii în cadrul cultului şi în ritualul public. Încă din 1955, femeile puteau fi chemate la citirea Torei, iar din 1973, au fost acceptate în cvorumul de rugăciune (minian). Începând din 1983, femeile au fost admise la studiile rabinice şi prima femeie rabin a fost învestită în 1985. Controversa iscată de feminism era cât pe ce să ducă la scindare: astfel a luat fiinţă un grup minoritar de dreapta, format din rabini şi laici, care a hotărât totuşi să rămână în interiorul mişcării sub numele de Uniunea pentru Iudaismul Tradiţional şi Conservator.

În decurs de treizeci de ani, până în 1985, adunarea rabinică şi-a triplat efectivele, ajungând la 1200 de membri, mulţi dintre ei proveniţi dinspre ortodoxie şi din tabăra reformată. O tentativă de descentralizare a sinagogilor a dus la proliferarea subgrupurilor (cele de tipul havura, de exemplu),

care încercau să propună alternative credibile. Conservatorii au editat o serie de publicaţii liturgice ambiţioase, inclusiv cărţi de rugăciune pentru zilele lucrătoare, Şabat şi sărbători, precum şi o Hagada. În 1985,830 de congregaţii erau afiliate la Sinagoga Unită a Americii, cu un efectiv total de 1.250.000 de credincioşi. Pe plan internaţional, această dezvoltare s-a concretizat prin expansiunea Consiliului Mondial al Sinagogilor.

Totuşi, la mijlocul deceniului al nouălea, s-a făcut simţită o oarecare stagnare: ortodocşii şi reformaţii depăşeau ritmul de creştere al conservatorilor. A urmat o scădere a numărului de membri în cadrul organizat al sinagogii. S-au invocat mai multe explicaţii pentru acest declin: ortodoxia se adaptase la viaţa americană şi nu mai era percepută ca o manifestare a imigraţiei din Lumea Veche; în acelaşi timp, un curent general în favoarea fundamentalismului venea să întărească poziţia ultra-ortodocşilor. Pe de altă parte, ideologia reformei suferise modificări radicale: apropierea de sionism, reevaluarea practicilor etnice, reintroducerea unor ritualuri şi a limbii ebraice în liturghie începuseră să şteargă graniţele dintre reformaţi şi conservatori. Încă din anii '30, mişcarea reconstrucţionistă se distanţase de conservatorism în două chestiuni de principiu: abordarea naturalistă a divinităţii şi atitudinea liberală faţă de Halaha. Aceste probleme continuă să dea naştere la controverse în sânul iudaismului conservator care înregistrează actualmente un declin în Statele Unite. Cercurile conservatoare sunt în căutarea unor noi forme de exprimare creatoare, menite să atragă tânăra generaţie

De mai bine de un secol, conservatorii se străduiesc să împace tradiţia cu noul, încercând să evolueze în pas cu vremurile printr-o permanentă tensiune creatoare şi să menţină totodată continuitatea în ideologie, în ritual şi în practică.

Conservatorismul este singurul curent iudaic care a adoptat de la bun început o poziţie prosionistă, pe care a menţinut-o în mod constant. Cu toate acestea, mişcarea şi-a făcut greu loc în Israel unde dezvoltarea ei a rămas mult sub nivelul atins în Statele Unite, Canada sau America de Sud. Şcoala rabinică înfiinţată de Marshall Meyer în Argentina, aşa-numitul Seminario rabinica latino-americano (1962), a impulsionat considerabil ramura sud-americană a mişcării. În Israel, în schimb, deşi exista de mai multă vreme un Centru Studenţesc American (Neveh Shechter), primele iniţiative de implantare mai susţinute au avut loc abia în anii '80. Mişcarea Masorati (“tradiţională”), după cum se intitulează conservatorii în Israel, şi-a stabilit atunci structurile de dezvoltare necesare, printre care se numără un seminar de studii evreieşti, o academie rabinică pentru israelieni, inaugurată în 1984, o mişcare de tineret (Noam), tabere de vară şi şcoli, un kibuţ (Hanaton), un moşav (Şoraşim) şi vreo patruzeci de comunităţi. Conservatorilor li se datorează şi apariţia unui nou curent tradiţionalist, dar neortodox, în învăţământul israelian (Tali), care reflectă ideologia fundamentală a mişcării. În ciuda acestor nu puţine realizări, iudaismul conservator rămâne slab reprezentat în Israel (vezi Israel, Religia în Statul).

Pe scurt, principiile ideologiei conservatoare sunt următoarele: 1. Iudaismul este un amalgam de religie şi de apartenenţă etnică naţională care s-a dezvoltat din vremurile biblice până în zilele noastre. 2. El este organizat ca un sistem de mitvot, care acoperă tot spectrul comportamentului uman şi reglementează, pe plan etic şi ritual, relaţiile interumane şi între individ şi Dumnezeu. 3. Procesul prin care idealurile iudaismului sunt interpretate şi adaptate la viaţă poartă numele de Halaha. 4. Interpretată creator de către autorităţi rabinice bine informate şi dăruite lucrării lor, Halaha este suficient de flexibilă pentru a răspunde nevoilor omului contemporan. 5. Halaha nu

exclude schimbarea şi diversitatea de opinii. 6. Studiul ştiinţific şi istoric al iudaismului este un proces pozitiv care ajută individul să se înţeleagă pe sine şi care redă iudaismului puterea de creaţie pe care a avut-o în trecut.

Iudaismul conservator se diferenţiază de mişcarea reformată prin implicarea sa în procesul halahic şi importanţa acordată ritualului. Pe de altă parte, concepţia sa flexibilă şi evolutivă asupra Halahei, cultivarea pluralismului şi a investigaţiei deschise îl delimitează de ortodoxie. În 1986, organizaţia Masorati din Israel a publicat pentru prima dată oficial principiile mişcării conservatoare. Ulterior, punctele principale au fost explicate într-o serie de broşuri. Doi ani mai târziu, în 1988, Adunarea Rabinică a publicat o expunere mult mai cuprinzătoare a ideologiei mişcării, exprimând preocupările americane în această direcţie şi distanţându-se substanţial de documentul israelian în special în privinţa rolului care revine Statului Israel în cadrul iudaismului mondial.

IUDAISM (LAIC) UMANIST

Curent care înţelege prin iudaism mai mult civilizaţia poporului evreu decât un concept exclusiv sau preponderent religios. Mişcarea evreiască laică susţine că bazele teocentrice ale iudaismului au fost puse sub semnul întrebării încă din antichitate (vezi Elişa ben Avuia, care conchidea că nu există “nici Lege, nici Judecător”). Încă din epoca Emancipării, tot mai mulţi evrei s-au identificat cu poporul lor, debarasându-se totuşi de practicile religioase tradiţionale, în timp ce alţii au adoptat o filozofie agnostică sau ateistă. În prezent, atât în Israel cât şi în diaspora, sunt mulţi evrei care nu au nici un contact cu viaţa religioasă organizată. În Statele Unite, s-a estimat că proporţia persoanelor neafiliate la nici un curent religios (care nu aparţin de nici o comunitate şi nu frecventează nici o sinagogă) este de aproximativ 50%. Procentul este ceva mai mic în Israel şi ceva mai mare în Franţa. Sionismul modern s-a dezvoltat ca o mişcare în esenţă laică şi mulţi dintre fondatorii mişcării şi ai statului, ca Vladimir Jabotinsky şi David Ben Gurion, se identificau cu istoria şi cultura poporului evreu, fără să fie credincioşi practicanţi.

Mişcarea kibuţurilor a jucat un rol însemnat în formarea unei culturi evreieşti nereligioase în Israel. În diaspora, mişcări de masă, cum a fost Bund-ul în Europa răsăriteană, au militat pentru o autonomie culturală evreiască, bazată pe limba idiş, în contextul unui mediu progresist neevreiesc.

În viziunea iudaismului umanist laic, credinţa într-un Dumnezeu atotputernic şi omniprezent care domină istoria ridică o serie de probleme imposibil de soluţionat. Biblia şi scrierile învăţaţilor, spun aceşti umanişti, au fost produsul unei civilizaţii în curs de dezvoltare şi al unui popor care încerca să se adapteze la situaţii noi. Iudaismul cuprinde o filozofie, o literatură şi un folclor, iar învăţăturile sale religioase şi morale, oricât de importante ar fi, sunt la fel de discutabile ca şi cele ale oricărei alte civilizaţii. Exponenţii acestui curent laic contestă existenţa unor valori exclusiv evreieşti, dar admit că valorile recunoscute de ansamblul omenirii au fost influenţate de cultura evreiască şi că poporul evreu a jucat uneori rolul de precursor în privinţa normelor morale. Potrivit acestui curent, în centrul universului uman nu stă nici o Fiinţa supremă, ci individul autonom.

În 1985, a luat fiinţă în Statele Unite, Federaţia Internaţională a Iudaismului Laic Umanist, căreia i s-au afiliat Asociaţia Evreilor Laici şi Congresul Organizaţiilor Evreieşti Laice, precum şi Centrul de Iudaism Laic din Bruxelles şi Asociaţia Israeliană pentru un Iudaism Laic Umanist. Începând din 1990, astfel de asociaţii s-au constituit şi în Franţa, iar prima întrunire a iudaismului laic a avut loc la Paris în primăvara lui 1991.

IUDAISM ORTODOX

Sintagmă care apare în sânul iudaismului în 1795, în perioada Emancipării şi a Haskalei, şi care se răspândeşte în secolul următor, pentru a desemna ansamblul practicilor şi credinţelor evreieşti tradiţionale, în contrast cu inovaţiile aduse de iudaismul reformat. Cu timpul, formula a ajuns sa-i denumească pe credincioşii care afirmă inspiraţia divină a iudaismului, care aderă în totalitate la legea scrisă şi la legea orală, conform codificării ei din Şulhan aruh şi din comentariile acestuia, şi care respectă cu stricteţe învăţăturile Halahei. În Europa centrală şi răsăriteană, ortodocşii s-au declarat partizanii unui iudaism tradiţional, bazat pe istoria şi religia poporului evreu, şi care s-au opus curentelor laicizante din societatea evreiască. Prezentându-se drept paznicii Torei, ei au fost nevoiţi, în împrejurări ostile, să găsească mijloacele de a-şi conserva particularităţile modului lor de viaţă.

I. Ortodoxia, 1800-1939

Iudaismul ortodox se consideră depozitarul autentic al tradiţiei, a cărei conservare, până la epoca Emancipării, fusese asigurată de comunitate. Într-adevăr, nevoia unei autodefiniri nu s-a făcut simţită decât în momentul dezintegrării comunităţii. În încercarea lor de a adapta iudaismul la “spiritul vremii”, noile curente s-au văzut confruntate cu un iudaism normativ care susţinea primatul Revelaţiei divine asupra oricăror sisteme de valori dezvoltate de o epocă sau alta. Conştienţi de pericolul care ameninţa păstrarea identităţii evreieşti o dată cu dispariţia ghetourilor, mulţi lideri evrei au încercat chiar să-şi determine comunităţile să respingă deschiderile economice, sociale şi politice, oferite de statele europene. Alţii acceptau avantajele emancipării politice, dar ar fi vrut în acelaşi timp să păstreze formele anterioare de autarhie culturală şi socială. Rabi Ezechiel Landau, de pildă, era atât de îngrijorat de perspectiva aculturaţiei încât a interzis lectura Pentateuhului în versiunea germană a lui Moise Mendelssohn, deşi traducătorul însuşi nu se abătuse în esenţă de la normele Halahei.

Schimbările radicale aduse de Emancipare în viaţa evreiască au fost deopotrivă sociale şi intelectuale. Pentru evrei, consecinţa cea mai importantă a epocii lui Napoleon a fost accesul ce li s-a deschis atunci la viaţa politică şi socială a lumii înconjurătoare. Haskala, în prima ei fază, a încercat să înlocuiască autoritatea religioasă printr-un spirit de cercetare raţională: această nouă situaţie constituia o ameninţare serioasă la adresa modului de viaţă tradiţional. Evreii emancipaţi din Germania şi Ungaria s-au integrat într-o societate mai deschisă în care portul tradiţional, ca şi obiceiurile şi obligaţiile religioase (de pildă, legile alimentare, respectarea Şabatului etc.) deveneau un impediment, în timp ce diverse aspecte ale cultului păreau depăşite pe plan estetic sau intelectual. Dar cea mai mare îngrijorare a conducătorilor rabinici era legată de dezvoltarea şi extinderea mişcării reformate: Abraham Geiger şi Samuel Holdheim, promotorii acesteia, nu s-au mulţumit cu modificarea ritualului şi a liturghiei, ci au atacat însuşi fundamentul halahic al iudaismului, ajungând să pună sub semnul întrebării chiar şi utilizarea limbii ebraice. Liderii spirituali socoteau că inovaţiile de ordin estetic, care au caracterizat prima fază a reformei, porneau din dorinţa de a apropia sinagoga de modelul templului protestant. Ortodocşii presimţeau că schimbările introduse în liturghie nu erau decât începutul unui lung şir de măsuri menite să transforme practicile evreieşti până la ştergerea ultimelor diferenţe faţă de cultura înconjurătoare. Pentru a contracara acest pericol, ortodocşii au pus accentul pe respectarea cu cea mai mare stricteţe a legii şi liturghiei ebraice, pe interzicerea muzicii de orgă la slujbele de Şabat şi de sărbători şi pe păstrarea segregaţiei dintre bărbaţi şi femei la sinagogă.

Încă de la început, mişcarea ortodoxă a întâmpinat greutăţi în stabilirea unui consens asupra modului în care trebuia tratată modernitatea. Unii membri, negând în bloc valorile Haskalei, s-au grăbit să-i excomunice pe reformaţi şi să îndemne comunităţile la izolare faţă de lumea exterioară. Această atitudine avându-l ca vârf de lance pe R. Moise Sofer din Presburg (Bratislava) a fost îmbrăţişată de o parte a ortodoxiei ungureşti, de hasidimi şi de populaţia evreiască din estul Europei, la care Emanciparea avea să ajungă abia după primul război mondial. Aceeaşi tendinţă a ortodoxiei s-a manifestat mai târziu prin înfiinţarea mişcării antisioniste Agudat Israel, Principala problemă cu care s-au confruntat ortodocşii a fost de natură istorică. Până atunci, apartenenţa la comunitate nu era o chestiune de opţiune personală şi anume una cu conotaţie religioasă: evreitatea nu se putea dobândi şi, cu excepţia convertiţilor, drepturile şi datoriile celui născut în poporul Legământului erau ale lui din naştere. Ortodoxia s-a aflat şi continuă să se afle de atunci într-o mare dilemă: faptul ca majoritatea evreilor nu respectă Halaha. Ce-i de făcut? Se poate oare recunoaşte împărţirea de facto a poporului evreu în mai multe tendinţe? Şi se cuvine oare să ai de-a face cu evreii nepracticanţi?

Ortodoxia germană a dat tonul în apusul Europei, în special în Olanda şi Elveţia. Ungaria, în schimb, a devenit centrul unei evoluţii specifice. Răspândirea Haskalei şi reformele introduse în şcoli şi în sinagogi au provocat tensiuni crescânde în sânul comunităţilor. Ortodoxia ungară, care reprezenta jumătate din populaţia evreiască a ţării, s-a împărţit la rândul ei în două facţiuni distincte: una de orientare tradiţională, alcătuită din masele de hasidimi, cealaltă, promovată de unii membri ai ortodoxiei care recunoşteau valorile lumii moderne şi se străduiau să le integreze în iudaismul tradiţional. Unii lideri rabinici s-au ridicat în apărarea noii orientări, Tora im-dereh ereţ (“Tora şi calea lumii”)» instaurată de Samson Raphael Hirsch şi susţinută de membrii familiilor Breuer şi Carlebach. Aceştia au fondat neo-ortodoxia, din care s-a născut apoi ortodoxia modernă sau “centristă” din Europa. Un curent paralel a luat fiinţă în răsăritul Europei printre mitnagdimi, pornind de la Elia, gaonul din Vilnius şi R. Haim din Volojin (1749-1821), continuând cu familiile Berlin şi Soloveicik, şi până la Isaac Iacob Reines (1839 - 1915) şi R. Abraham Isaac Kook, pionierul sionismului religios modern.

Pierderile de vieţi omeneşti şi distrugerile masive provocate de Şoa au afectat profund ortodoxia ale cărei bastioane se aflau cu precădere în regiunile cele mai greu lovite de masacre. Cât despre supravieţuitori, exterminarea a milioane de bărbaţi, femei şi copii nevinovaţi le-a clătinat adânc credinţa. Cu toate acestea, în timpul celui de-al doilea război mondial şi în perioada imediat următoare, unii conducători de ieşivot şi lideri ai hasidismului au reuşit să ajungă în America de Nord şi în Palestina, unde şi-au refăcut instituţiile.

II. Ortodoxia americană

În jurul anului 1880, comunitatea care număra aproximativ un sfert de milion de oameni era alcătuită în special din evrei aşchenazi înstăriţi, profund marcaţi de transformările şi frământările iudaismului european. Ortodoxia de diverse orientări constituia unul din principalele curente ale iudaismului american. În 1898, lua fiinţă Uniunea Congregaţiilor Evreieşti Ortodoxe din America, proclamându-şi adeziunea la “interpretarea rabinilor noştri, aşa cum este cuprinsă în Talmud şi în codificări”.

Între 1880 şi 1920, au imigrat în Statele Unit circa două milioane de evrei, majoritatea din Europa de est. Cei mai mulţi dintre ei erau tradiţionalişti, dar sosiseră aici fără lideri şi fără călăuze religioase. Stabiliţi la New York şi în celelalte oraşe mari, principala lor grijă a fost să se adaptez la viaţa americană şi să supravieţuiască din pune de vedere material. Învăţământul public, care era

obligatoriu şi constituia principala poartă spre aculturaţie, a luat locul studiilor evreieşti. Respectarea Şabatului a cedat în faţa presiunii economice şi valorile evreieşti, în faţa valorilor societăţii dominante. Spre sfârşitul anilor '30, cei mai mulţi evrei părăseau cartierele în care se adunaseră iniţial pentru a se integra în ţesutul urban. Procesul de asimilare era deja în curs şi, după Şoa, mulţi observatori au prezis că ortodoxia nu avea nici un viitor în Lumea Nouă.

Şi totuşi ortodoxia a renăscut în America. La originea fenomenului au stat doi factori: pe de-o parte afluxul (în special din Europa) de militanţi ortodocşi, conducători de ieşivot şi hasidimi, în ajunul celui de-al doilea război mondial şi după încetarea lui, şi pe de altă parte, ridicarea unei avangarde de ortodocşi născuţi în America, care rezistaseră procesului de asimilare şi-şi păstraseră tradiţionalismul neatins. La cârma acestei renaşteri s-au aflat câteva ieşivot din New York ca seminarul teologic al lui R. Isaac Elhanan (Eţ Haim, 1897), devenit mai târziu universitate, şi mişcarea comunitară "Tânărul Israel", fondată în 1912.

În 1944, Tora u-Masora, un organism ortodox creat de R. Şraga Feivel Mendlovitz de la ieşiva Tora vo-Daat, a organizat o reţea de şcoli ebraice şi de licee-ieşivot în Statele Unite şi Canada. În prezent, există în Statele Unite circa patruzeci de ieşivot pentru studii talmudice superioare.

Cele mai importante instituţii americane care pregătesc rabini ortodocşi sunt Yeshiva University din New York şi Hebrew Theological College din Chicago (1922). Principalul aşezământ sinagogal ortodox, Uniunea Congregaţiilor Evreieşti Ortodoxe din America, eliberează certificatele de caşrut.

Printre instituţiile evreilor ortodocşi din tabăra tradiţionalistă ("a adevăratei Tora"), se numără: Uniunea Rabinilor Ortodocşi (Agudat ha-Rabonim, 1902), Alianţa Rabinică (1944), Agudat Israel, toate comunităţile hasidice, de la clanul Lubavici (Habad) până la grupul extremist antisionist şi antiisraelian Satmar şi la şcolile-ieşivot tradiţionale în stil lituanian. Întăriţi de o natalitate deosebit de ridicată şi reducându-şi la minimum participarea la societatea ambiantă, aceşti ortodocşi şi-au ridicat comunităţi importante, independente din punct de vedere economic, dotate fiecare cu propria sa reţea de instituţii sociale şi de învăţământ.

III. Alte comunităţi din diaspora

Dacă, în Statele Unite, datorită diversităţii de opţiuni, iudaismul ortodox este minoritar, în alte părţi raportul se inversează, ortodocşii ajungând să reprezinte până la 80%. Iudaismul tradiţional rămâne predominant în comunităţile sefarde din Orient, în America Latină şi în unele comunităţi din Europa de est unde ortodocşii continuă să constituie principalul grup în rândul evreilor practicanţi, chiar dacă majoritatea evreilor din aceste ţări se declară fără afiliere religioasă.

Dotată cu propria sa şcoală rabinică, fondată în 1829, şi patru ieşivot tradiţionale (Brunoy, Aix-les-Bains, Strasbourg, Armentieres), comunitatea evreiască din Franţa este cea de-a patra ca mărime din lume. La ora actuală, disensiunile din sânul ortodoxiei europene sunt mai mult organizatorice decât ideologice. De altfel, înfiinţarea Conferinţei Rabinilor Europeni în 1957 a dat un important semnal de unitate şi cooperare. Cu toate acestea, iudaismul francez este calificat ca ortodox nu atât din cauza religiozităţii intense cât din lipsa unor structuri alternative organizate. În realitate, orientările iudaismului american, care se manifestă prin dinamismul diverselor congregaţii, există şi în Europa, dar limitate la nivelul practicii individuale din lipsa unor instituţii adecvate.

Încă de la înfiinţarea sa pe vremea lui Napoleon, în 1808, Consistoriul Central este forul care conduce viaţa religioasă a evreilor francezi, ocupându-se de sinagogi, şcoli, caşrut, tribunale rabinice etc. S-ar putea ca implantarea mişcărilor radicale în Franţa, unde reformaţii şi liberalii nu au reuşit să prindă cu adevărat rădăcini, să fi fost frânată sau chiar zădărnicită de orientările moderate ale Consistoriului. În anii '60, pătrunderea masivă a imigranţilor din Africa de Nord a determinat o revigorare a iudaismului tradiţional "în stil franţuzesc", aflat de la o vreme în eclipsă. S-au creat şcoli; cererea crescută de alimente caşer a dus la apariţia unor reţele de furnizare; s-au umplut sinagogile; în sfârşit, iudaismul s-a făcut remarcat mai mult în viaţa societăţii. Renaşterea interesului pentru ortodoxie, care s-a putut observa în ultimele decenii, poate fi în parte pusă pe seama militantismului unor baale teşuva, în special din grupul Habad care şi-a găsit un teren prielnic în comunitatea sefardă şi care se disociază de iudaismul consistorial, calificat drept "căldicel". Nucleul laic (vezi Iudaism umanist) existent în Franţa nu a reuşit să trezească destul interes pentru a determina formarea unui adevărat curent împotriva ortodoxiei, chiar dacă aceasta nu reprezintă nici pe departe ansamblul practicilor şi credinţelor curente în rândul evreimii franceze.

În Marea Britanie şi în Commonwealth-ul britanic, încă din epoca victoriană, majoritatea sinagogilor ortodoxe moderne s-au caracterizat prin moderaţie. Sinagoga unificată din Londra, fondată în 1870, reprezintă marele rabinat. Ea coordonează o vastă reţea de comunităţi şi un bet din şi supraveghează respectarea caşrutului, Printre celelalte organisme ortodoxe, se numără Federaţia Sinagogilor, fondată în 1887, Comunitatea Evreilor Spanioli şi Portughezi, datând din 1701, care în prezent reprezintă şi diferite sinagogi orientale, precum şi alte comunităţi şi bate din, situate în afara capitalei. Dreapta tradiţională este reprezentată prin Uniunea Comunităţilor Ebraice Ortodoxe, întemeiată în 1927, câteva grupuri hasidice şi ieşiva comunităţii din Gateshead, din nordul Angliei. Aproximativ 65% din evreii afiliaţi la sinagogi se înscriu în curentul iudaic ortodox, chiar dacă modul lor de viaţă nu reflectă neapărat această apartenenţă. Modelul britanic a exercitat şi continuă să exercite o puternică influenţă asupra comunităţilor din Commonwealth. În ceea ce priveşte situaţia ortodoxiei în Israel, vezi Israel, Religia în Statul.

IUDAISM RECONSTRUCŢIONIST, vezi RECONSTRUCŢIONISM.

IUDAISM REFORMAT

Curent al iudaismului care contestă caracterul neschimbător al legii scrise şi, prin urmare, susţine adaptarea gândirii şi practicii evreieşti la spiritul vremii. Iudaismul liberal şi iudaismul progresist aparţin amândouă acestui curent. Moise Mendelssohn , deşi ortodox de felul lui, a contribuit la crearea climatului în care s-a născut reforma. Pledoariile lui au impus în mare măsură ideea unui noi statut pentru evrei: acela de cetăţeni liberi şi egali în drepturi. Susţinând că principiile iudaismului sunt raţionale, deci universale, el a facilitat o apropiere între iudaism şi iluminism, încurajând evreimea să se distanţeze de concepţia rabinică tradiţională şi să atribuie educaţiei o valoare care depăşea limitele înguste ale sistemului rabinic.

Dacă nu întâmpină obstacole din partea puterii laice, administraţia religioasă a iudaismului tinde să se organizeze sub formă de comunităţi locale autonome şi nu sub formă de ierarhii naţionale sau transnaţionale. Drept urmare, parametrii reformei nu s-au constituit întotdeauna de manieră definitivă, cu atât mai mult cu cât erau adeseori expuşi în termeni polemici. Modul lor de raportare la practica evreiască anterioară, a prezentat întotdeauna unele diferenţe, fie că era vorba de textul liturghiei, de folosirea muzicii de orgă, de înlocuirea vechilor melodii cu altele noi, în stil european, de

drepturile femeilor ori de aşezarea bimei faţă de chivot. Mişcarea s-a născut în Germania. Faptul se datorează în parte întâietăţii germane în domeniile teologiei şi filozofiei, dar şi unui oarecare pluralism religios, dublat însă de o strictă supraveghere din partea autorităţilor. În lumea latină, unde catolicismul şi ateismul coexistau, oamenii erau mai puţin tentaţi să caute noi forme de religie.

La câţiva ani după moartea lui Mendelssohn, Revoluţia franceză a făcut din Emancipare o posibilitate concretă. Ieşind din ghetouri şi intrând în învăţământul laic, evreii germani s-au văzut nevoiţi să compare situaţia iudaismului cu cea a bisericilor din jurul lor; nemulţumirea lor s-a concentrat asupra formei ritualului public. În 1810, Israel Jacobson a construit, la Seesen în Westfalia, un templu în stil nou. Când ocupaţia franceză a luat sfârşit, locaşul a fost închis de autorităţi şi Jacobson s-a mutat la Berlin (1815), unde şi-a continuat activitatea. Ca urmare a protestelor venite din partea ortodocşilor, slujbele pe care le ţinea la Berlin au fost interzise în 1817. În plus, orice inovaţie în ceea ce priveşte limba, ceremoniile, rugăciunile şi cântecele liturgice au fost şi ele interzise printr-un decret din 1823.

Între timp, la Hamburg se înfiinţase un templu reformat (1818), care folosea propria sa carte de rugăciuni modificată. Era o sfidare pe faţă la adresa rabinatului local. Cum puterile structurii comunitare fuseseră micşorate, rabinatul nu mai putea recurge la sancţiuni. În aceste condiţii, rabinii din Hamburg au cerut sprijinul colegilor din restul Europei care se opuneau categoric atât modificării rugăciunilor, cât şi utilizării limbii locale la slujbe.

Predicile în limba locală, introduse de reformaţi, fuseseră deja denunţate drept o încălcare a tradiţiei evreieşti. În cartea sa Gottesdienstlichen Vortrage der Juden (1832), Leopold Zunz demonstrează că predicile erau o instituţie evreiască demnă de tot respectul, care însă căzuse în desuetudine în epoca ghetourilor. În scrierile lui ulterioare, Zunz descrie modul în care poezia liturgică şi ritualurile evreieşti evoluaseră de-a lungul timpului.

Pe măsură ce studiul ştiinţific al iudaismului (Wissenschaft des Judentums) lua avânt, începe să-şi facă loc şi o nouă concepţie asupra modului de pregătire a rabinilor, potrivit căreia cunoştinţei acestora nu se mai puteau limita la Talmud şi 1a regulile care decurgeau din acesta. În 1838, comunitatea evreiască din Breslau hotărăşte să angajez un rabin din noua şcoală şi se opreşte asupra lui Abraham Geiger.

Geiger era deja vestit pentru erudiţia lui şi se afirmase ca un exponent de frunte al reformei. Numirea lui a declanşat o aprigă şi îndelungată controversă care a împărţit comunitatea din Breslau în două tabere, determinând până şi intervenţia guvernului prusac şi a rabinilor din toată Europa. Geiger nu s-a mulţumit să modifice, pe ici, pe colo, slujbele: el a formulat înseşi principiile care urmau să stea la temelia iudaismului în noua eră. Doctrinele şi normele, fie ele şi provenite din negura vremurilor, nu sunt veşnice, susţinea Geiger; ele fac parte dintr-un proces evolutiv, care poate fi observat atât în Biblie cât şi în Talmud şi prin care poporul evreu îşi exprimă credinţa în etica monoteistă. Poporul evreu s-a schimbat: acum când a încetat să mai fie o comunitate închisă, izolată, practicile cu caracter naţional sau particularizant nu mai au ce căuta în liturghie; mai mult decât atât, este impropriu ca evreii germani să se roage în ebraică de vreme ce limba lor maternă este germana.

De fapt, Geiger era mult mai convenţional în practică decât în discursurile lui. La Breslau, la Frankfurt-pe-Main şi la Berlin, el a oficiat în comunităţi care cuprindeau şi mulţi tradiţionalişti. În aceste condiţii, el a recunoscut că, în calitate de rabin, nu poate aplica reforme atâta vreme cât acestea nu întrunesc consensul general. Geiger se deosebea mult în această privinţă de Samuel Holdheim care, o

dată numit rabin al comunităţi reformate din Berlin în 1846, elimină ebraica şi mută Şabatul duminica. Cam în aceeaşi perioadă au loc trei conferinţe rabinice (Brunswick, 12-19 iunie 1844; Frankfurt-pe-Main 15-26 iulie 1845 şi Breslau, 13-24 iulie, în care predomină o atmosferă generală de toleranţă. Despre căsătoriile mixte, de pildă, conferinţa de la Brunswick stabileşte că ele nu sunt interzise cu condiţia ca statul să permită educarea copiilor în cultul iudaic Aceeaşi adunare afirmă că fiecare evreu trebuie să considere drept patrie ţara în care s-a născut şi al cărei cetăţean este, trebuie s-o apere şi să se conformeze tuturor legilor ei.

Mai multe rezoluţii cu privire la Şabat dovedeau că reformatorii nu voiau să se atingă de corpul tradiţional al poruncilor, dar, în acelaşi timp, puneau bazele unor inovaţii mult mai radicale în viitor. Textele în cauză puneau accentul pe necesitatea de a regăsi spiritul Şabatului (în primul rând, la sinagogă, dar şi în căminul familial) şi pe caracterul edificator al liturghiei. Conform patriotismului pe care evreii erau chemaţi să-l manifeste faţă de Germania (şi conform cultului german pentru stat), rezoluţiile stipulau că "funcţionarul evreu poate, daca i se cere, să-şi îndeplinească îndatoririle de serviciu şi în ziua de Şabat". La conferinţa de la Frankfurt, majoritatea participanţilor a decis că folosirea limbii ebraice în rugăciuni nu era "obiectiv" necesară, admiţându-se totuşi că puţină ebraică era încă binevenită. La această hotărâre, Zacharias Frankel a părăsit sala indignat. Frankel nu era împotriva schimbărilor, dar considera că "nevoile vremii" nu erau o raţiune suficientă; după părerea lui, schimbarea trebuia să se producă la cererea poporului în ansamblul său, sub păstorirea învăţaţilor. Acest mod de abordare, denumit "iudaism istoric pozitiv", avea să stea la baza iudaismului conservator american.

În 1854, s-a deschis la Breslau un seminar teologic cu Frankel la conducere. A urmat, în 1872, Hochschule din Berlin, un seminar condus de Geiger. Curentul, diferit de ortodoxie şi inspirat din ideile lui Geiger şi Frankel, şi-a luat numele de iudaism "liberal". Promotorii lui au preferat să evite cuvântul "reformă", care risca să amintească în mod supărător de radicalismul lui Holdheim şi al discipolilor lui, foarte prost văzut într-o societate eminamente conservatoare. În 1899, ia fiinţă Uniunea Rabinilor Liberali din Germania şi, nouă ani mai târziu, Uniunea Iudaismului Liberal. Aceasta din urmă ţine o conferinţă în 1912, la care adoptă aşa-zisele "linii directoare" ale organizaţiei. Ortodocşii reacţionează violent la publicarea documentului, pe care laicii, dimpotrivă, îl socotesc încă prea constrângător. În limbajul popular, "liberal" devine sinonim cu "antisionist".

Ecourile reformei germane s-au făcut simţite în toată Europa. Obiectivul îl constituia programul adoptat la Viena, bazat pe practici tradiţionale epurate, agrementate cu elocinţa lui Mannheimer şi muzica lui Sulzer. Lucru curios, o replică dură a venit tocmai din toleranta Anglie unde autorităţile rabinice i-au excomunicat pe entuziaştii fondatori ai unei sinagogi reformate, de altfel foarte moderate (1842). Ce-i drept, tot aici, paisprezece ani mai târziu, noua comunitate independentă primeşte recunoaşterea legală printr-un act al parlamentului care o autorizează să oficieze căsătorii. Evreii englezi însă, în marea lor majoritate, s-au mulţumit în continuare cu forma de ortodoxie moderată, cultivată de marele rabinat al ţării. S-au propus totuşi şi unele reforme legate în special de slujbele din după amiaza de Şabat, de folosirea limbii locale şi de eliminarea rugăciunii Mi şe-berah. În timp ce alte propuneri vizau acompaniamentul muzical şi înfrumuseţarea ceremonialului. În 1902, un grup restrâns, dar de elită, a înfiinţat Uniunea Religioasă Evreiască, o organizaţie de orientare făţiş liberală. În toate cazurile, adoptarea unei noi cărţi de rugăciuni reprezenta o etapă importantă în direcţia formulării publice a noilor poziţii religioase.

În Ungaria, congresul tuturor comunităţilor evreieşti, convocat în 1867, a decis întemeierea unui seminar rabinic modern. În replică, ortodocşii mai riguroşi s-au separat de restul care, majoritari fiind, au adoptat o poziţie reformistă moderată, cunoscută sub numele de neologie care a persistat până în zilele noastre.

Între timp, iudaismul reformat devenise preponderent în Statele Unite, unde constituţia garanta separarea Bisericii de stat şi interzicea discriminarea pe criterii religioase, unde Bisericile existente nu se bucurau de prestigiul unor tradiţii multiseculare ca pe Vechiul Continent şi unde religia era în întregime o problemă de opţiune personală. Dar libertatea punea şi ea o sumedenie de probleme. La momentul formării Statelor Unite, puţinele comunităţi evreieşti care existau pe continentul american practicau o ortodoxie edulcorată şi se conformau ritualului sefard. Situaţia nu putea satisface nevoile maselor de imigranţi evrei din Europa Centrală care au început să sosească în Statele Unite din 1815. Trebuia o schimbare, dar nu avea cine s-o întreprindă: lipseau liderii comunitari cu experienţă. Prima adiere de reformă s-a făcut simţită în sânul comunităţii evreieşti din Charleston, Carolina de Sud, unde o congregaţie reformată a funcţionat scurt timp începând din 1824. Comunitatea sefardă a introdus şi ea o serie de reforme în 1841. Dar mişcarea a luat cu adevărat avânt abia în rândul imigraţiei evreieşti germane din nordul Statelor Unite. Aici au luat fiinţă importante comunităţi reformate ca Har Sinai, la Baltimore (1842), şi Emmanuel, la New York (1845). În 1846, Isaac Meyer Wise emigrează din Boemia pentru a se stabili în SUA, întâi la Albany, apoi din 1854, la Cincinatti. Numele lui este însuşi simbolul reformei, deşi atitudinea lui în această direcţie nu a fost lipsită de oarecare ambiguitate.

Cu experienţa lui în domeniul acţiunii comunitare, Wise a prevăzut apariţia unei forme de iudaism deosebit de bine adaptate la mediul american. Pentru a-şi putea realiza programul, el şi-a asigurat susţinerea din partea unei conferinţe a rabinilor care a avut loc la Cleveland în 1855. S-a lovit în schimb de ostilitatea violentă a lui David Einhorn (1809 - 1879) şi a altor rabini formaţi în Germania pentru care lansarea reformei era mai importantă decât orice altceva. În această controversă, cartea de rugăciuni, care ar fi trebuit să constituie un factor de unificare a comunităţii reformate, a devenit dimpotrivă un teren de manifestare a diferendelor. Wise a dat la iveală Minhag America, o versiune revizuită a ritualului ortodox. Einhorn, la rândul lui, a publicat Olat tamid, operă cu adevărat nouă, redactată în germană, la care a adăugat câteva pasaje în ebraică, reflectând poziţia adoptată la Conferinţa rabinică de la Frankfurt.

Conferinţa rabinilor reformaţi, care s-a ţinut la Philadelphia în 1868, a stârnit un nou val de dispute. În cele din urmă, conducătorii laici din Cincinnati au convocat o întâlnire a reprezentanţilor de comunităţi care au hotărât înfiinţarea Uniunii Comunităţilor Evreieşti Americane (1873). Carta de constituire a Uniunii nu menţionează nici un principiu ideologic şi îşi declină dreptul de a interveni în problemele comunităţilor, indiferent de natura lor. Obiectivul principal al Uniunii, acela de a înfiinţa un institut teologic evreiesc, a fost atins o dată cu inaugurarea lui Hebrew Union College în 1875. Ca şi Uniunea, Colegiul refuza să-şi asume o poziţie teologică anume, iar Wise, ca preşedinte, îşi exprima speranţa că instituţia va pregăti rabini pentru toate curentele comunităţii evreieşti americane. După ce la banchetul în cinstea primei învestiri s-a servit un meniu necaşer, tradiţionaliştii şi-au retras iritaţi sprijinul pentru Colegiu. Ruptura avea să se producă doi ani mai târziu, ca urmare a conferinţei rabinice de la Pittsburgh. Întrunirea prezidată de Wise a adoptat o poziţie radicală, enunţată de Kaufman Kohler, ginerele şi fiul spiritual al lui Einhorn, care contesta caracterul obligatoriu al “codului mozaic” şi măsura spiritualitatea în funcţie de ideile şi obiceiurile civilizaţiei moderne.

Deşi nu constituia la origine un manifest oficial, platforma de la Pittsburgh şi-a atras un număr crescând de adeziuni, devenind poziţia recunoscută a iudaismului reformat american. “Vedem în era modernă de cultură universală a sufletului şi minţii o apropiere de realizarea marii speranţe mesianice a lui Israel: întemeierea împărăţiei veşnice a adevărului, dreptăţii şi păcii în întreaga omenire [...] Vedem în iudaism o religie a progresului care încearcă în permanenţă să se conformeze principiilor raţiunii...” Rabinii de la Pittsburgh se făceau purtătorii de cuvânt ai optimismului liberal de la sfârşitul sec. al XIX-lea, răspunzând astfel sentimentelor exprimate de enoriaşii lor.

Platforma de la Pittsburgh a oficializat “protestantizarea” Sinagogii americane. În 1889, s-a înfiinţat Conferinţa Centrală a Rabinilor Americani care-şi propunea, ca una din principalele sale sarcini, realizarea unei cărţi de rugăciuni unificate. Volumul, bazat în mare parte pe Olat tamid a lui Einhorn, a apărut în 1895 sub titlul de Union Prayer Book (“Cartea de rugăciuni a Uniunii”); iată deci că obiectivele lui Geiger şi ale colegilor săi, aşa cum fuseseră formulate la conferinţa de la Frankfurt, erau transpuse în viaţă în Statele Unite. Platforma de la Pittsburgh a dat semnalul părăsirii vieţii religioase individuale în favoarea slujbei publice săptămânale, al cărei ax principal îl constituia predica rabinului. În arhitectura sinagogală, amvonul a devenit elementul central al clădirii. Cât despre educaţia religioasă, câteva ore la şcoala duminicală erau considerate de ajuns.

Acest model, denumit uneori “iudaism american” şi, mai târziu, “reforma clasică”, a devenit dominant în rândul evreilor germani din SUA. Influenţa sa asupra comunităţii în ansamblu s-a atenuat considerabil după imigraţia masivă a evreilor din Europa răsăriteană la sfârşitul sec. al XIX-lea (vezi Iudaism ortodox). Nou-veniţii nu aveau afinităţi cu reforma clasică şi şi-au găsit structura religioasă în propriile lor instituţii. În 1903, Kaufman Kohler a preluat direcţia la Hebrew Union College şi, sub conducerea lui, pregătirea rabinilor reformaţi s-a aflat tot mai mult sub înrâurirea modelului “clasic”.

Studenţii Colegiului proveneau însă, în mare parte, din noul stoc de evrei americani sosiţi din Europa orientală, care nu împărtăşeau ostilitatea ideologică faţă de tradiţionalism, caracteristică reformatorilor germani. Mai mult, însăşi atmosfera templelor reformate s-a schimbat sub influenţa acestui nou val de credincioşi. Primul război mondial, accentul pus asupra americanizării, criza economică din anii '30, creşterea antisemitismului şi controversele cu privire la sionism au venit să umbrească viziunile optimiste ale reformatorilor de la Pittsburgh care, prin ceaţa universalismului, prevedeau un viitor inevitabil mai bun.

Nemulţumirile faţă de vechea platformă au determinat în cele din urmă Conferinţa Centrală a Rabinilor Americani să adopte un nou document fundamental, platforma de la Columbus (1937). Între cele două declaraţii avusese loc în mod evident o mare schimbare de ton. Iudaismul este acum descris ca “experienţa religioasă istorică a poporului evreu [...] Iudaismul este sufletul al cărui trup este Israel...” Dispare respingerea ideii de revenire mesianică la Sion şi se proclamă, în schimb, obligaţia tuturor evreilor de a sprijini construcţia unui cămin naţional evreiesc în Palestina. De asemenea, se face apel la “disciplina morală şi la respectarea normelor religioase şi de cult în sânul căminului evreiesc”. Platforma de la Columbus dădea posibilitatea rabinilor să adopte, dacă voiau, o orientare mai tradiţionalistă în sinagoga lor, dar impactul documentului asupra publicului laic a fost relativ redus.

Între timp, reforma se răspândise în multe colţuri ale lumii, dar la o scară ceva mai mică decât în America. În Anglia, s-a înfiinţat în 1912 Sinagoga Evreiască Liberală sub păstorirea spirituală a lui Israel I. Mattuck, proaspăt absolvent al lui Hebrew Union College. În ciuda competenţei lui reale,

adeziunea lui la “reforma clasică” avea să frâneze orice evoluţie înnoitoare. În privinţa modernizării liturghiei, evreii englezi, care încă mai foloseau cartea de rugăciuni din 1622, nu simţeau nici o dorinţă de schimbare. Treptat, mişcarea reformatoare a fost etichetată ca antisionistă ceea ce a contribuit şi mai mult la izolarea ei. În 1926, grupul englez condus de Lily Montagu a înfiinţat Uniunea Mondială a Iudaismului Progresist.

Al doilea război mondial a marcat o cotitură în istoria iudaismului: conducătorii reformei americane şi-au dat seama că mişcarea nu reuşise să facă faţă dificultăţilor cu care fusese confruntată. Nemulţumirile s-au concentrat asupra programului limitat al Uniunii Comunităţilor Evreieşti Americane. Începând din 1943, Uniunea a dat dovadă de un dinamism care-i lipsise până atunci, pătrunzând în domenii pe care până atunci le ignorase. Printre altele, Uniunea s-a angajat hotărât în activitatea socială, stârnind reproşuri din partea unor membri mai conservatori.

Iudaismul reformat s-a consolidat şi mulţumită mişcării de “întoarcere la sinagogă” din anii de după război. În perioada 1940-1980, numărul comunităţilor membre ale Uniunii a crescut de la 400 la 730, expansiune ilustrată şi de creşterea numărului de rabini învestiţi de Hebrew Union College. În mod asemănător, din 1940 până în 1981, Conferinţa Centrală a Rabinilor Americani s-a lărgit de la 400 la 1286 membri. Între timp, nemaifiind silit să apeleze pentru profesori la seminarele europene, Colegiul şi-a creat propriile sale structuri de învăţământ postuniversitar. El şi-a impus prezenţa şi la New York prin fuziunea (1950) cu Institutul Evreiesc de Religie, fondat de Stephen Wise. Mai recent, pentru a răspunde nevoilor comunităţilor evreieşti în plină expansiune de pe coasta de vest a Statelor Unite, Colegiul a inaugurat o şcoală la Los Angeles. În sfârşit, în urma unei investiţii masive, Hebrew Union College şi-a deschis o anexă la Ierusalim, unde studenţii săi americani îşi efectuează prima parte a studiilor. Tot aici funcţionează şi un program care pregăteşte rabini de ambele sexe pentru Israel. Primul student israelian a fost învestit în 1980.

Imediat după cel de-al doilea război mondial, Europa dispăruse practic în calitate de centru al vieţii evreieşti, iar supravieţuitorii Holocaustului erau prea puţin în stare să recepţioneze vechiul program al iudaismului reformat. Cu toate acestea, mici comunităţi reformate au continuat să se dezvolte, fiecare după propriul său model, în Germania, Olanda, Belgia, Suedia şi Elveţia.

În Franţa, un curent favorabil reformei s-a conturat începând din a doua jumătate a sec. al XIX-lea şi mai ales din 1895, sub influenţa lui James Darmesteter, profesor la College de France. Cum războiul franco-prusac din 1870 făcea imposibilă preluarea oricăror modele germane, evreimea franceză şi-a creat propriul său model liberal: sciziunea care s-a produs atunci între ortodoxia tradiţională şi intelectualitate exprima o nouă viziune asupra iudaismului, conceput ca o religie interiorizată, în contrast cu legalismul tradiţiei. În scopul modernizării cultului, a luat fiinţă un “cerc liberal”, ai cărui membri au încercat să împace iudaismul cu ştiinţele pozitive. Departe de a imita schimbările radicale adoptate de coreligionarii lor germani, liberalii francezi au preferat o atitudine moderată, fără să iasă iniţial din structurile iudaice oficiale. Întrunirile lor aveau loc duminica dimineaţa la Sinagoga Victoire din Paris, cu acordul marelui rabin Zadoc Kahn. Când grupul a hotărât să-şi deschidă o sinagogă proprie, Zadoc Kahn nu a putut să încurajeze această iniţiativă de disidenţă şi liberalii au fost nevoiţi să renunţe la tutela Consistoriului. Uniunea Liberală Israelită şi-a întemeiat templul din Strada Copernic abia după separarea Bisericii de stat în 1905. Inaugurarea a avut loc de Hanuca, la 1 decembrie 1907. Fondatorii, Salvador Levy şi Clarisse Simon, şi-au găsit şi ghidul spiritual de care aveau nevoie în persoana rabinului Louis Germain Levy, doctor în filozofie, care se remarcase la

seminarul rabinic din Strada Vauquelin şi care publicase în 1904 eseul intitulat “O religie raţională şi laică”. Pentru noua sa comunitate, Rabi Levy a alcătuit o culegere de rugăciuni de fiecare zi (1925) şi un mahzor pentru marile sărbători (1913; 1925), ambele reeditate în 1948. Noua formulă de cult urmărea să împace tradiţia evreiască cu cerinţele societăţii moderne: Şabatul se ţinea duminica; rugăciunile erau epurate de orice declaraţie de credinţă care părea să intre în conflict cu convingerile moderne şi se spuneau în franceză, pentru a veni în ajutorul necunoscătorilor de ebraică. Conţinutul lor, apăsat universalist, urmărea înălţarea spirituală şi mai puţin implorarea divinităţii. Sărbătorile, din motive de comoditate, se scurtau de la doua zile la o singură zi şi îmbrăcau o semnificaţie câmpenească şi universală, foarte apropiată de cea a festivităţilor laice. După Theodore Reinach, înfiinţarea Uniunii Liberale Israelite răspundea dorinţei de a introduce un plus de sinceritate în viaţa religioasă. Iudaismul, spunea şi Rabi Levy, trebuia să se debaraseze de noţiunile abstracte şi să cultive, în schimb, “idei vii şi încărcate de emoţie, colorate, încălzite şi împărtăşite de toate puterile sufletului” (Ce que nous sommes [“Ce suntem”], Paris, 1917). În acest context, liberalii au tins să diminueze importanţa Halahei, îndepărtându-se de ritualul public şi încercând să păstreze moştenirea evreiască la nivelul vieţii particulare.

Cu toate că a exercitat o atracţie intelectuală asupra unor personalităţi ca Edmond Fleg, Jules Isaac şi Aime Palliere, Uniunea Liberală nu a reuşit să şi-i alipească, recrutându-şi membrii mai ales din rândurile burgheziei. După cel de-al doilea război mondial, locul lui Levy la sinagoga din Str. Copernic, a fost luat de rabinul Andre Zaoui. Comunitatea continuă şi astăzi să coopteze noi credincioşi, în special din mediile sefarde. La ora actuală, mişcarea evreiască liberală din Franţa tinde să preia modelele anglo-saxone, după cum o dovedeşte recenta învestire a unor femei în funcţia de rabin. Totuşi, în lipsa unui nucleu specific original, ea nu reuşeşte să creeze nimic remarcabil din punct de vedere liturgic, teologic sau filozofic. Neavând un seminar propriu, mişcarea liberală franceză îşi şcoleşte rabinii la Colegiul Leo Baeck din Anglia.

În Anglia, reformaţii, conduşi de sinagoga din West London, şi liberalii, al căror vârf de lance era sinagoga din St. John's Wood, au pus mână de la mână în 1958 pentru înfiinţarea Colegiului Baeck. În rest, ambele facţiuni au publicat, începând din 1856, un mare număr de cărţi de rugăciune novatoare. În plan liturgic, aripa liberală a făcut operă de pionierat, publicând în 1967 Service of the Heart (“Slujba inimii”) şi un mahzor aferent. Lucrarea a servit ca model pentru Gates of Prayer (“Porţile rugăciunii”), noua versiune a lui Union Prayer Book, publicată opt ani mai târziu de Conferinţa Centrală a Rabinilor Americani. Există comunităţi reformate şi în alte ţări şi regiuni ca Africa de Sud, Zimbabwe, Australia, Noua Zeelandă, India, America de Sud, Canada şi Israel. În 1970, Uniunea Mondială şi-a transferat sediul la Ierusalim unde, cu douăzeci de ani în urmă, se înfiinţase Mişcarea Israeliană pentru Iudaismul Progresist. Iudaismul reformat a trebuit să lupte fără încetare pentru a-şi face loc în Israel unde instituţiile lui constau din 15 comunităţi şi două kibuţuri în Arava, rodul colaborării dintre evreii autohtoni şi imigranţii mai vechi sau mai noi. Structurile reformate de învăţământ, asigurate iniţial de şcoala Leo Baeck din Haifa (1939), s-au îmbogăţit pe parcurs cu trei grădiniţe în diferite oraşe şi cu o şcoală primară la Ierusalim.

IUDA HALEVI

(1075-cca. 1141)

Poet şi filozof, născut în Spania, unde a trăit aproape toată viaţa. A studiat medicina, filozofia, ebraica şi araba. A locuit în mai multe oraşe, inclusiv la Toledo şi la Cordoba, unde a practicat medicina şi s-a

ocupat de comerţ. A avut succes în activităţile sale şi şi-a asigurat o viaţă confortabilă, fiind înconjurat de mulţi prieteni, printre care Moise ibn Ezra şi Abraham ibn Ezra. A trăit într-o epocă tulbure (perioada primei cruciade), în care mulţi, inclusiv printre evrei, erau convinşi că se apropie momentul Izbăvirii definitive. Aşa se explică, poate, de ce, la vârsta de 60 de ani, Halevi a decis să-şi părăsească casa, soţia şi copiii şi să plece spre Ereţ Israel. Era convins că evreul care trăieşte în afara ţării Sfinte duce, prin definiţie, o viaţă incompletă şi că potenţialul său nu se poate împlini decât în Ereţ Israel. Această vie aspiraţie este perceptibilă în multe din poemele sale.

Halevi a petrecut o vreme în Egipt. Scrisorile descoperite în Geniza din Cairo au permis să se stabilească că a murit acolo fără să ajungă la ţinta călătoriei sale. Acest fapt pune sub semnul îndoielii legenda populară potrivit căreia el ar fi fost ucis de un călăreţ arab, pe când sosea la Ierusalim, recitând una din vestitele sale lamentaţii în cinstea Sionului.

Poezia lui Halevi se inspiră din modelele arabe, dominante pe atunci, adaptate la specificul limbii ebraice. Ea se distinge prin ritmul său particular, prin metrica şi simbolismul său. Cele 800 de poezii cunoscute s-ar putea împărţi în mai multe grupe: ode închinate prietenilor; imnuri către natură; piyutim (poeme religioase, a se vedea Piyut), dintre care multe au fost încorporate în liturghie; kinot sau elegii despre Ereţ Israel ori despre prieteni morţi; în fine, poeme de slavă pentru Ereţ Israel. Acestea din urmă pot fi împărţite la rândul lor în trei subgrupe: poeme nostalgice, legate de ţara Sfântă (Sionidele), meditaţii despre nevoia de a pleca în Israel şi poeme care descriu peregrinările poetului în drum spre Sion.

Unii susţin că, într-o epocă a vieţii sale, Halevi ar fi trecut printr-o criză care l-a marcat profund. Ei văd aici o explicaţie a coabitării, aparent necuviincioase, între poemele lui de iubire, cu puternice accente erotice, şi poezia ulterioară de adâncă religiozitate. Încă din timpul vieţii poetului, poemele lui erau deja cunoscute dincolo de hotarele Spaniei. Ele au fost introduse în culegeri de poezii şi de piyutim, în cărţi de rugăciune şi în compilaţii de kinot şi de slihot.

Poemele lui Halevi acoperă toate subiectele obişnuite ale poeziei ebraice spaniole, reluând totodată modelele şi formele uzuale ale poeziei profane şi religioase. Optzeci dintre ele sunt poeme de dragoste adresate unei gazele sau unei căprioare, uneori ambelor. Apropiate, prin conţinut şi formă literară, de poezia de dragoste arabo-ebraică, ele descriu chinurile îndrăgostitului şi cruzimea iubitei care îşi bate joc de victima sa. Cât despre frumuseţea feminină, Halevi o compară cu răsăritul soarelui. Ca şi contemporanii săi, el a compus şi poeme în cinstea vinului şi a plăcerilor pe care acesta le procură. Cei care analizează poezia sa au păreri deosebite, unii văd în ea transpunerea unei experienţe personale, în timp ce alţii nu găsesc aici decât expresia artistică a unor teme literare curente.

Majoritatea poemelor profane ale lui Halevi sunt ode. O parte din cele 180 de poeme de acest fel sunt închinate unor necunoscuţi, dar majoritatea se referă la contemporani celebri — poeţi, filozofi, eruditi, nobili şi filantropi. Poemele au formă de kasida, iar deschiderea este, în general, partea lor cea mai strălucită. Lamentaţiile (circa 45), construite şi ele după modelul kasidei, au fost redactate la moartea unor prieteni. Panegiric nestăpânit al defunctului, tristeţea care se exprimă aici se însoţeşte de meditaţii pesimiste cu privire la atotputernicia morţii şi a soartei care loveşte în chip arbitrar.

Dintre cele 350 de piyutim, care s-au păstrat şi pe care Halevi le-a compus pentru toate sărbătorile, o parte — care ar putea fi calificate drept şire ha-Galut (“poeme ale exilului”) — reflectă istoria tragică

a poporului evreu. Autorul se identifică profund cu destinul poporului său şi poezia sa redă expresia pură a acestei identificări. Combinaţia stilistică de poezie ebraică-spaniolă şi de ebraică veche atinge o perfecţiune rară. Plângerea lui Iov, lamentaţiile psalmistului, vaietul amar al lui Ieremia răsună în poemele sale, amestecate cu bucuria viziunilor profetice despre Izbăvire. Prin bogăţia limbii şi a imaginilor, prin forţa stilurilor variate, ca şi prin magia efectelor fonice utilizate, poemele lui Halevi se înscriu printre cele mai remarcabile opere ale poeziei ebraice din toate timpurile.

Discutând despre sfârşitul vremurilor, poetul se slujeşte de sumbra eshatologie a cărţii lui Daniel. El exprimă descurajarea şi teama de a vedea întârziind Izbăvirea şi profilându-se stingerea poporului său. Aceste piyutim cer ca Mântuirea să se realizeze repede şi aşteptarea să fie grabnic împlinită. Poezia sa este plină de descrieri de dragoste inspirate din Cântarea Cântărilor. Totodată, Halevi ia poziţie în aceste poeme contra falselor credinţe; el se ridică împotriva tentaţiilor reprezentate de diferiţi călugări şi apostaţi, şi-şi laudă iubita (care îl simbolizează pe Israel), rănită şi umilită, dar de o fidelitate necondiţionată, care-şi proclamă bucuria în ciuda suferinţei. Poetul insistă asupra superiorităţii religiei evreieşti, singura revelată de Dumnezeu. Poemele utilizează adesea emoţii puternic contrastante: bucuria trecutului luminos şi suferinţa în întunericul prezentului; disperarea şi încrederea, setea de răzbunare şi aşteptarea izbăvirii. Halevi a compus şi piyutim pe teme biblice şi istorice, precum descrierea minunilor din Egipt în poemele sale despre Pesah, a avodei de Iom Kipur, a miracolului de Purim. Transpuse în poezii lirice, ele exprimă propriile sale experienţe religioase. Aceste poeme sunt ioţerot, kerovot, reşuiot şi numeroase slihot, cele mai mari din poezia liturgică, după Psalmi. Halevi exprimă aici respectul faţă de Dumnezeu, teama de păcat şi lupta disperată contra propriei firi senzuale. El îşi îndeamnă neîncetat sufletul cu vorbe aspre, încercând să-i inspire teama de judecată şi de moarte. În acest conflict, Dumnezeu, judecător inflexibil, este prea înalt pentru a fi abordat şi cunoscut. Pe de altă parte, poetul îşi descrie bucuria de a fi cu Dumnezeu, care-i pătrunde întreaga fiinţă, puterea dragostei şi a devotamentului faţă de El, care-i luminează sufletul, îi linişteşte teama şi îl apără de forţa răului: abia acum Dumnezeu se dezvăluie inimii sale. Poemele de acest tip reflectă, în multe privinţe, ideile filozofice ale epocii.

Cântecele Sionului (Şire Ţion), cele mai vestite din opera lui Halevi, formează un corpus de 35 de poeme. Originalitatea lor provine din tema, cu totul neobişnuită la vremea aceea. Unele dintre ele sunt poeme de nostalgie pentru Ereţ Israel. În altele, viaţa în Spania îi apare poetului ca o înrobire faţă de plăcerile materiale şi o trădare faţă de Dumnezeu. Pentru el, adevărata libertate nu se exprimă decât în slujirea lui Dumnezeu, căruia i se supune, plecând spre Ereţ Israel. În meditaţiile sale, Halevi îşi aprofundează noţiunea despre ţara lui Israel şi înalţă conştiinţa naţională la cel mai înalt nivel. Astfel, el a putut să afirme, în secolul al XII-lea, că poporul evreu nu-şi va găsi refugiul politic decât în Israel.

O serie din poemele lui de călătorie au fost scrise pe corabie, altele sunt descrieri imaginare ale locurilor spre care se îndreaptă, altele, impresii despre locurile pe care le lasă în urmă. Poeziile narative sunt puternic impregnate de anticele forme biblice.

Poemele lui Halevi au fost deseori imitate şi traduse de-a lungul timpurilor. Integrate în elegiile de 9 Av (kinot; în ritul aşchenaz) ele au făcut multe generaţii să plângă pentru distrugerea Templului şi să viseze la Mântuire. Profundul ataşament pentru pământul lui Israel străbate toate poemele sale; toate atributele sale de sfinţenie apar într-un registru liric care-l transportă pe poet la locul revelaţiei, al profeţiilor şi al monarhiei, precum şi la mormintele străvechi.

Începând cu secolul al XIX-lea, cercetătorii au început să publice poemele sale încă în manuscris, în ziare şi periodice (vezi Wissenschaft des Judentums), şi un loc preponderent îi este acordat în antologiile de poezie ebraică.

Halevi a intrat în patrimoniul literar evreiesc mai ales ca un romantic cântăreţ al Sionului decât ca filozof religios, el a scris însă şi un tratat de filozofie în arabă, în apărarea credinţei dispreţuite. Tradus în ebraică încă din secolul al XII-lea de către Iuda ibn Tibbon, sub titlul Sefer ha-hohaha ve-ha-reaia le-haganat ha-bezuia, el a devenit cunoscut sub titlul de Sefer ha-Kuzari ("Cartea Kazarilor"). Publicată pentru prima dată în 1506 la Fano, cartea a fost reeditată de mai multe ori şi tradusă în latină, spaniolă, germană, italiană. Extrase din Cartea Kazarilor au fost publicate în franceză de către Moise Ventura (Paris, 1932; reeditată în 1982).

Cartea este construită pe modelul clasic al dialogului între un erudit evreu şi regele kazar, care s-a convertit apoi la iudaism. Halevi se foloseşte de acest prilej pentru a urmări conflictul dintre filozofie şi credinţă. În epoca sa, se ştie că intelectualii evrei erau sub influenţa filozofilor greci, care ajungeau la ei prin intermediul traducerilor arabe. Halevi a încercat să demonstreze că aristotelismul nu era aplicabil decât matematicii şi logicii, dar rămânea ineficace în materie de psihologie şi de metafizică. Oricum, după el, numai credinţa religioasă poate să răspundă nevoilor omului şi să-l apropie pe om de Dumnezeu. Iar iudaismul, ca religie revelată, realizează cel mai bine acest obiectiv. În Tora, Dumnezeu enunţă prescripţiile şi legile sale al căror scop este de a servi la fericirea omului. Kuzari nu este o explorare sistematică a iudaismului, dar reprezintă totuşi mai mult decât o simplă apologie. Sunt abordate aici numeroase teme esenţiale, în special conceptele de profeţie şi de revelaţie, rolul Legii şi unicitatea poporului evreu. Lucrarea este şi prima confruntare cu creştinismul şi islamul, care încercau pe atunci să-şi impună supremaţia asupra iudaismului. Noţiunea de profeţie străbate întreaga carte. Pentru filozof, ea este cea mai perfectă expresie naturală a facultăţii imaginative a omului şi se traduce, înainte de toate, prin alegerea unui mesager prin care Dumnezeu urmăreşte să-şi transmită voinţa. Patriarhii au fost primii mesageri, urmaţi de marii profeţi ai Bibliei, mulţumită cărora poporul evreu a putut să desprindă înţelesul profeţiei. Pentru că sunt devotaţi lui Dumnezeu şi Torei, evreii sunt poporul profeţiei iar pământul lui Israel este ţara cuvântului profetic. Aceste concepţii constituie nucleul aparte al filozofiei lui Halevi. Într-un pasaj al cărţii, el analizează numele lui Dumnezeu: Elohim îl desemnează pe Dumnezeul transcendent, apropiat de cauza primă impersonală a filozofiei greceşti; IHVH, în schimb, este Dumnezeul legat de individ, ilustrând semnificaţia profundă a credinţei religioase pentru om. Rolul evreilor, în calitate de popor profetic cu o experienţă intimă a divinului, este de a răspândi cunoaşterea lui Dumnezeu în toată omenirea, determinând-o să se schimbe şi să se supună voinţei divine.

Kuzari a avut o imensă influenţă la vremea sa, când evreii aveau nevoie să răspundă atacurilor venite de pretutindeni, dar şi mai târziu, ca un important termen de comparaţie şi o alternativă la gândirea lui Maimonide.

Extrase din proza şi din poezia lui Iuda Halevi

- Inima mi-e la Răsărit,

  Iar eu departe în Apus.

Mănânc şi hrana n-are gust

Şi nu mă bucur că mănânc.

- Israel este inima omenirii.
- Pentru cântecele Tale,

  Doamne, sufletul meu e-o harfă.

- Şabatul şi sărbătorile sunt cauzele principale ale perenităţii şi gloriei evreilor
- Despre Ierusalim:

  Frumuseţe sublimă,

  Bucurie a lumii,

  Cetate a Marelui Rege!

  După tine, tânjeşte al meu suflet.

  O, de-aş putea zbura la tine pe aripi de vultur.

IUDA MACABEUL

(m. cca. 160 î. e. n.)

Al treilea dintre cei cinci fii ai lui Matatia Haşmoneul şi desemnat de acesta ca urmaş la conducerea revoltei împotriva ocupanţilor sirieni care încercaseră să distrugă iudaismul. A fost unul din cei mai străluciţi comandanţi militari ai antichităţii. Porecla de “Macabeul” (al cărei sens rămâne controversat) s-a extins ulterior şi asupra fraţilor lui, dând numele întregii dinastii pe care a întemeiat-o.

În 167 (sau 166) î.e.n., Iuda Macabeul preia comanda revoltei, funcţie care consta, în esenţă, în organizarea militară a răsculaţilor. Deşi trupele lui erau slab pregătite şi prost înarmate, primii ani din cariera lui militară au fost un şir neîntrerupt de victorii asupra inamicilor sirieni mult mai puternici. Aceste victorii se datorează, desigur, şi motivaţiei ideologice a evreilor, gata să se jertfească pentru a-şi apăra cauza, dar meritul principal îi revine lui Iuda şi strălucitelor calităţi de general de care a dat dovadă.

Bătălia de la Emaus, o mică localitate la vest de Ierusalim, unde Iuda a avut de înfruntat un inamic desfăşurat pe trei fronturi, a fost, după unii autori, cel mai răsunător dintre succesele lui militare. Ce-i drept, mobilizarea avusese loc în acea atmosferă de exaltare religioasă care caracterizează războaiele sfinte. Evreii se adunaseră la Miţpa, anticul centru religios al israeliţilor. Aici, printre posturi şi rugăciuni, Iuda “a pus căpetenii poporului peste mie, peste sută, peste cincizeci şi peste zece”, după vechile norme mozaice despre cum trebuie pregătită o bătălie (1 Mac, 3,43-60).

În decembrie 164, pe 25 Kislev, Templul de la Ierusalim, care fusese pângărit şi transformat în sanctuar păgân, a fost purificat şi redat cultului iudaic. Evenimentul este comemorat în fiecare an prin sărbătoarea de Hanuca. Iuda şi-a continuat şirul biruinţelor, cea mai glorioasă dintre ele fiind

aceea asupra generalului Nicanor în bătălia de la Adasa, la nord de Ierusalim. Un an mai târziu (160 î.e.n.), învins de Bacchides, Iuda Macabeul moare în bătălia de la Elasa.

În aceşti şapte ani atât de furtunoşi, Iuda a repurtat numeroase victorii împotriva unui inamic mult superior, obligând autorităţile seleucide să revoce oficial decretele antievreieşti şi reuşind să înlăture pericolul anihilării spirituale a poporului evreu. A restaurat Templul de la Ierusalim, sufletul şi inima naţiunii şi simbolul autonomiei sale religioase. În sfârşit, a pus bazele expansiunii geopolitice pe care au întreprins-o în continuare regii Macabei.

IUDEOSPANIOLĂ

Limbă vorbită de sefarzi în special în Turcia şi în ţările balcanice. Sefarzii din nordul Marocului vorbesc o varietate de iudeospaniolă care poartă numele de haketia, Limba folosită în textele tipărite este cunoscută în general sub numele de ladino, în timp ce varietatea cursivă se numeşte solitreo, Mai există şi alte denumiri ca espaniol sau giudezmo sau judeo-espaniol.

Evreii alungaţi din Spania în 1492 s-au stabilit, în mare parte, în Imperiul otoman. Ei au luat cu ei spaniola vorbită la acea vreme, anume castiliana sau spaniola de miazănoapte. Acestei limbi, pe care expulzaţii au continuat s-o vorbească în noile lor ţări, i s-au adăugat diferite cuvinte şi expresii ebraice. Iudeospaniolă este aşadar o varietate de spaniolă, desprinsă din trunchiul comun şi care a cunoscut o evoluţie specifică. Astfel se explică persistenţa în limbă a unor expresii şi cuvinte proprii spaniolei medievale. În plus, iudeospaniolă a împrumutat un mare număr de cuvinte din limbile moderne cu care a venit în contact: turca, greaca, franceza, araba şi engleza.

Până la mijlocul sec. al XX-lea, iudeospaniolă a fost limba maternă şi comunitară a unui mare număr de evrei sefarzi, indiferent de ţara în care locuiau şi de limba locală pe care o utilizau în viaţa de toate zilele. În ciuda unor mici deosebiri de pronunţie, iudeospaniolă era înţeleasă de toţi sefarzii din lume şi a constituit un factor decisiv pentru păstrarea unităţii culturale, contribuind la menţinerea unei culturi sefarde specifice.

Literatura iudeospaniolă cuprinde un mare număr de opere, în special traduceri din clasicii literaturii ebraice. S-au scris şi multe cărţi direct în iudeospaniolă: tratate rabinice, texte şcolare, romane, poezii, jurnale şi creaţii folclorice. În tipărituri, s-au folosit în special caracterele ebraice cunoscute sub numele de “Raşi”, iar în secolul al XX-lea, au apărut publicaţii iudeospaniole şi în alfabetul latin.

Opera clasică a literaturii iudeospaniole este Meam loez, un lung comentariu biblic de Iacob Culi. Publicat prima dată la Istanbul în 1730, textul a cunoscut multe reeditări datorită utilităţii sale pedagogice.

Începând din a doua jumătate a secolului al XX-lea, iudeospaniola a intrat în declin. Sefarzii au început să-şi părăsească ţinuturile natale din Turcia şi din Balcani, iar structurile lor sociale şi religioase din aceste locuri au început să se destrame. De atunci, sefarzii vorbesc în general limba ţării de reşedinţă şi numai cei din vechea generaţie folosesc iudeospaniola. Tinerii însă nu o mai consideră drept limba lor maternă. Ştiu, bineînţeles, câteva cântece în iudeospaniola, câteva proverbe şi câteva rugăciuni (în special, cei din Israel), dar creaţia literară în această limbă practic a încetat şi doar un procent infim din tânăra generaţie o mai vorbesc ca limbă principală (vezi şi Limbi evreieşti).

IYAR

Accad.: Aiaru

A doua lună din calendarul religios iudaic şi a opta din anul civil evreiesc care începe cu Tişri. Are 29 de zile şi coincide în general cu lunile aprilie-mai. Stă sub semnul Taurului, asociat de rabini cu păşunatul. Biblia o menţionează sub denumirea de Ziv ("slavă", "splendoare"), termen care desemnează apogeul primăverii. Numele său babilonian, Aiaru, are aceeaşi conotaţie simbolică. La 14 Iyar, se celebra în antichitate Pesah Seni ("al doilea Pesah") pentru evreii care nu avuseseră posibilitatea să ţină Pesahul la timpul său (R.H. 1, 3). Potrivit textului biblic (2 Cron. 3, 2), Solomon a început construcţia Templului într-un 2 Iyar.

Lag ba-Omer, o sărbătoare mai puţin importantă, celebrată la 18 Iyar, marchează sfârşitul austerităţii religioase din perioada Omerului. În luna Iyar, se aniversează două mari evenimente contemporane: independenţa Israelului (5 Iyar) şi eliberarea Ierusalimului (28 Iyar), în urma războiului de Şase Zile din 1967.

IZBĂVIRE

Rădăcinile ebraice cu sensul de izbăvire, pada şi gaal, presupun existenţa prealabilă a unei obligaţii faţă de un terţ şi erau utilizate, la origine, în vocabularul comercial pentru a desemna achitarea unei datorii. Cuvântul ieşua, tradus adesea prin "izbăvire", trimitea de asemenea, iniţial, şi la înfrângerea unor dificultăţi. Aceşti termeni au fost ulterior utilizaţi într-un context mai vast, pentru a semnifica triumful asupra unei opresiuni şi, la nivel individual, eliberarea de păcat. În literatura profetică şi rabinică, termenii desemnau în principal restauraţia naţională şi regenerarea, ca şi o stare ultimă şi ideală a universului.

În Biblie, verbele pada şi gaal sunt folosite pentru a desemna răscumpărarea unei proprietăţi ancestrale de la acela căruia i-a fost vândută (Lev. 25, 25-26), răscumpărarea unui membru al familiei ajuns în starea de sclavie pentru o datorie (Lev. 25, 48-49) şi, în sfârşit, răscumpărarea unei case, a unui câmp, a unui animal ritual impur sau a unei dijme a pământului care a fost închinată Sanctuarului (dând în schimb valoarea în bani cu un spor de o cincime; Lev. 27).

Gaal este de asemeni folosit pentru a desemna un om care a murit fără urmaşi, ai cărui fraţi trebuie să-i răscumpere numele, adică să-i salveze numele de la dispariţie, garantând continuitatea descendenţei sale şi a patrimoniului său (Rut. 4, 1-10; Deut. 25, 510).

În caz de crimă, gaal ("izbăvitorul") era răzbunătorul care trebuia să răspundă la rău cu rău, răscumpărând astfel, dacă nu sufletul defunctului, cel puţin onoarea sa profanată (Num. 35, 12-29). Sensul originar al rădăcinii iaşa şi al derivatelor sale (ieşua, teşua) este "salvarea de la nenorocirea provocată de duşmani". Astfel, iaşa şi derivatele sale, semnifică "victoria" (ca în 1 Sam. 2, 1) şi rugăciunea fierbinte Hoşiana (de unde Osana, Ps. 118,25; vezi Hoşanot) trebuie tradusă prin "Fă-ne să izbândim".

Cel care conduce la izbândă este deci moşia, "izbăvitorul" (ca în Jud. 3, 9.15; 6, 36-37; Ps. 44, 4; Iov. 26, 2). "Izbânda" rezidă totuşi, mai presus de toate, în credinţa în Dumnezeu care-i îngăduie omului să triumfe asupra adversităţii (Ps. 6, 22-8; 69, 30).

Aceşti termeni se extind fireşte la activitatea lui Dumnezeu însuşi. El este considerat ca Izbăvitorul care, în grija sa specială faţă de văduve şi orfani, săraci şi asupriţi, îi salvează pe cei slabi din diferite încercări (2 Sam. 4, 9; 1 Regi 29; Iov. 19, 25; Ps. 68, 6). El eliberează, de asemenea, de păcat (Ps. 130,8). Într-adevăr, chiar dacă păcatul este efectul liberului arbitru, stă în puterea omului să se răscumpere printr-o căinţă sinceră şi printr-o auto-reabilitare, o întoarcere la căile lui Dumnezeu (Isa. 55, 7; Ier. 4, 1; vezi Căinţă). Dumnezeu şi-a dovedit, mai presus de toate, calitatea de salvator prin exodul din Egipt, paradigma Izbăvirii.

Ca urmare a înfrângerilor militare sub monarhie, a dominaţiei străine şi, în sfârşit, a distrugerii Templului şi a exilului babilonian, salvarea naţională a devenit principala conotaţie a noţiunii de Izbăvire. În măsura în care aceste tragice evenimente au fost interpretate drept consecinţe ale infidelităţii poporului faţă de pactul divin, căinţa şi regenerarea poporului sunt descrise ca nucleul procesului de Izbăvire. Părerile diferă însă cu privire la rolul regenerării: cauză sau efect al mântuirii. Astfel, Amos şi Osea (după exemplul oferit de Deut. 30) definesc căinţa ca o condiţie prealabilă a Izbăvirii, în vreme ce Isaia (în ultima parte a cărţii) şi Mica sunt de părere că doar o iniţiativă divină poate săvârşi Izbăvirea. Concepţia care domină la Ezechiel este aceea a unei reabilitări spirituale naţionale care s-ar petrece doar după Izbăvire şi ar rezulta nu doar dintr-o iniţiativă divină, ci şi din nevoia pe care o încearcă însuşi Dumnezeu de a-şi vedea Numele sfinţit printre neamuri (36, 22-23; vezi Kiduş ha-Şem), Ieremia rezolvă această tensiune descriind un proces cu dublu sens. În vreme ce iniţiativa trebuie să vină de la căinţa poporului, Izbăvirea nu poate fi deplin realizată decât de Dumnezeu însuşi. În ansamblu totuşi, întreaga literatură profetică îl descrie pe Dumnezeu ca Izbăvitorul care salvează rămăşiţa lui Israel, adună la un loc pe exilaţi şi restaurează poporul în moştenirea şi gloria sa, inaugurând în final o eră de perfecţiune umană şi de armonie universală într-o lume în care domneşte Spiritul său (Isa. 11, 10; 52, 10; Zah. 14, 9.16).

Rolul lui Mesia nu este deci acela de izbăvitor, deoarece Dumnezeu singur e Salvatorul. În vreme ce Mesia este definit ca păstorul turmei lui Dumnezeu (Ezec. 34, 23), speranţa Izbăvirii naţionale se concentrează asupra lui Dumnezeu însuşi. Trebuie observat, în această privinţă, absenţa frecventă a personalităţii mesianice din viziunile profetice ale Izbăvirii. Este şi cazul unor opere apocaliptice ca Tobit sau Eclesiasticul.

Tulburările politice şi sociale din ultimele secole înaintea erei noastre, care au culminat cu distrugerea Templului în 70 e.n., au încurajat curentele utopice şi apocaliptice vehiculând speranţa unei salvări naţionale care ar preceda Izbăvirea universală. Din manuscrisele de la Marea Moartă reiese că grupul de la Qumran se considera ca singurul agent al Izbăvirii cosmice finale prin care Dumnezeu ar conduce la purificarea tuturor.

Rabinii Mişnei şi ai Talmudului erau ei înşişi influenţaţi de aceste curente apocaliptice şi utopice, dar păstrau în general o viziune realistă a unei restaurări naţionale, politice şi religioase, care ar interveni în sânul istoriei însăşi. În literatura rabinică, termenul de gheula este aproape exclusiv utilizat în acest context. Întemeindu-se pe profeţia biblică, rabinii aşteptau un mesianism regenerator care va reabilita monarhia israelită, va elibera naţiunea de dominaţia străină, îi va reuni pe exilaţi şi, în final, va reconstrui Templul. Aceste evenimente urmau să vestească Izbăvirea spirituală a umanităţii, în ansamblul ei. Elementul mistic cel mai remarcabil pe care l-au introdus este, poate, ideea că, în diaspora, Prezenţa divină însăşi este în exil împreună cu poporul lui Israel. Salvându-şi poporul, Dumnezeu se salvează, s-ar putea spune, pe sine însuşi (Meh,, Bo 14; Sifre Num. 161).

Diversele doctrine privind iniţiativa izbăvirii s-au perpetuat în literatura rabinică (cf. Sanh, 97-98). Un efort analog aceluia întreprins de Ieremia pentru aplanarea acestor tensiuni se regăseşte în descrierea Izbăvirii ca o iniţiativă împărtăşită. Se poate explica astfel pasajul din Cânt, R, 5, 2, atribuit lui R. Iesa: "Prea Sfântul, binecuvântat fie El, i-a zis lui Israel: «Fiii mei, deschideţi-mi un spaţiu de căinţă tot atât de strâmt cât urechile acului iar eu vă voi deschide porţi, pe unde vor putea să treacă care şi căleşti»."

Divergenţele asupra iniţiativei Izbăvirii au dat naştere, mai departe, unor concepţii naturale, respectiv, supranaturale ale procesului, care apar atât în filozofia evreiască a Evului Mediu, cât şi în mistica evreiască.

Dintre filozofi, Saadia Gaon, Iuda Halevi, Nahmanide, Hasdai Crescas şi Iosif Albo descriu Izbăvirea în termeni supranaturali. Dimpotrivă, Maimonide, Ibn Gabirol, Abraham ibn Ezra şi Levi ben Gherşom, puternic influenţaţi de conceptele neoplatoniciene şi aristotelice, văd în salvarea individuală o transcendere a dimensiunilor materiale ale existenţei printr-un Intelect superior, dezvoltând astfel sufletul spiritual şi nemurirea ultimă. De aceeaşi manieră, Izbăvirea este destinată nu doar lui Israel, ci lumii întregi la capătul unui proces de înălţare comună şi identică a intelectului şi a spiritului (Maimonide, Călăuza 3, 11).

Aceeaşi opoziţie se regăseşte şi în Cabala. Pentru cabalişti, exilul reflectă deteriorarea creaţiei. Salvarea poporului evreu şi recunoaşterea universală în acelaşi timp a Numelui lui Dumnezeu şi a Prezenţei divine vor semnifica deplina sa reparaţie. Dar, în vreme ce cabaliştii spanioli considerau Izbăvirea în mod esenţial ca un eveniment miraculos, fără vreun raport cu conduita umană, o a doua concepţie, apărată în special de discipolii lui Isaac Luria, considera Izbăvirea drept o manifestare exterioară a unui tikun ("reparaţie" sau "recompunere") de natură interioară, determinat de faptele şi modul de viaţă a lui Israel. Izbăvirea depindea deci de acţiunile umane capabile să provoace venirea lui Mesia. În ideea că o astfel de perspectivă alimentase dezastrul şabatianist (vezi Şabatai Ţvi), mişcarea hasidică (vezi Hasidism) a căutat să înlăture pericolele utopiei, determinând o întoarcere la învăţământul tradiţional, care face deosebirea între Izbăvirea individuală şi cea naţională. Cea dintâi, despuiată de orice conotaţie mesianică, desemnează doar izbăvirea mistică a sufletului. Iniţiativa umană se găseşte astfel limitată la această lume, în vreme ce divinul este conceput ca unicul promotor al Izbăvirii ultime, naţionale şi cosmice.

Filozofia evreiască contemporană (Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig) defineşte în ansamblul ei iniţiativa salvării individuale ca una din etapele către Izbăvirea naţională şi universală, aceasta din urmă fiind în general identificată cu triumful final al binelui asupra răului.

O concepţie analogă a condus iudaismul reformat clasic la definirea Izbăvirii mai întâi în termenii reformei sociale şi ai progresului în sânul societăţii moderne. Se încerca astfel ocultarea caracterului naţional şi politic evreiesc. La sfârşitul sec. al XIX-lea şi începutul sec. al XX-lea, reformaţii s-au opus mişcării moderne care preconiza intervenţia umană în procesul de izbăvire naţională evreiască, în speţă sionismului. Acesta din urmă a fost combătut şi dinspre cealaltă extremă, de către ultraortodocşi, care vedeau aici un act de revoltă împotriva voinţei divine, singura în măsură să ia iniţiativa Izbăvirii.

Sionismul religios, aşa cum l-au conceput atât precursorii mişcării sioniste cât şi, mai ales, conducătorii diverselor mişcări ideologice, se considera expresia şi împlinirea chemării divine care-i cerea omului să ia iniţiativa izbăvirii naţionale, preludiul Izbăvirii ultime a întregii umanităţi.

ÎMPĂRĂŢIA LUI DUMNEZEU (SAU A CERURILOR)

Referire eshatologică la sfârşitul vremurilor, când această lume va fi înlocuită cu alta mai bună. Profeţii evocă frecvent această eră când, potrivit lui Isaia, "lupul va sta laolaltă cu mielul iar tigrul se va odihni lângă ied" (11, 6).

În Talmud, nu se găseşte nici o descriere anticipativă a Împărăţiei cerurilor. După unii, ar fi vorba de era mesianică (vezi Mesia), în vreme ce alţii văd aici o aluzie la lumea viitoare (vezi Viaţa veşnică). În ambele cazuri este vorba de o eră când omenirea îl va recunoaşte pe Dumnezeu ca Stăpân al universului.

Aşteptarea împărăţiei divine reprezintă o temă recurentă a liturghiei evreieşti. Astfel, Alenu le-şabeah, care încheie fiecare din cele trei slujbe cotidiene, cuprinde o rugăciune pentru venirea zilei când, "toţi vor accepta jugul împărăţiei Tale iar Tu vei domni curând peste ei toţi în veci".

În schimb, alte referiri la "acceptarea jugului împărăţiei divine", frecvente în iudaism, se referă la această lume şi desemnează supunerea individului faţă de poruncile Torei. O astfel de acceptare este recitarea primului verset din Şema, în care Dumnezeu este recunoscut ca Stăpân universal.

ÎNĂLŢIMI, vezi IDOLATRIE.

ÎNDOLIAŢII SIONULUI, vezi AVELE ŢION.

ÎNDURARE

Atribut al lui Dumnezeu care trebuie să-i inspire în general pe oameni şi în special pe evrei. Termenul ebraic pentru "îndurare" sau "milă", rahamim provine de la aceeaşi rădăcină ca şi cuvântul rehem, "matrice", căci mila este de acelaşi ordin ca şi sentimentul mamei faţă de copilul ei.

Iudaismul insistă în mod deosebit asupra importanţei îndurării care, alături de smerenie şi milostenie, face parte din cele trei caracteristici ideale ale poporului evreu (Iev. 79a). Deoarece Dumnezeu este milostiv, aşa cum arată şi Psalmul 145, 9: "Dumnezeu este bun pentru toţi şi îndurările Lui se întind peste toate lucrările Lui", omul trebuie să-şi însuşească această calitate: "Aşa cum Dumnezeu este milostiv, tot aşa trebuie să fiţi şi voi" (Sifre, Ekev 89, vezi Dumnezeu, Imitarea lui). Unul din numele lui Dumnezeu este ha-Rahaman: "Milostivul". Cu toate acestea, Dumnezeu pune într-un talger al balanţei îndurarea lui şi în celălalt dreptatea, iar această tensiune este pentru om o provocare permanentă.

Multe legi ale Pentateuhului sunt întemeiate pe ideea îndurării. Astfel, cine ia ca zălog haina unui sărac trebuie să i-o înapoieze înainte de căderea nopţii, ca să aibă cu ce să se învelească atunci când doarme (Ex. 22, 25-26). Mila se extinde şi asupra celorlalte făpturi şi numeroase legi au ca obiect prescrierea unei atitudini milostive faţă de animale.

Mila trebuie totuşi să aibă şi nişte limite: "Cine-şi cruţă toiagul îşi urăşte feciorul, dar cine-l iubeşte îl pedepseşte îndată" (Prov. 13, 24). În rugăciunea care urmează sunetelor şofarului (corn de berbec),

când cantorul repetă Amida suplimentară de Roş Haşana, evreii îl roagă pe Dumnezeu "să aibă milă de ei, aşa cum un părinte are milă de copiii săi", ideea implicită fiind că îndurarea tatălui este temperată de o viziune mai largă asupra binelui copilului.

În comentariul său la Deut. 13, 18 ("... Dumnezeu o să se îndure de tine, o să aibă milă de tine"), Raban Gamaliel spunea: "Cine se arată îndurător faţă de altul, cerul se va îndura de el, dar cine n-are milă de semenii săi nu va avea drept la mila cerului".

ÎNGER

Făptură cerească. Termenul este traducerea curentă a cuvântului ebraic malah, provenit, la rândul său, din rădăcina laah, "misiune" sau "slujbă", care se regăseşte în ugaritică, în arabă şi în mai multe alte limbi semitice. Malah însemna la origine "mesager". În Biblie, acest mesager poate fi un sol supranatural al lui Dumnezeu (de ex., Gen. 16, 7; 22, 11; Ex. 23, 20) sau un om trimis de Dumnezeu, cum ar fi un profet (de ex., Hag. 1, 13; Isa. 42, 19), sau un om trimis de un alt om (de ex., Gen. 32, 3; Jud. 9, 31). În Biblie deci, nu orice malah este un înger şi nici orice înger nu este neapărat un malah, deoarece există mulţi alţi termeni cu înţelesul de mesageri, muritori sau nemuritori. Cu timpul, însă, malah devine termenul consacrat pentru a desemna făpturile supranaturale în slujba lui Dumnezeu şi încetează să mai fie folosit pentru alte tipuri de soli. Astfel, în sensul său post biblic, malah este echivalentul cel mai apropiat al românescului "înger". Îngerii apar încă din cele mai vechi capitole ale Bibliei şi în multe din cărţile ei, prezenţa lor fiind curentă în textele evreieşti de-a lungul secolelor, aproape fără întrerupere. Cu toate acestea, angelologia nu a ocupat niciodată un loc important în gândirea evreiască şi nu a constituit niciodată un domeniu de studiu sistematic.

Biblia admite existenţa îngerilor, ceea ce nu pune câtuşi de puţin în cauză unicitatea lui Dumnezeu. Ei reprezintă mai degrabă o consecinţă a transcendenţei divine, care impune necesitatea unor fiinţe intermediare între Creator şi lumea creată. Exceptând Cartea lui Daniel (şi, poate, Iov), îngerii biblici nu au nici nume, nici voinţă proprie. Muritorii nu se roagă la îngeri, nici nu-i slujesc în nici un fel — lucru, de altfel, subliniat în Jud. 13, 16.

În Biblie, apar două feluri de îngeri, nu întotdeauna foarte clar diferenţiate. O primă categorie o constituie îngerii care îndeplinesc o misiune divină: transmit un mesaj de la Dumnezeu unui individ anume; lămuresc o profeţie; pun în practică o hotărâre divină etc. Îngerii de acest fel îmbracă diferite chipuri în funcţie de însărcinare. Cel mai adesea, au înfăţişare omenească şi-şi duc întotdeauna misiunea la îndeplinire. Aceşti îngeri mesageri nu au nume ori personalitate proprie decât în Cartea lui Daniel, unde sunt pomeniţi pe nume — Gabriel şi Mihael (8, 16 şi 10, 13) —, şi în Iov, unde Satana apare ca un fel de comis al lui Dumnezeu. Nu este limpede dacă Satana este un nume propriu sau desemnează funcţia acestei creaturi (cf. Num. 22, 22). Biblia nu face întotdeauna o distincţie clară între înger şi Dumnezeu. Astfel, din rugul aprins (Ex. 32), lui Moise i se arată mai întâi îngerul, dar dialogul care urmează se poartă între Moise şi Dumnezeu. După unii învăţaţi, aceasta demonstrează că îngerii nu aveau o existenţă proprie. Alţii, dimpotrivă, susţin că, în textele originale, Dumnezeu se adresa nemijlocit oamenilor şi că intermediarii au fost introduşi mai târziu de scribi, cărora adresarea directă li se va fi părut o prea mare îndrăzneală.

Cealaltă categorie de îngeri o alcătuiesc membrii curţii cereşti care îl înconjoară şi-l slăvesc pe Dumnezeu (vezi, de ex., Isa. 6, 17). Aceştia sunt împărţiţi în mai multe sub-categorii, fiecare cu

numele ei. Astfel, se întâlnesc în Biblie serafimi (Isa. 6, 2), heruvimi (Ezec. 10, 3), haiot (“făpturi vii”; Ezec. 1, 5) şi ofanim (“roţi” ale carului divin; Ezec. 1, 16).

Îngerii apar frecvent în cărţile postexilice ale profeţilor Ezechiel şi Zaharia. Ezechiel pomeneşte cele două categorii de îngeri, pe care le asociază noţiunii de oaste sau curte divină. Primul capitol din viziunea lui Ezechiel furnizează cea mai amănunţită descriere a îngerilor existentă în Biblie. Pe de altă parte, în capitolele 11-39, îngerii nu sunt menţionaţi deloc. Cartea lui Zaharia, în schimb, este plină de referiri la îngeri de la un capăt la altul.

Potrivit exegezei biblice contemporane, credinţa în îngeri ca atare este apanajul unic al religiei iudaice şi al religiilor derivate din aceasta. Există, desigur, personaje similare, — musafiri cereşti, slujitori ai zeilor etc. —, în alte sisteme de gândire semitice din vechime, dar paralela nu este tocmai potrivită, deoarece acolo este vorba de mai mulţi zei, fiecare cu rangul şi statutul lui. Îngerul mesager pare să aparţină exclusiv credinţei israelite, unde întâlnirea directă dintre om şi divinitate are un caracter şocant. Credinţa elaborată în nişte făpturi neomeneşti, aflate în slujba lui Dumnezeu, nu avea şanse logice să apară decât într-un sistem monoteist, care afirmă existenţa unui Dumnezeu unic şi atotputernic. Îngerii lipsesc cu desăvârşire în anumite părţi ale Bibliei, în special la profeţii dinaintea exilului, unde nu sunt menţionaţi decât de două ori (Isa. 62 et infra; Osea 12, 5-6). Pe baza acestui fapt, unii cercetători au avansat ipoteza unei controverse foarte vechi cu privire la existenţa sau la importanţa îngerilor. Alţii consideră că fenomenul nu a primit deocamdată nici o explicaţie mulţumitoare. Tradiţia rabinică, perfect conştientă de influenţele străine asupra credinţelor israelite, relevă că numele îngerilor au fost aduse din Babilon de către evreii întorşi din robie (T. I., R.H. 1, 2).

Credinţa în îngeri capătă mai multă amploare şi complexitate în vremea celui de-al Doilea Templu. Această evoluţie se reflectă îndeosebi în textele apocrife, necanonice, şi în scrierile sectei de la Marea Moartă. Găsim aici o mulţime de îngeri, diferenţiaţi unul de altul şi exercitând o vastă gamă de funcţii. Ei pot fi împărţiţi în diferite sub-categorii iar cei mai însemnaţi dintre ei au nume şi ranguri proprii, bine definite, în ierarhie (vezi, de ex., Enoh, 20, 1-8). Fenomenul se explică, în general, prin importanţa crescândă acordată transcendenţei divine. Sentimentul prezenţei nemijlocite a lui Dumnezeu şi al implicării lui directe în treburile oamenilor — atât de pregnant în textele preexilice — se atenuează considerabil în această perioadă. Realitatea îi apare omului mai complexă iar Dumnezeu, mai distant. Implicarea lui în lume se realizează printr-o vastă reţea de slujitori, asistenţi şi alte creaturi auxiliare. Îngerii, aşadar, sunt cei care intervin în viaţa drepţilor (vezi Tobit) şi mulţi oameni au vedenii ale curţii cereşti. Un purtător de cuvânt îngeresc transmite viziuni apocaliptice. Cartea Jubileelor i-ar fi fost dictată lui Moise de un înger. Există îngeri ai curţii dinăuntru şi ai sfinţeniei, îngeri de foc, îngeri ai vântului, ai norilor, ai grindinii etc. Există îngeri care răspund de anotimpuri şi câte un înger răspunzător de fiecare zi a anului (vezi Jubilee 2, 2; 82; 75; 80, 1; 60, 16-22). Îngerii de rang superior sunt numiţi arhangheli şi există mai multe variante cu privire la identitatea lor. Printre ei, se numără Uriel, Raguel, Rafael, Mihael, Gabriel, Sariel, Iermiel (vezi Tob, 12, 15; 4 Ezra 4,38; 1 Enoh 20; 90, 21 et infra), Există îngeri decăzuţi, care au cedat ispitelor lumeşti sau care, în cursul unei misiuni pământeşti, au fost seduşi de frumuseţea unor muritoare, şi care pot apărea implicaţi în acţiuni malefice (Enoh 6 et infra, Jubilee 4, 15; 5, 1 et infra). În unele texte, Satana este descris ca un înger decăzut, care, pedepsit pentru refuzul lui de a se închina în faţa omului (Adam şi Eva, 12 et infra), devine un fel de spirit independent al răului (referitor la eventualele origini biblice ale noţiunii de înger decăzut, vezi şi Gen. 6, 4, text al cărui sens este, de altfel, controversat).

În epoca talmudică, atât învăţaţii, cât şi oamenii de rând credeau cu tărie în existenţa îngerilor. În Sifra, de exemplu, Ben Azai menţionează două categorii de îngeri, a căror existenţă îi apare neîndoielnică. Mişna, în schimb, spre deosebire de alte texte tanaitice, nu face nici o referire la îngeri. Deşi gândirea rabinică acordă, evident, mai puţină importanţă acestor făpturi decât apocrifele, ar fi fost de neconceput ca o literatură atât de variată şi de colorată ca Talmudurile şi Midraşurile să le fi ignorat cu totul. Aceste texte cuprind, aşadar, dezbateri despre facerea îngerilor (de ex., Gen, R, 13) şi despre clasificarea acestora (de ex., Tan. B. Lev. 39). În plus, îngerii apar în legendele hagadice şi în dezbaterile din ceruri în calitate de avocaţi la tribunalele cereşti etc. Ei par, pe de o parte, superiori oamenilor, dar, pe de altă parte, se spune că un muritor virtuos este mai presus decât îngerii slujitori (de ex., T.I. Şab, 6:10, 8d). Oricum ar fi, este greu de stabilit dacă îngerii pomeniţi într-un text sau altul sunt într-adevăr consideraţi drept fiinţe cu existenţă proprie sau doar ca personificări simbolice ale unor anumite idei sau valori. Ca şi în epocile precedente, nu se admite şi nu există practic un cult al îngerilor, cu toate că - sau poate tocmai pentru că - un astfel de cult exista în Biserica creştină şi se bucura de aprobarea Părinţilor Bisericii din acea perioadă.

Filozofii evrei au concepţii diferite cu privire la natura şi rolul îngerilor. Filon din Alexandria îi consideră nişte suflete necorporale, raţionale şi nemuritoare, care nu s-au întrupat în fiinţe omeneşti. “Ei transmit poruncile Tatălui către copiii săi şi-l informează pe Tatăl ceresc despre nevoile copiilor săi.” Iuda Halevi îi identifică cu inteligenţele separate din gândirea aristotelică, prin intermediul cărora Dumnezeu conduce lumea. După Abraham ibn Ezra, îngerii sunt “formele veşnice”, nemateriale, ale filozofiei neoplatoniciene, arhetipurile tuturor obiectelor materiale de pe pământ.

Maimonide crede că îngerii trebuie asimilaţi inteligenţelor separate, nemateriale. Totuşi, el îi identifică la un moment dat cu profeţii. Această idee, deja prezentă în Midraş, îşi găseşte o oarecare justificare în Hag. 1, 13 şi în 2 Cron. 36, 15-16. Maimonide nu agreează obiceiul de a adresa rugăciuni îngerilor şi de a solicita intervenţia lor pe lângă Dumnezeu.

Îngerii ocupă un loc considerabil în mistica evreiască, unde apar grupaţi în diferite categorii: îngeri ai judecăţii aspre şi îngeri ai îndurării; îngeri ai răului şi îngeri slujitori. Textele mistice disting, de asemenea, îngeri cu atribute feminine şi îngeri cu atribute masculine (Zohar 1, 11,9b; 2,4b). Îngerii au sarcini proprii în cer şi sunt organizaţi ierarhic (Zohar 1, 11 - 45). În misiunile lor pământeşti, pot lua înfăţişare omenească sau pot apărea sub formă de spirite (Zohar 1, 34a, 81a, 101a; Pardes rimonim, Sect. 24, Cap. 11). Fiecare om are un înger bun şi un înger rău (Zohar 1, 144b). Tot îngerii sunt şi cei care-i conduc pe oameni la trecerea pe lumea cealaltă, unde îi aşteaptă îngerii păcii sau ai nimicirii, în funcţie de faptele pe care le-au săvârşit pe pământ (Zohar hadaş la Rut [1902] 89a). Există şi o ierarhie de îngeri în slujba forţelor răului. Aceştia îl duc pe om în ispită şi informează despre păcatele pe care le comite (Pardes rimonim Sect. 26, Cap. 1-7). Considerând că îngerii aveau puteri supranaturale, oamenii le adresau cereri şi rugăminţi prin diferite amulete şi incantaţii, fără a ţine seama de împotrivirea multor autorităţi rabinice. Concepţiile mistice rămân, totuşi, monoteiste în esenţă.

Liturghia cuprinde diverse referiri la îngeri, întemeiate pe Biblie şi dezvoltate în literatura apocrifă şi hagadică. Tema cea mai frecventă este aceea a corului de îngeri care cântă slava lui Dumnezeu. Rugăciunile Keduşa din slujbele obişnuite şi de sărbători au la bază cuvintele prin care îngerii îl slăvesc pe Dumnezeu, aşa cum apar acestea la Isaia (vezi mai sus). Rugăciunea populară Şalom alehem, care se cântă la întoarcerea de la sinagogă în seara de Şabat, este adresată celor doi îngeri

care-l însoţesc pe fiecare om. Aceste teme par să fi pătruns în liturghie în timpul gheonimilor sub influenţa mişcărilor mistice care înfloreau în acea perioadă. În vremuri mai recente, imaginea îngerilor care alcătuiesc curtea cerească şi cântă imnuri de slavă a fost dezvoltată în diferite poeme religioase (piyutim). În secolul al XVI-lea, misticii din Safed acordau o importanţă deosebită anumitor îngeri, cărora le atribuiau un rol activ în transmiterea şi desfăşurarea rugăciunilor.

În prezent, îngerii care apar în textele biblice şi liturgice sunt interpretaţi, în general, simbolic. Iudaismul reformat a eliminat din cărţile sale de rugăciune aproape orice referire la îngeri. Iudaismul conservator a păstrat aceste referiri, excluzând însă orice interpretare a lor în sens literal. Iudaismul ortodox, fără să respingă înţelesul literal al noţiunii, tinde totuşi şi el spre o explicaţie simbolică, evitând orice dezbatere de fond cu privire la existenţa îngerilor. Curentele ortodoxe mai apropiate de tradiţie, în special cele înclinate spre misticism, ca hasidimii şi comunităţile orientale, şi-au păstrat credinţa în îngeri, practic, nealterată (vezi şi Îngerul morţii).

ÎNGERUL MORŢII

Înger care preia sufletul în momentul în care acesta se desparte de trupul defunctului. Deşi viaţa şi moartea sunt de resortul lui Dumnezeu, Biblia face unele referiri la o oaste de "îngeri nimicitori" (Ex. 12, 23; 2 Sam. 24, 16; Isa. 37, 36), la un "cosaş al morţii" (Ier. 9, 20) şi la "vestitorii morţii" plini de mânie (Prov. 16,14). În literatura postbiblică, aceste forţe ale răului încep să acţioneze din proprie iniţiativă, luând chipul demonului Aşmedai sau Asmodeu din apocrife (Tob, 3, 8.17) şi al altor figuri de groază binecunoscute. În viziunea Talmudului, Satana, înclinaţia rea din om şi îngerul morţii (malah ha-mavet) sunt una şi aceeaşi persoană (B.B. 16a). Nici un muritor nu poate scăpa de privirea acestui înger care vede tot (A, Z, 20b) şi nu păsuieşte pe nimeni (Coh, R, 8,8). Despre Israel, se spune că "nu a acceptat Tora decât pentru a scăpa de sub puterea îngerului morţii" (A, Z, 5a). Din aceste noţiuni au izvorât numeroase legende populare şi diferite practici superstiţioase, legate de moarte, înmormântare, doliu şi chiar de naştere (vezi Lilit). Pornind de la versetul biblic care spune că "dreptatea izbăveşte de moarte" (Prov. 10, 2; 11, 4), oamenii au interpretat ţedaka ("dreptatea") ca însemnând studiul Torei, milostenia şi credinţa, prin care poate fi înfrânt îngerul morţii. În folclorul evreiesc, acesta apare uneori sub înfăţişarea unui doctor înspăimântător, aflat în legătură cu moartea. Imaginea i-a inspirat poetului spaniol Iosif ibn Zacara (sec. al XII-lea) o vorbă de spirit: "Doctorul şi îngerul morţii omoară şi unul şi altul, numai că primul ia şi bani pentru asta." Rabi Nahman din Braţlav reia, peste secole, aforismul, spunând că "îngerul morţii nu mai dovedea omorând toate fiinţele vii, aşa încât şi-a luat drept ajutoare doctorii". Într-o legendă talmudică, Iosua ben Levi îl păcăleşte pe îngerul morţii şi-i fură sabia, pe care nu i-o înapoiază decât la intervenţia Celui-prea-înalt (Ket, 77b). Episodul i-a inspirat lui Longfellow Legenda Rabinului ben Levi, cuprinsă în volumul Povestiri dintr-un han la marginea drumului (1863). Îngerul morţii apare uneori şi ca personaj alegoric. Astfel, în Had gadia, care se cântă la sfârşitul sederului de Pesah, îngerul morţii este întruchiparea prigonitorilor creştini din Evul Mediu şi a tiraniei lor violente, căreia Dumnezeu îi va pune capăt în cele din urmă.

ÎNMORMÂNTARE

Înhumarea morţilor (kevura) care, în tradiţia evreiască, presupune depunerea defunctului în pământ sau sub o grămadă de pietre. Obiceiul este o reflectare a versetului biblic: "căci eşti ţărână şi în ţărână te vei întoarce" (Gen. 3, 19). În Israelul biblic, a lăsa un cadavru neîngropat era o faptă îngrozitoare (1 Regi 14, 11; 16, 4; Ier. 22, 19) şi unul din blestemele cele mai cumplite: "Trupul tău

mort va fi hrana tuturor păsărilor cerului şi fiarelor pământului şi nu va fi nimeni să le tulbure." (Deut. 28, 26). Talmudul (Sanh, 46b) deduce că îngroparea morţilor este o îndatorire religioasă, de vreme ce până şi criminalii spânzuraţi beneficiau de acest tratament: "trupul lui mort să nu stea noaptea pe lemn, ci să-l îngropi în aceeaşi zi" (Deut. 21, 23).

În Biblie, referirile la moarte sunt legate frecvent de cele privitoare la înmormântare. Capitolul 23 din Geneză descrie pe larg episodul în care Abraham cumpără grota Macpela ca loc de veşnică odihnă pentru nevasta lui, Sara. Ulterior, grota devine mormântul tuturor patriarhilor şi al nevestelor lor, cu excepţia Rahelei. Despre Moise, Biblia spune că a fost îngropat în Moab unde, potrivit tradiţiei rabinice, Dumnezeu însuşi l-ar fi înmormântat, fără ca locul exact să fie vreodată dezvăluit oamenilor (Deut. 34, 6).

Înhumarea pioasă a morţilor a fost dintotdeauna caracteristică poporului evreu. În vechime, se foloseau în acest scop grote, catacombe şi alte locuri asemănătoare. În prezent însă morţii sunt îngropaţi în cimitire sau pe terenuri particulare. Până în Evul Mediu, morţii erau înmormântaţi în sarcofage. După un an, oasele se dezgropau, apoi se înhumau definitiv într-o criptă sau într-un osuar. Obiceiul purta numele de likut aţamot ("adunarea oaselor"). Îmbălsămarea, consemnată în Biblie în cazurile lui Iacob şi Iosif (Gen .50 , 2-26), era un obicei egiptean care, ca şi incinerarea, este interzis de legea evreiască şi repudiat în egală măsură de evreii ortodocşi şi conservatori.

Potrivit precedentelor biblice (Gen. 25,9), sarcina îngropării morţilor revine în primă instanţă familiei. Dacă defunctul nu are rude sau acestea, dintr-un motiv sau altul, nu sunt în măsură să întreprindă cele cuvenite, sarcina revine comunităţii. Talmudul precizează că înmormântarea unui mort fără rude şi fără prieteni (met miţva) este o îndatorire religioasă dintre cele mai importante. Obligaţia este valabilă şi pentru cadavrul unui străin, descoperit de exemplu la marginea drumului: acesta trebuie îngropat şi anume cât mai aproape de locul în care a fost găsit (Meg. 28b; B.K. 81a). Însuşi marele preot, căruia legea îi interzice în mod normal orice contact cu morţii, trebuie să se ocupe de înhumarea unui met miţva dacă nu există nici o altă persoană disponibilă (Naz, 7, 1). Datoria înmormântării morţilor nu cunoaşte nici o excepţie sau restricţie: conform unei norme din Şulhan aruh (I.D. 367, 1), evreii trebuie să se ocupe şi de înhumarea neevreilor (goim) dacă nu are cine să-i îngroape.

În general, comunităţile evreieşti mai mari au o aşa-numită "societate sfântă" (hevra kadişa) care se îngrijeşte de înmormântări. Până nu de mult, această societate era una din primele instituţii pe care şi le înfiinţa orice comunitate. Deoarece înhumarea morţilor este una din poruncile pozitive ale Pentateuhului, toţi cei ce participă activ la o înmormântare (cei care duc sicriul, groparii etc.) trebuie să fie de preferinţă evrei. În unele situaţii, — în prima zi a unei sărbători, de exemplu, când evreii nu pot îndeplini rituri funerare —, Halaha permite ca înhumarea să fie efectuată de neevrei. La ora actuală, acest procedeu este în general evitat şi se preferă amânarea funeraliilor până când evreii se pot ocupa de cele necesare.

"Însoţirea morţilor" este una dintre acţiunile umanitare fundamentale (gmilut hasadim), ce vor fi răsplătite în viaţa de apoi (Şab, 127a), deşi membrii societăţilor de înmormântare îşi oferă serviciile ca simplu "act de bunăvoinţă" (hesed şel emet) fără să aştepte nici o recompensă. Atunci când cortegiul funerar se îndreaptă către cimitir, evreul este dator să i se alăture măcar câţiva paşi (cel puţin doi metri). Gestul însoţirii are prioritate faţă de alte porunci şi ignorarea acestei îndatoriri este interpretată ca o lipsă de respect faţă de morţi (Ber. 18a; Ş.Ar., I.D. 361, 3). Termenul halvaiat ha-met

sau, mai general, levaia (dintr-un radical ebraic cu sensul de “a însoţi”) desemnează deopotrivă cortegiul funerar şi slujba de înmormântare de la cimitir.

Înhumarea trebuie efectuată într-un interval cât mai scurt de la deces. Legea iudaică nu admite întârziere decât în împrejurări speciale când este în joc cinstirea defunctului: de exemplu, ca să se pregătească giulgiul sau ca să poată ajunge rudele care vin de departe. Cu toate acestea, ceremonia întârzie frecvent peste 24 de ore în comunităţile ortodoxe. Nu se fac înmormântări de Şabat sau de Iom Kipur şi, în prezent, există tendinţa de a dezaproba organizarea funeraliilor în prima şi în ultima zi a sărbătorilor de pelerinaj. În Israel, în special la Ierusalim, înmormântarea poate avea loc şi noaptea, inclusiv noaptea de după încheierea Şabatului.

A fi îngropat în pământul lui Israel a fost întotdeauna un deziderat. Unii evrei, nu neapărat practicanţi, îşi cumpără locuri de veci în Israel şi-şi iau din timp toate dispoziţiile necesare în acest scop. Când înmormântarea are loc în diaspora, există obiceiul de a aşeza puţin pământ din Israel în sicriu, sub capul ori sub trupul defunctului. O mare importanţă se acordă şi mormintelor familiale în care sunt îngropate generaţii după generaţii ale aceleiaşi familii. Pentru tradiţionalişti este o chestiune de principiu religios să fie îngropaţi într-un cimitir evreiesc al cărui teren a fost sfinţit cum se cuvine. Comunităţile mici îşi rezervă uneori parcele separate în cimitirele neevreieşti.

În marile cimitire evreieşti, există uneori un rând sau o parcelă specială rezervată rabinilor şi învăţaţilor vestiţi, conform principiului că “drepţii şi răii nu vor fi îngropaţi unii lângă alţii” (Sanh, 47a). Cohanimii sau urmaşii preoţilor nu au voie să se apropie de morminte şi nici să joace un rol activ la înmormântări, deoarece sunt sub incidenţa unor legi care le interzic să se contamineze de necurăţia morţilor (vezi Preoţi). Conform tradiţiei însă, cohanimii sunt îngropaţi lângă o alee mai mare a cimitirului, astfel încât descendenţii preoţilor să poată să asiste la funeraliile rudelor lor şi să le viziteze mormintele fără să încalce legea.

Când membrii unei hevra kadişa preiau sarcina înmormântării, tot ei pregătesc şi trupul în acest scop: îl spală bine, conform procedeului denumit tohora (sau tahara, “purificare rituală”), apoi îl îmbracă într-un giulgiu de in alb (tahrihin), La aşchenazi, locul unde se efectuează aceste operaţii se numeşte “casa pentru tahara”, În loc de tahara, sefarzii folosesc uneori termenul rehiţa sau rehiţat ha-met (“toaleta mortului”). În sfârşit, după ce trupul a fost învelit în giulgiu, el este aşezat într-un sicriu sau într-un coşciug în aşteptarea înmormântării. Conform unui obicei străvechi încă în vigoare în Israel şi la unii dintre sefarzii orientali, trupul se îngroapă direct în pământ, fără sicriu. Cu toate acestea, Iosif a fost înhumat în sicriu (Gen. 50, 26) şi se ştie că acest tip de înmormântare se practica încă înainte de epoca talmudică. Maimonide susţinea că evreii trebuie să fie îngropaţi în sicrie de lemn (M.T,, Evel, 4, 4) şi procedeul este larg folosit în diaspora şi chiar şi în Israel, în cazul funeraliilor de stat sau militare. Evreii practicanţi nu admit decât sicrie simple de lemn (arori), fără mânere de metal şi fără podoabe; sicriele tapisate şi ornamentate sunt interzise. După exemplul lui R. Iuda ha-Nasi (T.I., Kil, 9,4), unii evrei fac găuri pe fundul sicriului, pentru ca trupul să intre în contact direct cu pământul. În ladă sau în sicriu, mortul este dus la cimitir cu capul înainte. Bărbaţii adulţi sunt înhumaţi cu şalul lor de rugăciune (talit), din care se rupe un franj sau care se deteriorează în mod special spre a-l face inutilizabil. În unele comunităţi orientale, defunctul este îngropat şi cu filacterele lui (tfilin).

Folosirea giulgiului simplu de in are scopul de a şterge diferenţele sociale. În antichitate, bogaţii erau înhumaţi în haine scumpe iar faţa mortului era lăsată descoperită, în vreme ce săracii erau îngropaţi într-un giulgiu ieftin, care nu lăsa nici o parte a corpului la vedere. Spre a descuraja această tendinţă

de discriminare socială, Raban Gamaliel al II-lea (m. cca. 110 e.n.) a lăsat dispoziţii să fie înmormântat într-un giulgiu simplu de in alb (M.K. 27a-b; Ket, 8b). Pilda lui şi o serie de legi menite să evite fala bogaţilor şi stânjeneala săracilor în aceste împrejurări funerare au dus la adoptarea unei forme universale de înmormântare, valabilă până în zilele noastre. S-au iscat unele controverse cu privire la obiceiul de a pune flori pe sicriu sau pe mormânt, răspândit printre evreii din ţările musulmane, dar respins de sefarzii şi aşchenazii din Occident, care-l consideră o imitaţie a practicilor neevreieşti (hukot ha-goim), Unele autorităţi halahice au tolerat această practică, larg acceptată în Israel, cu condiţia ca florile sau coroanele să fie o expresie a respectului pentru morţi şi nu o manieră de a-şi etala bogăţia.

Pe morminte se aşează o placă funerară cât mai curând posibil în limita termenului tradiţional: la sfârşitul doliului de 30 de zile, în Israel, sau după 11 luni de la deces, în diaspora. Legea iudaică interzice deshumarea morţilor cu excepţia cazurilor când se are în vedere reînhumarea în Ereţ Israel sau în locul de veci al familiei (Ş.Ar., I.D. 363, 1; 364, 5). Membrele amputate în timpul vieţii trebuie îngropate, la fel şi trupurile care au fost supuse la autopsie sau la disecţie sau din care s-au extras organe pentru transplant. Copiii născuţi morţi sau care mor înainte de a împlini 30 de zile trebuie de asemenea înhumaţi, dar nu se ţine doliu în acest caz.

În zilele noastre, obiceiurile funerare ale reformaţilor diferă de cele ale aşchenazilor şi ale sefarzilor tradiţionalişti. La reformaţi, îmbălsămarea şi incinerarea sunt în general acceptate şi se găsesc destui rabini dispuşi să ţină slujba funebră la crematoriu. Atunci când se practică înhumarea, ceremonia poate fi întârziată mai multe zile, iar în locul giulgiului tradiţional, defunctul este îmbrăcat în haine obişnuite, fără şal de rugăciune şi fără pământ din Israel în sicriu. În cimitire, nu se rezervă locuri speciale pentru cohanimi şi nu există prevederi speciale pentru sinucigaşi, nici pentru evreii căsătoriţi cu persoane de altă religie. Vezi şi Slujbă funebră.

ÎNSĂMÂNTARE ARTIFICIALĂ

Talmudul şi Midraşul se referă în mai multe rânduri la însămânţarea artificială ca la un fenomen rar întâlnit, dar nu ca la un mijloc de concepţie (de ex,, Hag. 15a). Aceste menţiuni au servit totuşi ca punct de plecare pentru elucidarea problemelor halahice pe care însămânţarea artificială le punea, cu multe secole înainte ca ea să fi pătruns în practica medicală.

Una din aceste probleme este legată de statutul de paternitate al donatorului. După majoritatea autorităţilor halahice, donatorul trebuie recunoscut în toate privinţele drept tată al copilului, mergând până la a considera însămânţarea artificială ca un mijloc accesibil tuturor de a îndeplini porunca procreaţiei.

Există însă şi o serie de restricţii. Însămânţarea artificială este autorizată cu condiţia ca soţul legitim să fie donatorul. Totuşi, chiar dacă donatorul este o altă persoană, rabinii admit în general că pruncul rezultat nu va purta stigmatul nelegitimităţii (mamzerut), deoarece între femeie şi donator nu au avut loc raporturi sexuale.

Unele autorităţi halahice au studiat cazul în care însămânţarea are loc în perioada ciclului (vezi nida), Recomandarea lor este ca însămânţarea să fie practicată, pe cât posibil, după baia rituală, pentru ca pruncul să fie conceput în stare de puritate.

Băncile de spermă, în care donatorii sunt anonimi, complică problema. Alte dificultăţi halahice, legate în special de levirat, apar atunci când sperma soţului este folosită după moartea lui pentru însămânţarea văduvei.

ÎNTOARCEREA LA SION, vezi SION, ÎNTOARCEREA LA.

ÎNŢELEPCIUNE

Ebr. hohma

Iudaismul a considerat totdeauna înţelepciunea ca o calitate majoră. În Pentateuh (Deut. 4,6), când celelalte naţiuni vor descoperi prescripţiile Torei, vor spune: "Acesta nu poate fi decât un popor înţelept şi deştept, această mare naţiune!". În cărţile sapienţiale (vezi Înţelepciune, Literatura de), această virtute este lăudată şi chiar personificată: "Spune înţelepciunii: «Tu eşti sora mea» şi numeşte raţiunea «prietena mea»" (Prov. 7, 4). Biblia insistă în mod deosebit asupra înţelepciunii regelui Solomon.

De-a lungul generaţiilor, idealul evreiesc cel mai înalt a devenit înţeleptul erudit în studiul Torei, talmid haham. În aceeaşi ordine de idei, ignorantul, am ha-areţ, a fost privit întotdeauna cu dispreţ, între altele pentru că "un ignorant nu poate fi pios" (Avot 2, 6), căci îi lipseşte cunoaşterea necesară pentru a respecta corect poruncile.

Respectul pentru înţelepţi nu se limitează doar la erudiţii în materie de Tora. Există o binecuvântare specială pentru cei care se disting în alte domenii. Această binecuvântare îi mulţumeşte lui Dumnezeu că "a dat din înţelepciunea Sa fiinţei din carne şi sânge". Binecuvântarea echivalentă pentru talmid haham este: "Binecuvântat fie Acela care a împărtăşit înţelepciunea Sa celor care se tem de El."

Oricât de importantă este ea, înţelepciunea trebuie să fie temperată de teama de Dumnezeu: "Începutul înţelepciunii este teama de Cel Veşnic" (Ps. 111, 10). Mai mult încă: "Acela a cărui teamă de a păcătui este mai mare decât înţelepciunea sa, va rămâne înţelept; cel a cărui înţelepciune este mai mare decât teama de păcat, îşi va pierde înţelepciunea" (Avot 3, 9).

Înţelepciunea înnăscută, socotită un dar al lui Dumnezeu, nu este meritorie. Ceea ce este important este ca omul să o cultive: "Înţeleptul să nu se laude cu înţelepciunea sa [...], ci cel ce se laudă să se laude că are pricepere şi că Mă cunoaşte şi ştie că Eu sunt Domnul" (Ier. 9,22).

Midraşul face distincţie între înţelepciunea seculară pe care o numeşte hohma, şi înţelepciunea Torei. Dacă celelalte naţiuni pretind că au hohma, ele pot fi crezute, dar ele nu pot pretinde că au Tora (Plâng, R. 2, 17).

În Cabala, numele uneia din cele şapte sefirot sau atribute ale lui Dumnezeu, este Hohma, Înţelepciunea.

Despre înţelepciune

> Începutul înţelepciunii este: dobândeşte înţelepciunea.

Înţelepciunea nu poate avea sălaş în inima celui rău.

Nu vorbi niciodată cu un nebun, căci el dispreţuieşte vorbele înţelepciunii.

Înţelepciunea creşte cu timpul, dar şi nebunia.

Înţeleptul repetă ceea ce a văzut, nebunul - ce a auzit.

Fă din casa ta un loc de întâlnire a înţelepţilor şi soarbe fiecare dintre vorbele lor.

Cine este înţelept? Cel care învaţă de la fiecare.

De când a fost distrus Templul, înţelepţii au luat locul profeţilor.

ÎNŢELEPCIUNE, LITERATURA DE

Literatură veche, care şi-a propus să împărtăşească înţelepciunea (hohma, în ebraică; sophia, în greceşte) şi să slujească drept călăuză pentru viaţa de fiecare zi. Biblia cuprinde, ca literatură sapienţială, cărţile Iov, Proverbe, Psalmi şi Eclesiastul (Kohelet). În mod curent, primele trei sunt desemnate sub denumirea de sifre emet ("cărţi de adevăr"), emet fiind acronimul numelor lor ebraice. Dintre apocrife, li se alătură Eclesiasticul (sau Înţelepciunea lui Ben Şira sau Siracidul) şi Înţelepciunea lui Solomon.

Înţelepciunea biblică este un fenomen istoric care desemnează o tradiţie culturală distinctă şi o activitate de erudiţie a Israelului antic, care a continuat în iudaism şi în creştinismul primitiv. Ea face trimitere la o manieră de a gândi şi de a se comporta care pune accentul pe experienţă, pe morală, pe judecata raţională şi pe grija pentru om, extinsă la omenirea întreagă.

Istoria tradiţiei sapienţiale în Israel este tot atât de veche ca şi societatea, ea reprezintă un factor constant al vieţii de fiecare zi, mai mult decât un moment de conştiinţă. Înţelepciunea populară îşi avea rădăcinile în familiile si triburile de odinioară şi a lăsat urme în proverbele populare. (Gen. 10, 9; 1 Sam. 24, 14; 1 Regi 20, 11). O dată cu apariţia monarhiei, înţelepţii şi-au făcut simţită influenţa la Curte, unde figurau ca sfetnici regali (2 Sam. 16, 20; 1 Regi 12, 6) sau în funcţii administrative eminente. La curtea lui Solomon, scribii profesionişti au fost cu siguranţă la originea unei vaste producţii literare, pe care tradiţia a atribuit-o mai târziu regelui însuşi (1 Regi 5, 9-14; Prov. 25, 1). În secolul al VIII-lea, oamenii regelui Ezechia au compilat colecţiile solomoniene de proverbe (Prov. 25, 1) şi au cules probabil alte proverbe din Iuda şi din Israel. Atunci când a căzut regatul lui Iuda, este probabil că scribii au luat cu dânşii manuscrisele în exil.

O nouă literatură sapienţială a văzut lumina zilei după întoarcerea exilaţilor, când regatul se afla sub jurisdicţia persană iar autoritatea în materie religioasă era asumată de preoţi şi de scribii care au devenit paznicii tradiţiei naţionale şi religioase. Tora a devenit curând atât un cod cât şi un principiu, ea reprezenta totodată suma înţelepciunii specifice a lui Israel în materie religioasă (Deut. 4, 6). Scribii Templului şi dascălii de înţelepciune s-au concentrat asupra studiului Torei, asociind înţelepciunii tradiţionale teologia Legământului şi dând naştere unei noi evlavii (Ps. 111, 9). În paralel, înţelepciunea populară a persistat, luând însă o orientare etică şi religioasă mai pronunţată (Prov. 1-9 şi Ecles,), în timp ce, în cursul perioadei elenistice, gânditori marginali, precum Kohelet şi autorul Înţelepciunii lui Solomon, au început să scrie într-o formă şi cu un limbaj mai apropiate de filozofie.

Cu proverbele şi cu aforismele sale, literatura evreiască de înţelepciune face parte dintr-o tradiţie universală. Ea poate fi comparată cu alte texte, precum proverbele sumeriene sau babiloniene sau literatura sapienţială egipteană. Autori străini sunt citaţi în unele versete ale Proverbelor (Agur, 30,1-7; mama împăratului Lemuel, 31, 1-9), la fel şi învăţămintele regelui egiptean Amen-en-ope (Prov. 22, 17-24, 22). Adevărurile enunţate de aceste formule concise sunt universale iar problemele tratate în Iov şi Eclesiastul erau cele ale anticului Orient Apropiat. Până la Eclesiastic, această literatură nu avea deci nimic specific evreiesc. Ea se adresa, în general, tineretului pe un ton pragmatic şi îi propunea experienţa celor mai în vârstă. Cele mai vechi cărţi de înţelepciune se adresau copiilor aflaţi încă acasă (precum "fiul meu" în Proverbe), dar altele, împărtăşeau sfaturi în legătură cu maniera de a se comporta şi de a promova la curtea regală sau în şcoli, care apar menţionate pentru prima dată în Eclesiastic (cam pe la 190 î. e. n.). Poveţele sunt prezentate sub diferite forme retorice, precum comparaţia, metafora şi alegoria. Uneori sunt opuse două figuri, precum cel drept şi cel rău în Psalmul 1. Literatura sapienţială, care, practic, nu conţine aluzii la ritualul evreiesc ca atare, are o însemnătate mai mult universală. Prin tradiţie, îi sunt atribuite regelui Solomon cărţile Proverbelor şi Eclesiastul, prima scrisă în puterea vârstei şi având un conţinut optimist, a doua fiind cartea bătrâneţii.

ÎNŢELEPŢI

Titlu dat iniţial erudiţilor Bibliei, în perioadele de dinaintea Mişnei şi contemporană cu Mişna, apoi cu Talmudul. În ebraică, ei sunt adesea desemnaţi prin acronimul Hazal, de la hahmenu zihronam livraha ("înţelepţii noştri, fie-le amintirea binecuvântată"). Termenul îi cuprindea pe învăţătorii din Ereţ Israel şi din Babilonia. Înţelepţii au asigurat conducerea spirituală a poporului evreu după pierderea suveranităţii şi distrugerea Templului, deci într-o epocă crucială, când puterea spirituală a înlocuit-o pe cea temporală la temelia naţiunii.

Au rămas puţine mărturii despre discuţiile înţelepţilor din perioada premişnică (ultimele două secole dinaintea erei actuale). S-au păstrat câteva urme în diferite culegeri ulterioare, cum a fost Mişna. Înţelepţii epocii Mişnei (până în anul 200 e. n.) care au predat în Palestina romană se numeau tanaimi (vezi Tana), cei din perioada Talmudului (până în anul 500 e. n.), amoraimi (vezi Amora). Amoraimii din Palestina sunt autorii Talmudului din Ierusalim (400 e. n.) iar cei din Babilon ai Talmudului babilonian (500 e. n.). Dar cele două curente de gândire sunt strâns amestecate şi fiecare Talmud îi citează pe înţelepţii din ambele ţări. Spre deosebire de alte grupuri (de pildă, saduceii), care nu recunoşteau ca Lege decât Legea scrisă, înţelepţii (fideli tradiţiei fariseice) recunoşteau legea orală care, potrivit tradiţiei, a fost dată pe Muntele Sinai, o dată cu legea scrisă. Este motivul pentru care înţelegeau, de pildă, să accepte un întreg corpus de legi relative la munca în timpul Şabatului, pornind de la o simplă aluzie dintr-un verset, ceea ce, după cum mărturiseau chiar ei, revenea la "a agăţa un munte de un fir de păr". Formulările înţelepţilor au devenit punctul de sprijin al Halahei.

ÎNVESTIRE

Ebr.: smiha

Transmitere rituală a autorităţii spirituale. Potrivit tradiţiei, Dumnezeu i-a dat autoritate lui Moise care i-a transmis-o lui Iosua. Pentru a-l învesti pe Iosua ca succesor, Moise şi-a pus mâinile peste el, binecuvântându-l, în cadrul unei ceremonii, aşa cum îi poruncise Dumnezeu (Num. 27, 18-23).

Mişna (Avot 1, 1) descrie lanţul de transmitere a autorităţii de la Iosua la membrii Marii Adunări. Ulterior, învăţătorii îi învesteau pe discipolii lor în cadrul unei ceremonii care avea loc în Sanhedrin, cu asentimentul patriarhului. Pe lângă titlul de rabin, cel astfel învestit dobândea şi autoritate absolută în materie judiciară. Smiha nu putea fi conferită decât în Ereţ Israel: certificatele eliberate de academiile babiloniene confereau titulatura de rav şi o autoritate mai redusă.

Deşi Sanhedrinul originar a dispărut o dată cu distrugerea celui de-al Doilea Templu (70 e. n.), învestirea a continuat să se practice în Sanhedrinul reînfiinţat de R. Iohanan ben Zakai. După reprimarea revoltei lui Bar Kohba (135 e.n.), ceremonia a fost interzisă de împăratul Hadrian, dar ea s-a mai menţinut vreme îndelungată — după unii, până în 425, după alţii, chiar până în sec. al XI-lea. Între timp, s-au stabilit comunităţi evreieşti pretutindeni în lume care aveau nevoie de învăţători şi de judecători calificaţi. Dacă funcţiile respective au purtat denumiri diferite după epocă şi loc, cea de "rabin" s-a impus până la urmă în toată lumea. Candidatul la o astfel de funcţie prezenta o diplomă, semnată de unul sau mai mulţi învăţători ai Torei. Documentul purta denumirea de hatarat horaa ("permis de învăţător"). Se mai numea şi smiha, dar fără a avea autoritatea unei smiha tradiţionale. Diploma era eliberată fără nici o ceremonie, în urma unui examen pe care candidatul îl susţinea chiar cu profesorii din propria sa ieşiva sau cu un rabin vestit, venit din afară. Formula de învestire varia, dar esenţială era expresia: iore iore, iadin iadin ("el poate învăţa, el poate judeca").

La începutul sec. al XIX-lea, Emanciparea a început să transforme viaţa evreiască din Europa centrală şi occidentală. Se simţea nevoia unui alt tip de rabin şi s-au creat, în acest scop, seminarii rabinice înzestrate cu programe oficiale şi abilitate să confere titlul de rabin. Schimbarea nu a afectat însă marile comunităţi din răsăritul Europei, nici pe cele din lumea musulmană, unde a rămas în vigoare pregătirea în ieşiva, urmată de o învestire individuală. Acest mod de formare s-a conservat în Israel până în zilele noastre.

Comunitatea evreiască americană oferă un larg evantai de practici: de la învestirea femeilor la ne-ortodocşi, la stilul ortodox, adus din Europa de Est şi până la ceremoniile solemne ale reformaţilor.

La conservatori, seminarul nu eliberează vechea smiha, ci o diplomă de "rabin predicator şi învăţător", formula tradiţională iore iore, iadin iadin fiind rezervată rabinilor specializaţi.

Încercarea lui R. Iacob Berav din Safed de a restaura învestirea în sensul deplin al termenului (1538) a eşuat din cauza diferendelor lui cu rabinatul din Ierusalim. La crearea Statului Israel, în 1948, s-a sugerat ideea de a reînfiinţa Sanhedrinul şi, o dată cu el, smiha originară, dar propunerea a rămas fără ecou.

ÎNVIERE

Ebr.: tehiat ha-metim

Credinţă potrivit căreia la sfârşitul vremurilor, morţii se vor reuni cu sufletele lor şi vor reveni pe pământ. Credinţa în înviere se deosebeşte de aceea în viaţa veşnică în regatul din "lumea cealaltă" sau a sufletului nemuritor. Ea reprezintă, începând din epoca Macabeilor, dacă nu mai devreme, una dintre doctrinele eshatologice fundamentale şi însoţeşte credinţa în Mesia. Ea s-a afirmat ca articol de crez în Mişna (Sanh, 10, 1) şi a fost integrată în liturghie şi în codul maimonidian.

Cu excepţia unor cazuri ca Enoh sau Ilie, pe care Dumnezeu îi ia la el (Gen. R. 5, 24; 2 Regi 2, 1), Biblia concepe moartea ca o finitudine umană, aşa cum este descrisă în Iov: "Cel ce se pogoară în Şeol nu mai urcă înapoi" (7, 9). Raba conchidea pe bună dreptate, apropo de acest pasaj, că se ignoră aici orice idee de înviere (B.B. 16a), ceea ce concordă destul de bine cu doctrina biblică potrivit căreia dreptatea divină se exercită încă din timpul vieţii oamenilor. Cu toate acestea, gândirea biblică evocă învierea atunci când Dumnezeu spune: "Eu dau viaţă şi Eu omor, Eu rănesc şi Eu tămăduiesc" (Deut. 32, 39), făcând să alterneze regiunile "obscure" ale Şeolului cu cele "luminoase" ale vieţii regăsite (Ps. 30, 4; 71, 20; Iov 33, 29). Materializată în viziunea văii osemintelor din Ezechiel 37, 1-14 ("şi oasele s-au apropiat şi s-au îmbinat unele cu altele. Şi m-am uitat şi iată că erau pe ele vine şi crescuse carne şi pielea le acoperea pe deasupra"), credinţa în înviere se afirmă la Daniel: "cei care dorm în ţărâna pământului se vor deştepta: unii pentru viaţa veşnică, iar alţii spre ocară şi spre scârbă veşnică" (12, 2-3). Un fel de a spune că, dacă justiţia divină nu se poate realiza în lumea aceasta — persecuţiile lui Antioh IV loveau în cei drepţi şi virtuoşi, în vreme ce nelegiuiţi şi apostaţii prosperau — ea se va împlini prin judecată dreaptă în lumea cealaltă.

În cursul perioadei rabinice, doctrina învierii devine centrală. Saduceii o respingeau (Iosefus, Războiul evreilor 2, 163; Antichităţi iudaice, 18, 16; A. R. N. 15, 14), în vreme ce fariseii susţineau că cel ce neagă învierea nu va avea parte de lumea de apoi (Sanh, 10, 1). Rabinii au inclus această afirmaţie în liturghia oficială. Astfel, cea de-a doua rugăciune din cele optsprezece binecuvântări ale Amidei se adresează lui Dumnezeu "care învie morţii". Doctrina evreiască a învierii din morţi comportă două elemente: prima — că recompensa şi pedeapsa se referă la Israel ca naţiune iar nu la individul izolat; a doua — că trupul şi sufletul sunt indivizibile, egale şi esenţiale în alcătuirea fiinţei umane. Căci, dacă trupul şi sufletul nu pot păcătui nici face binele, unul fără celălalt, ele nu pot fi judecate decât împreună. Pentru înţelepţi deci, învierea trece prin corporalitate. Cu toate acestea, noţiunea nu a încetat să tulbure spiritele, dovadă - întrebările Talmudului: Vor învia oare toţi morţii sau doar oamenii de bine? Învierea vizează întreaga omenire sau doar pe evrei? Dacă va învia şi trupul, ce se va întâmpla cu defectele fizice? Învierea va avea loc înainte sau după venirea lui Mesia? Care este raportul dintre judecata de pe urmă şi învierea morţilor? (Vezi T.I. Kil. 9, 6.32; T.I. Ket. 12, 3. 35b; T.B. Ket. 11a; Sanh, 90b; Koh. R. 1, 4)

Iudaismul a integrat cele trei noţiuni eshatologice — învierea, nemurirea sufletului şi Mesia — într-o singură credinţă potrivit căreia sufletul continuă să existe şi după moarte iar, după venirea lui Mesia, trupul va învia pentru a-şi regăsi sufletul pe pământ. Cu toate acestea, gânditorii medievali nu au ajuns nici ei mai departe decât înţelepţii Talmudului în stabilirea unui consens asupra ordinii acestor operaţiuni şi asupra naturii lor reale. În Emunot ve-deot (6, 7), Saadia Gaon susţine că sufletele moarte rămân într-un "tezaur", în aşteptarea învierii, în vreme ce sufletele drepţilor revin la viaţă constituind "lumea viitoare". Maimonide adoptă poziţia cea mai controversată din lumea medievală. El afirmă, în comentariul său despre Sanhedrin 10, că: "Învierea este unul din stâlpii religiei învăţătorului nostru, Moise; nu există religie evreiască şi nici o legătură cu poporul evreu pentru acela care nu crede în ea, dar aceasta nu îi priveşte decât pe cei drepţi [...] dar află că omul inexorabil va muri şi va fi separat în elementele din care este alcătuit". În Mişne Tora (Teşuva 8, 2), el îşi menţine în continuare ideea că "În lumea viitoare nu va exista trup, numai sufletele drepţilor, fără trup, ca îngerii". La acestea, Abraham ben David din Posquieres observă: "Cuvintele acestui om îmi par a fi ale cuiva care afirmă că nu există înviere a trupurilor, ci doar a sufletelor şi, pe viaţa mea, nu aceasta era poziţia înţelepţilor, căci ei spuneau (Ket, 11b) că oamenii virtuoşi se vor întoarce în veşmintele lor [...] şi, în acest scop, le porunceau fiilor lor: «Nu mă îngropaţi în haine albe sau în haine

negre [...]».” Maimonide îşi clarifică opinia într-o lucrare ulterioară, Maamar tehiyat ha-metim (“Articol despre înviere”), unde arată că învierea va avea cu siguranţă loc, dar nu va fi eternă, ci va fi urmată de o perioadă în care sufletele drepţilor vor fi recompensate în lumea viitoare, după care cei înviaţi vor muri încă o dată, iar morţii se vor întoarce în olam ha-ba, care e adevărata lor răsplată. Distincţia pe care o face Maimonide între înviere şi lumea viitoare, criticată de Ravad (Abraham din Posquieres) se înscrie în vechii termeni ai polemicii talmudice. Totuşi, interpreţii moderni ai gândirii maimonidiene nu contenesc să se întrebe care era adevărata lui părere: credea în învierea trupului sau se gândea, ca unii aristotelicieni musulmani, că trebuie făcută o concesie credinţelor populare, în vreme ce el, în realitate, considera că învierea va fi necorporală.

Nahmanide discută poziţia maimonidiană în Torat ha-Adam (la sfârşitul capitolului Şaar ha-ghemul), Acceptând că învierea corespunde lumii viitoare în spiritul rabinilor, el nu tăgăduieşte cu toate acestea existenţa sufletelor morţilor în ceruri încă înainte de învierea lor. El susţine, împotriva lui Maimonide, că aceasta nu reprezintă totuşi olam ha-ba, dar totodată notează că diferenţa dintre punctele lor de vedere este de natură terminologică. Deosebirea esenţială dintre el şi predecesorul său constă în faptul că “Maimonide decretează moartea pentru Mesia şi generaţia sa”, în timp ce el, Nahmanide, le acordă viaţă veşnică. Totuşi, reacţionând la aserţiunea lui Maimonide care contestă învierea trupurilor, el susţine că va exista, în lumea viitoare, un trup rafinat, cu funcţii mistice.

Se pare că Hasdai Crescas a fost cel dintâi care a stabilit limpede divergenţele implicite din Talmud, relevând patru întrebări nesoluţionate în problema învierii: “Prima: învierea va fi generală sau parţială? Iar dacă nu va fi decât parţială, cine va învia? A doua: în ce moment va avea loc învierea? A treia: [...] Vor mai muri după ce au înviat? A patra: Ziua Judecăţii va fi şi ea în acelaşi timp?” După părerea lui, învierea nu va interveni decât după zilele lui Mesia şi va fi o înviere pentru toţi, afară de marii păcătoşi, ceea ce implică o judecată. El afirmă, de asemeni, că drepţii vor trăi veşnic, în trupurile lor rafinate, potrivit credinţei lui Nahmanide.

Din perspectiva iudaismului modern, credinţa în înviere se estompează în favoarea doctrinei nemuririi. În platforma de la Pittsburgh, iudaismul reformat respinge ca o concepţie străină iudaismului credinţa în învierea corporală şi în Gheenă. În consecinţă, reformaţii au eliminat orice referire la înviere din cărţile lor de rugăciune. Vezi şi Eshatologie, Metempsihoză.

JACOBSON, ISRAEL

(1768-1828)

Pionier al iudaismului reformat. Educat în spiritul tradiţiei în oraşul lui natal, Halberstadt, finanţist de profesie, a fost influenţat de Moise Mendelssohn şi de Revoluţia franceză. A militat pentru integrarea evreilor în societatea creştină şi a înfiinţat la Seesen (1801) prima şcoală profesională pentru băieţi, care va fi urmată curând de multe altele. Mai târziu, îl laudă pe împăratul Napoleon, numindu-l “marele făuritor al emancipării”. Consistoriul din Westfalia, pe care Jacobson îl conduce din 1808 până în 1813, ctitoreşte noi “temple” şi şcoli în care se ţineau ceremonii de confirmare după moda luterană. Se recitau rugăciuni în ebraică şi în germană, iar corul cânta imnuri nemţeşti, acompaniate uneori la orgă. Templul pe care-l construieşte la Seesen este inaugurat în 1810 printr-o mare ceremonie la care participă prelaţi creştini şi membri ai guvernului. În 1811, o lege adoptată în Westfalia, care interzice cvorumul de rugăciune (minian), îi reduce la tăcere pe adversarii lui tradiţionalişti. După căderea lui Napoleon, se mută la Berlin unde organizează, tot după model

creştin, capele particulare, pe care însă autorităţile prusace le vor închide în 1823. Jacobson a susţinut tot timpul că activitatea lui se înscria în limitele legii orale şi că nu a vrut niciodată să dezbine comunitatea evreiască din Germania. Confruntat cu indiferenţa crescândă faţă de iudaism a evreilor cultivaţi de limbă germană, Jacobson a încercat să lupte împotriva formalismului arid care îşi făcuse loc în liturghia sinagogală, străduindu-se să înfrumuseţeze slujbele şi aranjamentele muzicale religioase.

JERTFĂ VOLUNTARĂ, vezi JERTFE ŞI DARURI.

JERTFE ŞI DARURI

Primele jertfe menţionate în Biblie sunt cele oferite de Cain şi Abel. Se mai notează, în Geneza, sacrificiile aduse de Noe şi de toţi patriarhii, precum şi exodul din Egipt, marcat de prima jertfă pascală.

Potrivit izvoarelor tradiţionale, jertfele nu puteau fi oferite decât atunci când exista un loc central de cult. În perioada Sanctuarului din deşert, era interzis să se ofere sacrificii în altă parte. După intrarea poporului evreu în Canaan, sanctuarul permanent a fost instalat la Silo. În scurtele perioade de timp când un asemenea loc lipsea, sacrificiile erau prezentate pe bamot, "înălţimi". Însă o dată terminat Templul lui Solomon, utilizarea "înălţimilor" ca locuri de cult a fost definitiv interzisă. (Zev, 112b; Beh,4b).

Există diferite explicaţii pentru jertfe. Rădăcina cuvântului ebraic korban însemna şi "apropiere" şi jertfele erau considerate atât ca apropiindu-l pe om de Dumnezeu cât şi pe Dumnezeu de om. În Călăuza rătăciţilor, Maimonide considera jertfele ca un mijloc de a detaşa poporul evreu de practicile idolatre, curente în regiune, oferindu-le lui Dumnezeu, mai curând decât unor idoli. (Jertfa lui Isaac, akeda, avea poate ca scop denunţarea acestei practici, curente în epocă, a sacrificiilor omeneşti). Cercetătorii sunt divizaţi în privinţa acestei poziţii a lui Maimonide, în ce măsură îi aparţinea cu adevărat ori era numai un răspuns pentru raţionaliştii, cărora cartea li se adresa. Elemente ale unei concepţii diferite pot fi decelate în Mişne Tora, unde Maimonide zăboveşte îndelung asupra diferitelor legi care reglementează jertfele, după ce precizase în introducere că le-a lăsat deoparte pe acelea care nu erau aplicabile în orice epocă. S-ar putea deduce de aici că filozoful se gândea la o restabilire a cultului sacrificial din Templu.

Nahmanide şi alţi rabini din Evul Mediu sunt în dezacord cu ideile din Călăuza, Pentru ei, jertfele au o mare valoare simbolică, spirituală şi o importanţă intrinsecă, ce le face aplicabile oriunde împrejurările o permit. De pildă, aducând o jertfă de ispăşire, păcătosul ar înţelege mai bine enormitatea greşelii sale, în aşa măsură încât să simtă că el însuşi ar fi trebuit să suporte tot ce suportă animalul sacrificat.

La început, nu se consuma carne decât după un sacrificiu. Carnea unor jertfe era mâncată de cei care ofereau jertfele, de familia şi prietenii lor, toţi consideraţi a fi puri din punct de vedere ritual, astfel încât unii consideră că acest gen de sacrificii era menit în primul rând să transforme actul profan de a consuma carne în cult al lui Dumnezeu. În iudaism, există numeroase acte asemănătoare, care servesc aceluiaşi scop.

Unii susţin că mulţi profeţi respingeau cultul sacrificial, dorind înlocuirea lui printr-un cod moral superior de valori etice. După alţii, o citire atentă a versetelor arată că profeţii nu respingeau practica

însăşi, ci maniera uşuratică de a oferi sacrificii, ca şi cum ele singure ar fi suficiente pentru a ispăşi greşelile. Un sacrificiu oferit fără o intenţie reală de pocăinţă era, în ochii profeţilor, o abominaţie.

Jertfele pot fi clasate în trei categorii: în semn de supunere faţă de Dumnezeu, în semn de mulţumire şi în semn de pocăinţă pentru o greşeală comisă din neglijenţă sau din nebăgare de seamă. Nu se pot oferi jertfe de ispăşire pentru o greşeală comisă deliberat; în acest caz, sacrificiul nu permite ispăşirea greşelii. Această restricţie este o barieră eficace faţă de posibilitatea de a păcătui cu intenţia de a aduce, ulterior, o jertfă de ispăşire. Se pot de asemenea distinge jertfele obligatorii, care erau oferite zilnic dimineaţa şi după amiaza, de jertfele voluntare, aduse din motive personale.

Jertfele şi darurile descrise în Biblie, asemănătoare într-un fel cu cele ale lui Cain şi Abel, constă din animale sau cereale. Câteva principii de bază se aplicau celor două categorii (aşa cum erau aduse acestea la cel de-al Doilea Templu). Toate jertfele şi darurile trebuiau aduse la Templu, unde un loc anume era atribuit fiecăruia. Existau patru tipuri de sacrificii animale, cu subcategorii pentru fiecare tip. Este vorba de olah, darul de fum; de şelamim, darurile paşnice sau de bunăstare; de hatat, darul de ispăşire şi de aham, darul pentru vină.

Animalele sacrificate nu trebuiau să aibă nici o tară fizică cu excepţia păsărilor, care nu erau supuse acestei restricţii, singurele autorizate fiind turturelele şi porumbeii. Unele jertfe necesitau un animal de sex şi vârstă bine precizate. Animalele erau răpuse cu un cuţit de măcelărie, iar păsările erau sacrificate de către un preot care le tăia gâtul cu unghia degetului mare, ascuţită special în acest scop.

Cu excepţia darurilor de fum sau de pace, aduse în numele întregului popor, la toate jertfele animale se puneau cele două mâini pe capul animalului, înainte de a-l răpune. Acest act al sacrificatorului poate fi interpretat ca o manieră de identificare cu sacrificiul. În toate cazurile, sângele animalului răpus era stropit sau vărsat după un ritual prescris. Toate părţile animalului sau păsării sacrificate trebuiau să fie consumate într-un răstimp limitat la câteva zile. În aceste cazuri, contrar legii evreieşti, după care o nouă zi începe cu noaptea, ziua este considerată a începe în zori. Astfel, o jertfă care trebuie consumată în răstimp de o zi trebuie mâncată înainte de zorii zilei care urmează sacrificiului.

Când era vorba de jertfe individuale, cel ce aducea jertfa putea îndeplini toate actele sacrificiale, cu excepţia stropirii sau libaţiei sângelui: putea să pună mâinile pe animal, să-l ridice, să-l răpună, să-l îmbucătăţească şi să spele părţile. Toate acţiunile ulterioare, stropirea sau răspândirea sângelui pe sau alături de altar, aşezarea lemnelor pentru sacrificiu şi a părţilor care trebuie să fie arse, erau îndeplinite de preot. Acesta avea dreptul la partea din jertfă rezervată pentru oficiant.

Olah, jertfa de fum. Această categorie cuprindea 14 tipuri de jertfe din care făceau parte jertfa zilnică de dimineaţă şi de după amiază (tamid); berbecul jertfit de marele preot la Iom Kipur; darul de fum al lehuzelor, acela al indivizilor care au suferit de o scurgere genitală anormală (zav sau zava), darul nazireului la sfârşitul perioadei de nazireat sau la întreruperea acesteia prin contactul cu un cadavru, darul celui curăţat de meţora (probabil lepră), precum şi darurile de fum voluntare şi individuale. Dintre animale, numai masculii (tauri, berbeci, ţapi) serveau la ofrandele de fum, dar păsările puteau fi de orice sex. În cazul unui animal, pielea revenea preotului iar restul era ars pe altar; dacă era o pasăre, era arsă în întregime.

Şelamim, jertfele paşnice. Animalul folosit în acest scop putea fi de orice sex. Imurin (adică anumite părţi din măruntaie, inclusiv helev, grăsimea, erau arse pe altar, iar carnea era consumată. Existau patru feluri de ofrande paşnice:

— şalme ţibur, ofrandă comunitară, aduse în timpul sărbătorii de Şavuot;

— şalme haghiga şi şalme simha, aduse de un individ, prima pentru a celebra o sărbătoare, cealaltă ca un act de mulţumire;

— şelamim aduse de un neder sau o nedava, cel sau cea care făcuse o juruinţă să aducă jertfa respectivă;

— şalme nazir, ofranda paşnică, adusă de un na-zireu la sfârşitul legământului său.

În primul caz, cei care mâncau carnea erau preoţii, iar în următoarele trei cazuri, cei care aduseseră jertfa o împărţeau cu familia şi prietenii lor. La fel se proceda şi cu pielea, care revenea preotului în primul caz şi celui care a adus sacrificiul în celelalte cazuri.

Hatat, jertfa de ispăşire. Acest sacrificiu era oferit de un individ sau de o comunitate care încălcaseră o poruncă din nebăgare de seamă. Pedeapsa unei greşeli comise deliberat era karet (scoaterea în afara comunităţii). După tipul de hatat, ofranda consta într-un taur de doi sau trei ani, un berbec de un an, o capră sau o pasăre. Când hatat era oferit pentru ispăşirea unei greşeli comise de marele preot sau de întreaga comunitate, animalul sau pasărea era ars(ă) în afara Templului. În toate celelalte cazuri, preoţii erau cei care mâncau carnea.

Aham, jertfa pentru vină din care existau şase specii:

— aham ghezelot, jertfa pentru păcatul de furt. Un individ care nega sub jurământ o datorie bănească trebuia să ramburseze suma datorată, majorată cu o cincime şi să jertfească un berbec de doi ani;

— aham meilot, jertfă pentru păcatul de profanare. Individul care a beneficiat involuntar de bunuri ale Templului trebuia să ramburseze suma, majorată cu o cincime şi să jertfească un berbec de doi ani;

— aham şifha harufa: un bărbat care a avut relaţii sexuale cu o sclavă pe jumătate eliberată (aceea care aparţinea la doi stăpâni, dintre care unul a eliberat-o) şi logodită cu un sclav evreu trebuia să jertfească un berbec de doi ani;

— aham nazir, jertfă constând într-o oaie de un an, adusă de un nazireu care a devenit impur prin contactul cu un mort în cursul perioadei sale de legământ;

— aham meţora, jertfa pentru păcatul de meţora sau lepră, adusă chiar în ziua în care omul redevenea pur din punct de vedere ritual. Bogătaşul trebuia să jertfească o oaie în vârstă de un an, iar săracul o turturea sau un porumbel;

— aham talui, jertfa pentru un păcat ipotetic, adusă de o persoană care nu era sigură dacă a încălcat sau nu o poruncă. Dacă omul era sigur de greşeala lui şi mai erau reunite şi alte condiţii, trebuia să aducă un hatat, Dacă nu, jertfea o oaie de doi ani.

În toate cazurile enumerate, animalul era mascul iar carnea era consumată de preoţi.

Darurile. Această categorie cuprinde diferite ofrande de grâne.

Şase dintre cele nouă sunt tipuri de minha sau daruri de grâne. Toate, în afară de două, constau în floare de făină. Unele ofrande erau sub formă de maţa (aluat nedospit), altele sub formă de aluat dospit. Cu câteva excepţii, toate darurile erau compuse din cereale, ulei şi tămâie. Darurile de mâncare, ca de altfel şi celelalte jertfe, erau condimentate cu sare (Lev. 2,13). Ele cuprindeau:

— minhat ha-Omer, ofranda de grâne a Omerului, constând din orz secerat a doua zi de Pesah; ea era consumată de preoţi în curtea Templului;

— sete ha-lehem, cele două pâini oferite fără ulei şi tămâie la Şavuot;

— lehem ha-panim, "pâinea punerii înainte", compusă din 12 pâini fără ulei care erau aşezate, în fiecare vineri seara, pe o masă specială din Templu şi rămâneau acolo până în vinerea următoare;

— minhat havitin care era un fel de maţa, oferită zilnic de marele preot;

— minhat hinuh, darul de închinare, adus de preot în prima zi a intrării sale în slujbă la Templu;

— minhat nesahim, dar de libaţie, adus de un individ în numele întregii comunităţi şi care nu cuprinde tămâie;

— minhat sota, darul de orz fără ulei şi fără tămâie, adus de soţia bănuită de infidelitate;

— minhat hote, ofranda păcătosului, fără ulei şi fără tămâie;

— minhat nedava, ofrandă de grâne, adusă de persoane care s-au legat să facă acest dar.

Jertfele de animale erau însoţite totdeauna de o libaţie (neseh) de vin şi de un dar vegetal. Biblia precizează cantitatea de vin şi de grâne pentru fiecare specie de animal sacrificat. Ofranda putea consta din făină sau din turte subţiri, coapte în cuptor şi preparate într-un vas de pământ plat sau scobit. Cele trei daruri vegetale enumerate erau preparate cu făină, ulei şi adesea cu tămâie. Vinul era turnat la colţul altarului, în timp ce se presăra un pumn de făină pe altar, iar restul era consumat de către preoţi. Darurile de făină puteau fi aduse fără vin, dar nu şi invers.

Mai exista şi o ofrandă de tămâie de două ori pe zi, care se ardea la Templu pe un altar prevăzut în acest scop.

Zilele speciale, precum Şabatul şi toate zilele de sărbătoare, îşi aveau fiecare propria sa listă de jertfe prescrise de Tora. Lista amănunţită se găseşte în Numeri 28-29.

Un alt tip de ofrandă era aceea a primelor roade, comportând cele şapte specii cu care se mândrea Israelul: grâul, strugurii, orzul, rodiile, smochinele, măslinele şi curmalele. O procesiune le transporta cu veselie la Ierusalim, mai ales de Şavuot, dar puteau fi aduse şi mai târziu, până la Hanuca. Cel care aducea la Templu primele roade din recolta sa era obligat să facă, în faţa unui preot, o declaraţie model al cărei text este consemnat în Deuteronom 26,5-10. Unul din cele şase ordine ale Talmudului este aproape în întregime consacrat sistemului sacrificial.

Cu toate că rugăciunea a devenit parte integrantă a ritualului încă din epoca Templului, ea a înlocuit, după distrugerea acestuia, diferitele jertfe, conform cu interpretarea din Osea 14, 3: "Îţi vom aduce în loc de tauri lauda buzelor noastre." De aceea preliminariile slujbei de dimineaţă cuprind o enumerare a sacrificiilor zilnice care erau oferite în Templu. În zilele de Şabat, de sărbătoare şi de lună nouă, slujba suplimentară (musaf) comemorează slujba suplimentară care se aducea în fiecare din aceste ocazii.

Iudaismul ortodox consideră că înlocuirea jertfelor prin rugăciuni este temporară iar rugăciunea Amida conţine referiri la restaurarea lor finală în Templul reconstruit. Iudaismul reformat, după care sacrificiul nu mai este adecvat, a suprimat orice referire la sacrificii.

Cărţile de rugăciune ale iudaismului conservator formulează referirile la jertfele animale la timpul trecut şi omit rugăciunile pentru restaurarea Templului şi a cultului sacrificial. Curentul principal al teologiei conservatoare socoteşte că noţiunile legate de reluarea jertfelor şi de un al treilea Templu contrazic principiile iudaismului modern.

JUBILEU

Ebr.: iovel, din care derivă cuvântul "jubileu"

Instituţie a dreptului biblic, marcată, la fiecare cincizeci de ani, prin eliberarea robilor evrei şi restaurarea proprietăţii familiale. Jubileul se celebra o dată la şapte cicluri de ani şabatici, fiecare ciclu având durata de şapte ani. Talmudul reproduce o dezbatere asupra modului de calculare a jubileului şi anume dacă trebuie considerat un an aparte, al cincizecilea, după cele şapte cicluri de ani şabatici, sau dacă trebuie celebrat în primul an al ciclului şabatic următor. Anul jubileului începe, în principiu, la Roş Haşana şi, practic, în seara de Iom Kipur: "... În ziua ispăşirii, să sunaţi din corn (şofar) în toată ţara voastră [...] să vestiţi slobozenia pentru toţi locuitorii ei" (Lev. 25, 9-10).

Legile anului jubiliar erau astfel concepute încât fiecare evreu să poată începe o viaţă nouă pe baze egalitare. Astfel, fiecare teren vândut în perioada de la jubileul precedent trebuia înapoiat proprietarului iniţial, adică, în ultimă instanţă, familiei căreia îi fusese repartizat de la cucerirea ţării în timpul lui Iosua. Toţi robii evrei, inclusiv cei care acceptaseră de bună voie să rămână în această stare după expirarea termenului de robie, erau eliberaţi şi primeau o sumă de bani care să le permită să înceapă o viaţă nouă. Dacă aceste dispoziţii ar fi fost corect aplicate, nimeni nu ar fi putut să adune averi excesive, după cum nici un evreu nu ar fi fost condamnat pentru totdeauna la sărăcie sau robie. Toate legile agricole caracteristice anului şabatic, cum ar fi aceea de a lăsa pământul în pârloagă, se aplicau şi în anul jubileului. Dat fiind că legile jubileului erau valabile pentru cele douăsprezece triburi din Ereţ Israel, ele par să fi fost abandonate de evreii care s-au întors din exilul babilonian şi care reprezentau numai două dintre triburile iniţiale (Neem. 5).

JUDECĂTORI, CARTEA -LOR

A doua dintre cărţile profetice, astfel intitulată după judecătorii care au condus poporul lui Israel în perioada de la moartea lui Iosua până la ivirea profetului Samuel. Principala funcţie a judecătorilor era aceea de a asuma comanda militară a naţiunii ori a unui grup de triburi în timp de război. Numai în cazul Deborei, se face aluzie la funcţia propriu-zis judiciară a acestor conducători. Titlul de judecător nu era ereditar (exceptând cazul lui Abimeleh) şi nu pare să fi constituit monopolul unui trib anume.

Cartea debutează printr-o enumerare a cuceririlor şi aşezărilor din Canaan — o paralelă la primele unsprezece capitole din Cartea lui Iosua. Mulţi specialişti contemporani sunt de părere că versiunea uşor diferită din Judecători este mai autentică decât cea din Iosua. Potrivit Cărţii Judecătorilor, cucerirea ţării s-a realizat printr-o serie de bătălii fără legătură între ele. Aici, acţiunile militare nu depăşesc cadrul tribului şi nu au ca obiect decât teritoriul acestuia, spre deosebire de Iosua unde avem de-a face cu o vastă campanie centralizată. Urmează povestirile despre diverşi judecători, aproape întotdeauna după aceeaşi schemă: Israel păcătuieşte; Dumnezeu aduce duşmani ca să-l năpăstuiască; israeliţii se roagă lui Dumnezeu să le trimită un judecător, ca să-i izbăvească şi să restabilească pacea în ţară; apoi, israeliţii recad în rătăcirile lor şi schema se reia de la început. Se pot distinge două tipuri de judecători: marii judecători carismatici care salvează poporul sau anumite triburi din mâna duşmanilor şi micii judecători care par să nu fi realizat nici o faptă remarcabilă.

Cartea Judecătorilor ne informează asupra unei perioade din istoria lui Israel despre care nu avem date din nici o altă sursă. Rabinii consideră că autorul cărţii este profetul Samuel (B.B. 14b). Specialiştii moderni susţin că povestirile au fost redactate treptat şi adunate la un loc abia în vremea monarhiei. După unii varianta definitivă a cărţii datează de după distrugerea Ierusalimului din 586 î.e.n.

Cartea Judecătorilor

1,1-2,5	Sfârşitul cuceririi Canaanului
2,6-3,6	Începutul erei judecătorilor
3,7-3,11	Otniel
3,12-3,30	Ehud
3,31	Şamgar
4,1-5,31	Debora şi cântarea Deborei
6,1-8,35	Ghedeon
9,1-9,57	Abimeleh
10,1-10,5	Tola şi Iair
10,6-10,11	Prefaţă la ultimii judecători
10,17-12,7	Iefta
12,8-12,15	Ibţan, Elon, Abdon
13,1-16,31	Samson
17,1-18,31	Idolul lui Mica şi stabilirea tribului lui Dan în nord
19,1-21,25	Concubina din Ghibea şi războiul împotriva beniamiţilor

KABALAT SABAT, vezi ŞABAT.

KADIŞ

“Sfânt” (aram,)

Rugăciune în aramaică. Se pare că, la origine, acest imn de laudă lui Dumnezeu era recitat la sfârşitul cursurilor predate în sinagogi şi în casele de studiu. Aceste sesiuni de studiu, care se ocupau de un pasaj biblic sau rabinic, se încheiau în general printr-un mesaj de speranţă. Ulterior, obiceiul de a recita Kadişul a fost extins şi la alte ocazii, în special în cadrul liturghiei. El a devenit de asemenea rugăciunea persoanelor îndoliate. Există patru tipuri de Kadiş: Kadişul scurt sau semi-Kadiş, Kadişul complet, Kadişul rabinilor (Kadiş de rabanan) şi Kadişul orfanilor.

Kadişul scurt conţine numai primele două paragrafe ale versiunii integrale. Este recitat în special între citirea pericopei săptămânale şi citirea secţiunii pentru maftir. În general, acest Kadiş serveşte pentru a încheia unele părţi ale serviciului religios sinagogal.

Kadişul complet este recitat de către oficiant după repetarea cu voce tare a Amidei, rugăciune care fusese citită prima dată în şoaptă. Kadişul complet se mai citeşte şi în alt moment al slujbei de dimineaţă.

Kadiş de-rabanan este Kadişul complet, mărit cu o formulă care se inserează după primele două paragrafe: “Pentru Israel, pentru învăţătorii noştri şi discipolii lor, pentru toţi discipolii discipolilor şi pentru toţi cei care se ocupă de Tora în acest loc sfânt şi în orice loc, fie ca asupra lor şi asupra noastră să vină pacea, harul, îndurarea, milostenia, o viaţă lungă şi îmbelşugată şi izbăvirea din partea Tatălui care este în ceruri.” Este Kadişul care încheie şedinţele de studiu. Este recitat şi la sinagogă, după citirea unor pasaje din Mişna.

Kadişul orfanilor este Kadişul complet, fără al treilea paragraf. Este recitat de persoanele aflate în doliu, la mormântul părinţilor sau al celor apropiaţi. Îndoliaţii mai trebuie să-l citească în cursul celor 11 luni care urmează morţii celui în cauză, la fiecare din cele trei slujbe religioase zilnice, dacă există cvorum (minian), El nu cuprinde nici o referire la moarte sau la doliu; în versiunea recitată la înmormântare, se adaugă un pasaj care evocă învierea morţilor.

Kadişul se recită totdeauna stând în picioare, cu faţa spre Ierusalim. În iudaismul reformat, există obiceiul să se recite Kadişul în cor, de către întreaga comunitate. În vechile cărţi de rugăciune de rit reformat, au fost introduse unele modificări în textul Kadişului, dar versiunea originală a fost reintrodusă în cărţile de rugăciune mai recente. Hasidimii, sefarzii şi evreii orientali adaugă, la primul paragraf, formula: “Fie ca să înflorească mântuirea Sa şi să-l aducă în curând pe Mesia”. Înainte de toate, Kadişul este o rugăciune de laudă în cinstea lui Dumnezeu. Este şi un apel presant la instaurarea regatului lui Dumnezeu pe pământ. Formula-cheie este fraza pe care comunitatea trebuie s-o rostească la sfârşitul primului paragraf: “Binecuvântat fie marele Său Nume în veac şi în vecii vecilor” (vezi Baruh şem kevod malhuto), Neîndoielnic, la început, Kadişul nu era o rugăciune sinagogală. Rugăciunea era recitată de învăţător, după o predică sau după un studiu al Hagadei (Sota 49a). Termenul Kadiş apare pentru prima dată într-un tratat minor al Talmudului, tratatul Soferim (10,7). În acest pasaj, Kadişul este considerat deja ca o rugăciune sinagogală. Tot aici, se menţionează legea care pretinde prezenţa a zece bărbaţi adulţi pentru recitarea sa.

Obiceiul de a recita Kadişul orfanilor este atestat începând din sec. al XIII-lea. Se pare că instaurarea acestei cutume a fost legată de nenorocirile provocate de cruciade. În schimb, recitarea Kadişului la aniversarea morţii defunctului datează abia din secolul al XV-lea (vezi iarţait), Deşi această rugăciune nu este explicit destinată sufletului celui dispărut, iudaismul afirmă că recitarea ei permite uşurarea defunctului de chinurile gheenei (Sanh, 104). Odinioară se citea Kadişul de-a lungul întregului an de doliu, dar întrucât se spune că pedeapsa maximă pentru păcătoşii "obişnuiţi" este de 12 luni de la deces, lectura Kadişului a fost scurtată la 11 luni, (Ş.Ar. I.D. 376, 4) ca să nu se creadă că defunctul merita maximul de pedeapsă.

Importanţa Kadişului, îndeosebi ca rugăciune pentru odihna sufletelor celor decedaţi, a prins rădăcini adânci în conştiinţa populară. În zilele noastre, când legăturile cu religia au slăbit la mulţi evrei, respectarea Kadişului rămâne una din puţinele manifestări ale identităţii iudaice.

Extras din Kadiş

Fie Numele Domnului înălţat şi sfinţit în lumea pe care a creat-o după voinţa Lui. Vie împărăţia Lui în zilele noastre şi în zilele casei lui Israel, cât mai curând. Amen!

Fie Numele Domnului binecuvântat în veac şi în vecii vecilor. Binecuvântat, lăudat, celebrat, cinstit, slăvit, venerat, admirat şi glorificat fie Numele Domnului Prea Sfânt mai presus de toate binecuvântările, cântecele şi imnurile de slavă care se pot rosti pe această lume. Amen!

Pace desăvârşită şi viaţă fericită să ne dăruiască Cerul, nouă şi la tot Israelul. Amen!

KAHN ZADOC

(1831-1905)

Mare rabin al Franţei. S-a născut la Mommenheim, în Alsacia, unde tatăl lui era un simplu negustor ambulant. Mama lui, în schimb, era fiica rabinului Isaac Weyl din Wintzheim, al cărui tată, Jacob Meyer, participase la Sanhedrinul lui Napoleon în calitate de mare rabin al Renaniei inferioare. Zadoc Kahn a studiat la ieşiva din Strasbourg şi apoi, din 1856, la şcoala rabinică din Metz, pe care a absolvit-o în 1862. În continuare, a condus cursul pregătitor al şcolii rabinice, devenind apoi asistentul marelui rabin al Parisului, Isidore Lazare, căruia i-a urmat în funcţie în 1868.

Teza lui, Sclavia în viziunea Bibliei şi a Talmudului (1867), i-a adus aprecierea colegilor şi, în 1889, a fost numit mare rabin al Franţei. Cum deţinea în acelaşi timp şi mandatul de mare rabin al Parisului şi conducerea Consistoriului, Zadoc Kahn a fost confruntat cu împrejurările dificile care au marcat Franţa şi iudaismul la vremea respectivă. După moartea lui Adolphe Cremieux în 1880, iudaismul francez ducea lipsă de personalităţi carismatice, iar Kahn însuşi nu s-a bucurat niciodată de o totală libertate de acţiune, fiind în permanenţă foarte criticat pentru iniţiativele lui politice. În plus, anexarea Alsaciei şi a Lorenei de către Germania în urma războiului din 1870 a fost o pierdere nu numai pentru iudaismul francez, care se vedea lipsit de comunităţile sale cele mai active, ci şi pentru Kahn personal, care-şi pierdea astfel aliaţii naturali. La scurt timp după aceea, în 1881-1882, evreii emigrează în masă din Europa răsăriteană în urma unui val de pogromuri sângeroase şi Kahn se vede silit să facă faţă unui aflux de evrei în cea mai mare parte săraci şi fără acte în regulă. Această

imigraţie a fost pe cât posibil stăvilită de directivele Alianţei Israelite Universale. În acelaşi timp, se încerca realizarea unui proiect de colonie evreiască în Argentina. Lui Zadoc Kahn i-a revenit misiunea de a prezenta aceste planuri baronului Maurice de Hirsch pentru a obţine o subvenţie.

Înfiinţarea mişcării Hibat Ţion (“Dragostea de Sion”), — etapă intermediară între sionismul primitiv al sec. al XIX-lea şi sionismul politic care s-a născut în urma Congresului de la Basel (1897) —, şi-a găsit în Zadoc Kahn personalitatea de frunte de care avea nevoie la nivelul Franţei. Kahn a condus mişcarea la Paris şi a servit ca intermediar între organizaţie şi baronul Edmond de Rothschild. Militantismul lui a fost aspru criticat de către notabilităţile iudaismului francez, ceea ce nu l-a împiedicat să se implice în problemele concrete, ridicate de stabilirea evreilor în Palestina. Deşi simpatizant al mişcării lansate de Theodor Herzl, atitudinea lui oficială a fost aceea promovată în general de iudaismul francez, potrivit căreia cetăţenii francezi de origine evreiască erau datori să fie, înainte de toate, cetăţeni loiali ai Franţei şi, implicit, să respingă orice idee a înfiinţării unui stat evreu în Palestina. La izbucnirea afacerii Dreyfus, Kahn a fost printre primii care au bănuit o campanie antisemită la originea scandalului, dar nu a reuşit să-i convingă pe liderii evreimii franceze să adopte o altă politică decât tăcerea. Drept urmare, în ciuda tuturor încercărilor lui, apărarea lui Dreyfus a fost lăsată pe seama iniţiativelor individuale. Fenomenul s-a repetat cu ocazia manifestărilor antisemite din Algeria.

Zadoc Kahn a reuşit totuşi să-şi impună poziţia într-un alt domeniu. În 1880, el a susţinut înfiinţarea Societăţii de Studii Evreieşti, pe care a prezidat-o şi al cărei organ, Revue des etudes juives (Revista de studii evreieşti), a devenit una din cele mai prestigioase publicaţii ale vremii în domeniul studiilor iudaice. Tot lui i se datorează iniţiativa traducerii franţuzeşti a Bibliei, aşa-numita Biblie a rabinatului, considerată şi astăzi de referinţă, precum şi a Bibliei pentru tineret, ambele apărute în 1899. A participat de asemenea la elaborarea enciclopediei evreieşti în limba engleză, Jewish Encyclopaedia, Multe din predicile lui au văzut lumina tiparului. Dacă a fost ultimul mare rabin al Franţei — separarea Bisericii de stat a avut loc la scurt timp după moartea lui — el a reuşit cel puţin să pregătească o generaţie care va prelua ştafeta consistoriilor.

KALA, LUNA DE

Ebr.: iarhe kala

“Luna adunării”; numele, a cărui etimologie rămâne nesigură, desemna perioadele de cursuri intensive cu durata de o lună, când numeroşi evrei veneau de pretutindeni la academiile rabinice din Babilonia pentru a studia aprofundat, alături de studenţi, câte un tratat talmudic. Această instituţie a funcţionat pe toată perioada amoraimilor şi gheonimilor (sec. III-XI). Cursurile se ţineau de două ori pe an, în lunile Adar şi Elul, corespunzătoare momentelor de răgaz ale anului agricol, care se pretau deci foarte bine pentru astfel de activităţi studioase.

La aceste adunări, aşezaţi în primele şapte rânduri, stăteau şaptezeci de învăţaţi, orânduiţi după rang şi vârstă. În spatele lor, se aflau studenţii, vreo patru sute la număr, iar de jur-împrejur, mii de oameni veniţi să audieze cursurile. Unul din învăţaţii care şedeau în rândul întâi alegea un pasaj dintr-un tratat al Talmudului şi expunea datele problemei, pe care apoi colegii lui o discutau, iar în final, preşedintele academiei prezenta propria lui interpretare şi răspundea la întrebări. După aceea, studenţii se grupau pe ateliere de studiu, conduse fiecare de un pedagog. În ultima săptămână a lunii, studenţii erau examinaţi de preşedintele academiei. Dacă nivelul lor de cunoştinţe se dovedea

insuficient, li se tăia din bursă. La sfârşitul lunii, preşedintele anunţa subiectul care urma să se studieze data viitoare, peste şase luni, dând astfel posibilitatea studenţilor şi auditorilor să se pregătească între timp.

Şcolile rabinice (ieşivot) din Israelul de astăzi au reînviat tradiţia lunilor de kala, cursurile având loc în luna Elul până aproape în ajun de Roş Haşana.

KALIR, ELEAZAR

Ebr.: Ha-Kalir

Unul dintre cei mai vechi şi mai prolifici poeţi liturgici evrei. Era considerat cel mai mare dintre aceştia, iar opera sa are, cu siguranţă, cea mai mare întindere. Nu se ştie cu precizie care a fost numele său adevărat, nici unde şi când a trăit. Ca urmare a acestei incertitudini, a fost considerat, încă din secolul al XV-lea, o figură legendară. Părerile privind perioada în care a trăit au în vedere mai multe veacuri (între sec. II şi sec. X ori XI). El este uneori prezentat ca un tana şi unele ipoteze îl plasează în jurul anului 750. Totuşi, opiniile cele mai numeroase converg spre Palestina secolului al VII-lea, în perioada care a precedat cucerirea arabă din 635, deoarece poemele sale deplâng suferinţele provocate de Edom (adică de creştini) şi nu-l menţionează pe Ismael (adică pe arabi). El poate deci fi socotit, aşa cum sună tradiţia, cel mai mare dintre cântăreţii şi paitanimii (poeţi liturgici) din Tiberiada, în ajunul cuceririi arabe.

Opera lui Kalir este plină de referiri midraşice şi de expresii alegorice şi este puternic impregnată de misticism. El a excelat îndeosebi într-un anumit tip de piyut (poem liturgic), care a avut ulterior o excepţională soartă literară. Stilul său se caracterizează prin căutări ritmice, gustul pentru formulări concise şi recurgerea la acrostih (uneori în sens invers), în care apare câteodată numele său şi în care amestecă uneori şi cuvinte din ebraica populară. Kalir a folosit din abundenţă aceste procedee formale, iar operele sale par uneori ermetice, cu atât mai mult cu cât sunt scrise într-o ebraică palestiniană tardivă, ceea ce sporeşte taina în jurul autorului. În Evul Mediu, opera sa era cunoscută din Orient până în Balcani, trecând prin Italia, Franţa, Germania şi Europa răsăriteană, astfel încât peste două sute din poemele sale au fost integrate în diferite ritualuri. Altele, care rămăseseră necunoscute, au fost regăsite în Geniza din Cairo, ceea ce indică popularitatea deosebită a operei. Abraham ibn Ezra a criticat stilul lui Kalir (comentariul la Koh. 5,1); această judecată a avut influenţă, după câteva veacuri, asupra maskilimilor care au minimalizat opera lui Kalir.

Printre operele sale, se numără imnuri pentru slujba de dimineaţă (ioţerot) şi pentru alte ocazii; poeme pentru Zilele înfricoşătoare, de pildă Adire aiuma sau Tekiata, care se citesc la Roş Haşana. A compus şi slihot (rugăciuni de pocăinţă) şi kinot, elegii citite la Tişa be-Av. Cea mai cunoscută dintre operele sale este, fără îndoială, rugăciunea pentru rouă (tal) recitată la Pesah şi rugăciunea pentru ploaie (gheşem), citită la Şmini Aţeret.

KAPAROT

“Ispăşiri”

Obicei practicat de adulţi în ajun de Iom Kipur, dimineaţa devreme sau în noaptea precedentă. Se ia o pasăre (un cocoş pentru bărbaţi, o găină pentru femei), se apucă de gât şi se roteşte de trei ori deasupra capului, spunând: “Aceasta este ispăşirea mea, aceasta este răscumpărarea mea, acesta

este înlocuitorul meu. Acest cocoş (sau «această găină») va muri, în timp ce eu voi trăi o viaţă lungă şi fericită." Apoi se sacrifică pasărea şi se dă la săraci sau se donează echivalentul în bani unei societăţi de binefacere. Păcatele celui în cauză (sau ale copiilor lui: un adult poate să efectueze separat ceremonia şi pentru ei) se transferă simbolic asupra păsării, persoana fiind astfel ferită de un verdict negativ de Iom Kipur. În zilele noastre, pasărea este adesea înlocuită cu 18 monezi. Înaintea ceremoniei, se recită de obicei câteva versete din Ps. 107 (10.14.17-21) şi din Iov 33 (23-24), arătând cum Dumnezeu se grăbeşte să-i ierte pe cei care stau îndureraţi în întuneric. Obiceiul nu este pomenit nicăieri în Talmud, prima referire la el fiind consemnată în Babilon şi datând, se pare, din epoca gheonimilor (sec. al IX-lea). Prima descriere completă a ritului apare în Mahzor Vitry, o culegere de texte liturgice redactată de un discipol al lui Raşi în sec. al XI-lea. Exceptând unele mici diferenţe, ceremonia este la fel cu cea din zilele noastre. Deşi kaparot se practică şi astăzi în mediile ortodoxe, obiceiul a fost combătut de-a lungul timpului de numeroase autorităţi rabinice, printre care Nahmanide şi Iosif Caro, care-l considerau legat de păgânism şi de superstiţie. Alţii, dimpotrivă, l-au aprobat, iar cabaliştii i-au atribuit o semnificaţie mistică. Majoritatea gânditorilor au fost de părere că, spre deosebire de ispăşirea nemijlocită a păcatelor, ceremonia era un prilej de reflecţie asupra lor şi de căinţă sinceră.

KAPLAN, MORDECAI MENAHEM

(1881-1983)

Rabin şi pedagog american, fondatorul şi conducătorul reconstrucţionismului. Autorul unor lucrări importante, Kaplan a ocupat timp de aproape optzeci de ani un loc central în elita intelectuală a iudaismului american. Contribuţiile lui se regăsesc în mai toate domeniile vieţii şi gândirii evreieşti. Pedagogia lui socratică urmărea reconsiderarea trecutului şi a raportului său cu prezentul. Respectuos cu trecutul şi cu tradiţiile, el punea totuşi accentul pe necesităţile contemporane, susţinând că "trecutul [are] drept de vot, dar nu de veto".

Născut în Lituania, Kaplan avea nouă ani când a sosit în Statele Unite. Şi-a făcut studiile la Jewish Theological Seminary, unde şi-a luat licenţa la numai 21 de ani, fiind numit rabin al comunităţii Kehilat Iehoşua din New York. Deşi era el însuşi foarte evlavios şi a rămas astfel până la sfârşitul zilelor, Kaplan a pus în discuţie dogmele ortodoxiei evreieşti. Îndoielile i-au fost accentuate de sociologia lui Durckheim, de teoriile biologice ale lui Spencer şi Darwin, de critica biblică a lui Wellhausen, de psihologia religiei în viziunea lui William James, ca şi de operele lui Freud şi Marx. Curând renunţă la rabinat, acceptând postul de director al Institutului Pedagogic, proaspăt înfiinţat la Jewish Theological Seminary; îl va păstra timp de cincizeci de ani, predând Midraşul, literatura omiletică şi filozofia evreiască mai multor generaţii de rabini. Concepţiile lui radicale îl determină să se despartă în cele din urmă de iudaismul conservator. Spre a asigura un cadru de dezbatere şi de răspândire pentru ideile lui, întemeiază, în 1922, mişcarea reconstrucţionistă. Grupul îşi înfiinţează propria sa editură, publicând cărţi de rugăciuni (din care una a fost arsă în public de către un grup de ortodocşi fanatici), o nouă Hagada, precum şi o revistă intitulată Reconstructionist Magazine.

Învăţătura lui Kaplan avansează o concepţie despre Dumnezeu foarte departe de credinţa evreiască clasică. "Istoria, antropologia şi psihologia pun sub semnul întrebării concepţia tradiţională despre Dumnezeu", scrie Kaplan. În concepţia lui, Dumnezeu este o "forţă (impersonală) care face posibilă virtutea" ori "procesul cosmic care face posibilă bogăţia vieţii sau izbăvirea". Kaplan exclude orice

urmă de supranatural, afirmând că “religia supranaturală corespunde stadiului astrologic şi alchimic al religiei”,

Deşi nu crede că normele biblice au fost revelate sau poruncite de Dumnezeu, el nu le consideră deloc neglijabile. Dimpotrivă, acordă un loc deosebit de important riturilor: despre miţvot, de exemplu, spune că sunt “altarele” iudaismului, cele care transmit idealul suprem şi conceptele spirituale ale poporului evreu. Mai mult decât majoritatea pedagogilor vremii, Kaplan pune accentul pe valorile sociale ale religiei organizate. “Ca să avem o religie comună, trebuie să avem şi alte lucruri în comun decât religia.” În concordanţă cu acest mod de abordare, el dezvoltă ideea sinagogii ca un cămin al activităţilor comunitare, servind drept cadru diverselor manifestări ale comunităţii organizate.

Filozofia lui sionistă reflectă influenţa lui Ahad ha-Am. El nu respinge diaspora, dar consideră că Israelul este centrul spiritual al iudaismului mondial. Concepţia lui despre raportul dintre Israel şi diaspora poate fi ilustrată printr-o roată, în care Israelul este butucul, iar spiţele, diversele comunităţi din diaspora, în timp ce obada care ţine totul laolaltă este cultura poporului evreu.

KARELITZ, AVRAHAM IEŞAIAHU

(1878-1953)

Talmudist, mai cunoscut publicului larg sub numele de “Hazon iş”, după titlul colectiv al operelor lui. Născut la Kosovo, în provincia rusească Grodno, dovedeşte foarte de timpuriu o aptitudine neobişnuită pentru studiul Legii şi al Halahei. Locuieşte o vreme la Kedainiai, apoi la Minsk, apoi, în timpul primului război mondial, la Stolbţîi, după care se instalează la Vilnius în 1920. Aici, va redacta scurte comentarii la Orah haim, ca şi la alte secţiuni din Şulhan aruh, publicate anonim sub titlul de Hazon iş (“Viziunea omului”), cuvântul iş (“om”) fiind în acelaşi timp un acronim de la cele două prenume ale lui. Următoarele 23 de lucrări ale sale, cu privire la Talmud şi la codificarea halahică, vor purta toate acelaşi titlu. Vastele lui cunoştinţe şi personalitatea lui modestă, pătrunsă de evlavie, l-au impresionat puternic pe Haim Ozer Grodzenski, unul din liderii religioşi ai iudaismului lituanian şi, totodată, unul din conducătorii Consiliului înţelepţilor al organizaţiei Agudat Israel, O prietenie strânsă, care va dăinui două decenii, s-a legat între cei doi. În 1933, Hazon iş emigrează în Palestina şi se instalează la Bnei Brak, contribuind în mod hotărâtor la transformarea comunităţii locale într-un bastion al ortodoxiei şi al studiului Torei. Deşi nu a ocupat nici o funcţie rabinică sau comunitară, Hazon iş s-a impus ca o personalitate foarte respectată în viaţa religioasă a ţării şi ca o autoritate de talie mondială în toate sferele legii evreieşti. Mii de oameni, — rabini, lideri de comunităţi şi studenţi de ieşiva —, veneau să-l viziteze în casa lui modestă de la Bnei Brak pentru a-i cere sfatul şi a-i solicita decizii halahice în diverse probleme. Fără să fie sionist, era foarte conştient şi preocupat de problemele pe care le întâmpina tânărul stat. Însuşi Ben Gurion, întâiul prim ministru al Israelului, l-a vizitat într-un rând spre a discuta cu el problema spinoasă a obligativităţii serviciului militar pentru studenţii din ieşivot, Deciziile lui halahice erau de o importanţă capitală pentru mişcarea muncitorilor ortodocşi, Poale Agudat Israel, care-i cereau autorizaţia pentru diferite inovaţii din coloniile lor agricole, cum ar fi tehnicile moderne, care le permiteau să mulgă vacile de Şabat, sau cultura hidroponică, prin care evitau să încalce legile anului şabatic (şmita), A scris peste patruzeci de lucrări, cele despre normele vieţii cotidiene devenind cărţi de căpătâi pentru evreii evlavioşi.

KARET

Lit. “a fi tăiat”

Pedeapsă prevăzută în Biblie pentru diferite delicte religioase, cum ar fi încălcarea legilor de Iom Kipur sau consumul de aluat dospit de Pesah. Biblia prevede în astfel de cazuri că vinovatul trebuie “să fie tăiat” (ve-nihreta) din rândul poporului.

S-au dat interpretări diverse acestei porunci, totuşi înţelepţii sunt în general de acord că este vorba de o pedeapsă pe care nu oamenii o duc la îndeplinire, ci însuşi Dumnezeu. Moartea timpurie sau fără urmaşi este, de regulă, considerată o aplicare a acestei sancţiuni divine. Spre deosebire de abaterile care sunt de competenţa justiţiei omeneşti, cele sancţionabile prin karet nu pot fi ispăşite decât prin căinţa păcătosului. Mişna (Ker, 1,1) enumera 36 de păcate care se pedepsesc prin karet, Mai mult de jumătate dintre ele constau în încălcarea unor interdicţii sexuale. Articolul mişnic (ibid. 1, 2) stabileşte de asemenea că numai greşeala cu voie se sancţionează prin karet; aceleaşi delicte comise involuntar, din nebăgare de seamă ori din neglijenţă, se pot răscumpăra prin jertfe de ispăşire.

KAVANA

“Intenţie” sau “direcţie”

Stare de concentrare absolută şi de încordare spirituală, considerată esenţială în timpul rugăciunii. Biblia nu foloseşte acest termen, dar se referă la el implicit, în special în porunca fundamentală: “Să iubeşti pe Domnul, Dumnezeul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău şi cu toată puterea ta” (Deut. 6, 5). “Rugăciunea cere kavana”, spun rabinii (T.I., Ber. 4, 1). Este nevoie de această concentrare pentru a spune Şema (Ber. 16a) şi “nu trebuie să te ridici în picioare pentru a recita Tefila (Amida) decât dacă eşti într-o stare de spirit serioasă” (Ber. 5a). Cine se simte tulburat în spirit şi incapabil să se concentreze ar trebui nici să nu încerce să se roage; de altfel, evlavioşii din vechime (hasidim rişonim) “obişnuiau să se pregătească pentru Tefila cu o oră înainte, spre a-şi armoniza sufletul cu Atotputernicul” (ibid.), Eliezer ben Hirkanos îi învăţa foarte simplu şi practic pe discipolii săi: “Când te rogi, fii conştient în faţa cui te afli!” (Ber. 28b). Maimonide dă definiţia clasică a rugăciunii spuse cu kavana: “Întâi şi întâi, când reciţi Şema sau Tefila, trebuie să-ţi abaţi gândurile de la orice alt subiect [...] O dată ce ai deprins acest lucru, trebuie să te obişnuieşti să-ţi eliberezi mintea de orice gând străin atunci când rosteşti o binecuvântare, oricare ar fi ea [...] Când îţi îndeplineşti o îndatorire religioasă, trebuie ca spiritul tău să fie în întregime concentrat asupra lucrului pe care-l faci” (Călăuza rătăciţilor 3, 51). Noţiunea de kavana presupune că o rugăciune spusă din rutină nu are aceeaşi valoare ca o rugăciune autentică. Rabi Şimon (sec. al II-lea e. n.) povăţuia: “Fiţi atenţi când spuneţi Şema şi Tefila şi atunci când vă rugaţi, nu socotiţi rugăciunea voastră ca pe o obligaţie care se execută mecanic, ci ca pe o cerere de îndurare şi de iertare ce i-o faceţi Domnului” (Avot 2, 18). Rugăciunea fără kavana este ca şi cum nu te-ai fi rugat deloc, spun înţelepţii, iar Maimonide afirmă chiar că “dacă te-ai rugat fără havana, trebuie s-o iei de la început” (M.T. Tefila 4, 15).

Rolul havanei în afara rugăciunii este destul de controversat. Dacă înţelepţii sunt unanimi în a susţine importanţa ei în practica rituală, rămâne discutabil dacă ea este la fel de necesară şi în îndeplinirea altor porunci. Dacă, de exemplu, cineva ascultă, fără să se concentreze la maximum, sunetul şofarului de Roş Haşana sau lectura sulului Esterei de Purim, se poate spune că nu şi-a împlinit cum trebuie aceste îndatoriri?

Kavana a ocupat întotdeauna un loc de frunte în gândirea evreiască şi s-a aflat în centrul multor scrieri medievale dedicate evlaviei, cum ar fi îndatoririle inimii a lui Bahia ibn Pakuda. Mistica evreiască a dezvoltat în mod deosebit conceptul, considerând kavana nu numai drept un mijloc de a înălţa sufletul omenesc spre o mai strânsă legătură cu izvorul divin de viaţă, ci chiar ca pe un mijloc de a transforma însăşi împărăţia superioară a spiritului. După cabalişti, kavana trebuie să atingă o intensitate sporită la anumite cuvinte sau litere ale rugăciunii spre a reuşi să degajeze sensul lor ascuns. Chiar şi în practica de zi cu zi, evreii evlavioşi spun prima frază din Şema cu ochii închişi ori acoperindu-şi ochii cu mâna. După hasidimi, kavana este importantă nu numai în timpul rugăciunii, ci şi ca pregătire pentru aceasta. Unele formule hasidice ca “Iată, sunt pregătit şi dornic să îndeplinesc această normă”, care se spune înainte de a începe numărătoarea Omerului, au pătruns în practica evreiască de fiecare zi.

KAZARI

Popor înrudit cu turcii din sudul Rusiei, al căror imperiu, situat între Marea Caspică şi Marea Neagră, a atins apogeul în sec. VII-X, conform informaţiilor care ne-au parvenit despre ei din surse arabe, chinezeşti şi evreieşti. Kazarii aveau o conducere dublă, asigurată de un rege şi de un hakan, Din schimbul de scrisori purtat în sec. al X-lea de Hasdai ibn Şaprut, un ministru evreu al califului de Cordoba, şi Iosif, regele kazarilor, reiese că o parte a acestui popor s-ar fi convertit în jurul anului 740 la iudaism, după ce acesta învinsese celelalte mari religii monoteiste (creştină şi mahomedană) într-o dezbatere organizată de regele Bulan. Kazarii vor fi folosit această convertire ca un mijloc de a respinge influenţa puternicilor lor vecini, creştinii bizantini şi musulmanii. Deşi unii cercetători au pus la îndoială sinceritatea şi amploarea convertirii kazare, studiile mai recente au dovedit că iudaismul s-a răspândit considerabil, chiar dacă numai într-o anumită pătură a populaţiei, ceilalţi, — creştini, păgâni şi musulmani, — păstrându-şi fiecare religia şi legile pe tot parcursul acestui episod. Tradiţia evreiască, istoriografia musulmană medievală şi manuscrisele descoperite în Geniza din Cairo atestă caracterul iudaic al regatului. În plus, savanţii au confirmat şi autenticitatea corespondenţei dintre Ibn Şaprut şi regele Iosif, pe care Isaac Akris a publicat-o în lucrarea Kol Mevaser (Constantinopol, 1577).

Convertirea kazarilor şi existenţa unui stat evreu puternic, deşi îndepărtat, a constituit o încurajare pentru evreii Evului Mediu, confruntaţi cu neputinţa iudaismului în faţa triumfului lumesc al creştinismului şi al islamului. Acesta pare să fi fost motivul pentru care Iuda Halevi şi-a structurat tratatul său de doctrină iudaică sub forma unui dialog între un suveran kazar şi un învăţat evreu, intitulându-l chiar Sefer ha-Kuzari (“Cartea kazarului”).

Regatul kazar a fost distrus în sec. al XI-lea, însă menţiuni despre kazari au continuat să apară ocazional în diferite surse. Lipsa oricărei informaţii despre soarta lor ulterioară a dat naştere unei teorii fanteziste, după care evreii din Europa răsăriteană ar fi urmaşii kazarilor.

KAZIONÎI RAVIN

“Rabinul guvernului” (rus,)

Titlu pe care-l purtau în Rusia secolului al XIX-lea responsabilii evrei însărcinaţi să reglementeze viaţa coreligionarilor şi să vegheze la îndeplinirea poruncilor ţarului de către membrii comunităţii. Postul de “rabin al guvernului” a fost creat în 1835 printr-un decret al ţarului Nicolae I, sub domnia căruia

asimilarea forţată a evreilor devenise politică de stat. Ocupantul postului nu trebuia neapărat să fie învestit, condiţia principală fiind să ştie bine limba rusă. În raport cu liderul spiritual tradiţional, pe care autorităţile ţariste au continuat să-l recunoască neoficial, “rabinul guvernului” sau “rabinul Coroanei” era un simplu funcţionar mărunt. Sarcinile lui erau să înregistreze naşterile, căsătoriile şi decesele în rândul evreilor, să ajute la recrutare, să ţină predici patriotice şi, în sfârşit, să reprezinte comunitatea pe lângă instituţiile ţariste. Când venea vorba de sarcini pur religioase, kazionîi ravin cerea adesea ajutorul unui rabin adevărat. Comunitatea era obligată să-i plătească acestui funcţionar un salariu, — ce-i drept, simbolic —, dar nu putea fi obligată să-l şi respecte. Pentru evrei, kazionîi ravin nu era decât o “caricatură vie” a adevăratului rabin şi un lacheu al guvernului. Comunitatea îi spunea rabiner sau, în ebraică, rav mi-taam, “rabin desemnat oficial”. Oricine avea câteva clase de şcoală laică putea să obţină acest post chiar şi fără cunoştinţe de iudaism. Lipsit de prestigiu şi de popularitate, postul a fost desfiinţat după prăbuşirea regimului ţarist în 1917.

KEDUŞA

“Sfinţire”

Termen ebraic care desemnează anumite părţi ale liturghiei şi anume trei formule de slăvire a lui Dumnezeu, extrase din viziunile lui Isaia (6,3) şi Ezechiel (3,12); ele simbolizează ecoul retrimis corului ceresc de către adunarea lui Israel care glorifică numele lui Dumnezeu, aici, pe pământ.

O primă versiune, Keduşa de-Amida (“Keduşa Amidei”, adică a rugăciunii care se spune stând în picioare), se recită sub formă de replici în momentul în care binecuvântările Amidei sunt repetate cu întregul cvorum (minian), O a doua versiune, Keduşa di-ieşiva (“Keduşa şezând”) sau Keduşa de-ioţer, constituie o parte a secţiunii ioţerot din slujba de dimineaţă. A treia versiune, Keduşa de-sidra (“Keduşa după studiu”) apare în rugăciunea intitulată U-va le-Ţion goel (“Fie să vină un izbăvitor în Sion”), recitată la terminarea slujbei de dimineaţă, în zilele lucrătoare, şi la începutul slujbei de după-amiază, în ziua de Şabat. Aceste trei versiuni sunt antice, primele două fiind compuse — potrivit tradiţiei — de către membrii Marii Adunări, (Ber. 33a). Keduşa a treia permite celor care au întârziat la începutul slujbei de dimineaţă, s-o spună în şoaptă, la sfârşitul acestei slujbe.

Keduşa de-Amida se rosteşte stând în picioare, ca parte integrantă a celei de a treia binecuvântări, în timp ce oficiantul repetă Amida, La origine, această Keduşa nu era inclusă decât în ritul din Ereţ Israel (palestinian), în zilele de Şabat şi de sărbătoare; sub influenţă babiloniană, ea a fost încorporată în liturghia zilnică începând cam din secolul al VIII-lea. În cursul perioadei gaonice, apăruseră deja diferite rituri liturgice, bazate pe una din cele două tradiţii, palestiniană sau babiloniană, care au modelat diferitele versiuni de Keduşa cunoscute în prezent.

Cea mai veche dintre ele — care este şi cea mai scurtă — începe, în ritul aşchenaz, prin cuvintele Nekadeş et şimha ba-olam (“Vom sfinţi Numele Tău pe pământ”) şi se termină, în toate riturile, prin le-dor va-dor (“din neam în neam”). În dimineţile de Şabat şi de sărbătoare, ea cuprinde şi o rugăciune pentru reconstruirea Templului. Keduşa slujbei suplimentare de Şabat şi de sărbătoare, care reprezintă versiunea cea mai lungă, este cunoscută sub numele de Keduşa raba (“marea sfinţire”). Ea include primul şi ultimul verset din Şema, adică proclamarea crezului monoteist. În epoca bizantină, persecuţiile religioase din partea creştinilor au determinat interzicerea rugăciunii Şema la sinagogă. Pentru a înşela vigilenţa supraveghetorilor oficiali, rabinii au hotărât să introducă o formă prescurtată de Şema în Keduşa slujbei suplimentare, moment la care agenţii stăpânirii erau

deja plecaţi. Această măsură temporară a intrat în obişnuinţă şi a persistat, în ciuda unei reguli a lui Maimonide care anula incorporarea rugăciunii Şema în Keduşa. În prezent, evreii de toate riturile cântă Keduşa, pe diferite melodii, în zilele de Şabat şi de sărbătoare, în special la marile sărbători.

KEHILA

“Comunitate”

Termen care, în sens larg, desemna o comunitate evreiască (există alţi doi termeni au acelaşi înţeles: eda şi kahal), La sfârşitul Evului Mediu, termenul kehila a luat şi sensul religios, mai restrictiv, de adunare a credincioşilor, adică de membri ai unei anumite sinagogi. Comunităţile sefarde din Occident, adaugă adesea literele K. K. (Kehila Kedoşa, “sfânta comunitate”) la numele lor oficiale: K. K. Talmud Tora (Amsterdam), K. K. Şaar ha-Şamaim (Londra), K. K. Şearit Israel (New York).

KELIM

“Ustensile”

Primul tratat din ordinul Tohorot al Mişnei. Cele treizeci de capitole ale sale tratează despre riscul necurăţeniei rituale în cazul veselei, ustensilelor de bucătărie şi veşmintelor (Lev. 11, 29-35). Printre subiectele abordate, se numără: cauzele şi gradele de necurăţenie; obiectele pasibile de a deveni necurate; modul în care cuptoarele şi coşurile pot fi atinse de necurăţenie; transmiterea necurăţeniei prin contact sau aşezarea pe obiecte necurate; necurăţenia intenţionată şi pericolul pe care-l reprezintă necurăţenia. O dată cu distrugerea templului, oamenii nu şi-au mai putut procura cenuşa de vacă roşie, aşa încât nu s-au mai putut purifica de principala sursă de turna (“necurăţenie”): atingerea unui cadavru (met), De atunci, toţi oamenii sunt socotiţi a priori ca necuraţi. Cele mai multe dintre aceste legi au devenit inaplicabile după distrugerea celui de-al Doilea Templu. Tema este tratată pe larg în Tosefta, dar nu şi în Talmud.

KERIA, vezi SFÂŞIEREA VEŞMINTELOR.

KERITOT

“Excomunicări”

Al şaptelea tratat din ordinul Kodaşim al Mişnei. Este alcătuit din şase capitole care tratează despre încălcările legii care atrag pedeapsa de karet şi despre ispăşirea lor prin jertfe. Termenul karet se referă aici la moartea timpurie “din voinţa cerului”. Mişna enumera 36 de delicte sancţionabile prin karet; jertfele pe care trebuie să le ofere lăuzele; jertfele zise “pentru păcat”, prescrise pentru anumite abateri; jertfele numite “de vinovăţie” pentru violarea legilor alimentare, a Şabatului sau a interdicţiilor sexuale. După Maimonide, karet presupune nu numai “îndepărtarea” (lit. “tăierea”) păcătosului de pe lumea aceasta, ci şi izolarea sufletului său pe lumea cealaltă. Tema este dezvoltată în Talmudul din Babilon şi în Tosefta.

KETER

“Coroană”

În Biblie, cuvântul figurează doar în Cartea Esterei unde simbolizează regalitatea: “... i-a pus coroana împărătească (keter malhut) pe cap şi a făcut-o împărătească” (Est. 2, 17). Talmudul descrie

încoronarea celui Atotputernic de către îngeri şi oameni care-şi exprimă astfel lauda la adresa lui. În picioare, înapoia carului divin, arhanghelul Sandalfon îi împleteşte o cunună (Hag. 13b). Midraşul spune că un înger adună toate rugăciunile lui Israel din toate sinagogile lumii spre a a-i împleti o cunună lui Dumnezeu, împăratul tuturor împăraţilor (Ex. R. 21, 4).

Termenul se foloseşte şi ca metaforă pentru studiul Torei (keter Tora). În Mişna, Rabi Şimon bar Iohai (sec. II e.n.) spune: "Sunt trei feluri de cununi: coroana Torei, coroana preoţească şi coroana regală, dar coroana bunului nume le întrece pe toate" (Avot 4, 17). Expresia keter Tora desemnează şi coroana care împodobeşte sulul Torei la sinagogă (vezi Tora, Ornamentele -ei). Evreii răsăriteni dau numele de keter şi manuscriselor biblice de preţ. Cel mai vestit dintre ele este keter Aram Ţova (Codexul din Alep). Salvat dintr-o sinagogă în flăcări în cursul unui pogrom (1947), manuscrisul a fost transferat clandestin în Israel şi slujeşte astăzi ca bază de referinţă pentru o ediţie critică universală a Bibliei ebraice.

KETUBA

Act de căsătorie: document redactat înaintea căsătoriei care i se înmânează miresei la nuntă. El cuprinde obligaţiile, în special cele de ordin financiar, pe care soţul şi le asumă faţă de soţie. Printre acestea se numără obligaţiile biblice (vezi Ex. 21, 10), precum şi multe altele pe care le-au adăugat înţelepţii Talmudului. Contractul se redactează conform regulilor din tratatul Ketubot şi din lucrările de drept canonic evreiesc, cum ar fi Mişne Tora a lui Maimonide şi secţiunea Even ha-ezer din Şulhan aruh, Obligaţiile prevăzute în ketuba au putere de lege, deşi nu sunt cuprinse explicit în corpul legii. Pe lângă prevederile tradiţionale, ketuba poate să conţină şi alte condiţii convenite în prealabil de către miri. În ţările unde se practica poligamia, se adăuga frecvent o clauză prin care soţul se angaja să nu-şi mai ia altă nevastă. În Siria, o clauză adiţională îl dezlega de acest angajament dacă soţia nu-i dăruia urmaşi în primii zece ani de căsnicie. Pe vremuri, multe ketubot cuprindeau o clauză prin care cuplul se angaja să-şi întemeieze căminul în Ereţ Israel.

Tradiţia străveche a ketubei este atestată în Talmud (Ket, 82b). În vremurile biblice, căsătoria era o înţelegere contractuală prin care bărbatul îşi lua o nevastă în schimbul unei anumite sume de bani, denumită mohar (Gen. 34, 12) sau "preţul logodnicei", pe care tatăl mirelui îl plătea tatălui miresei. La începutul perioadei celui de-al Doilea Templu, din cauza dificultăţilor economice, familiile reuşeau cu greu să strângă banii necesari şi bărbaţii, care în mod tradiţional se căsătoreau foarte tineri, erau siliţi să amâne destul de mult evenimentul. S-a introdus atunci o clauză prin care, în locul sumei propriu-zise, bărbatul se angaja în scris să verse banii la o dată ulterioară. Ca să nu se piardă obiceiul unei plăţi reale, el îi dăruia totuşi miresei un obiect de valoare, ca simbol al căsătoriei (Kid. 1, 1). Cuantumul minim al contractului de căsătorie a fost fixat la două sute de zuzim (denari) pentru o fecioară, echivalentul celor cincizeci de sicii (şecheli), prevăzuţi de Biblie (Deut. 22, 29; vezi Ex. 22, 16-17), şi o sută de zuzim pentru o văduvă. Mirele putea evident să ofere o sumă mai mare dacă dorea. Familia miresei nu prea agrea amânarea plăţii efective. Cu timpul, mirele a fost obligat să depună ca amanet un obiect la valoarea zestrei, dar nici acesta nu constituia o garanţie adecvată pentru soţie. Bărbatul, într-un acces de mânie, putea oricând s-o gonească, poruncindu-i pur şi simplu: "Ia-ţi gajul şi du-te!" În sec. I î.e.n., problema a fost parţial rezolvată de Şimon ben Şetah care, ca preşedinte al Sanhedrinului, a introdus o prevedere potrivit căreia toate bunurile soţului, dobândite înainte şi după însurătoare, urmau să reprezinte garanţia contractului de căsătorie. Astfel, în caz de divorţ sau de deces al soţului, soţia beneficia de plata integrală a dotei; de asemenea, drepturile ei asupra

bunurilor soţului aveau prioritate faţă de orice obligaţie contractată de acesta după căsătorie. Aşadar, scopul ketubei era de a face în aşa fel încât bărbatului "să nu-i fie uşor să-şi alunge nevasta" (Iev. 89a).

Contractul mai cuprindea şi o declaraţie cu privire la valoarea articolelor gospodăreşti (nedunia) pe care soţia le aducea ca zestre de la părinţii ei. Mirele îşi asuma răspunderea financiară a acestei dote la care mai adăuga şi el o sumă. În calitate de angajament contractual, ketuba necesita o confirmare simbolică. Acest rol era îndeplinit de ceremonia numită kinian (lit. "dobândirea bunurilor"), în care un părinte al miresei îi înmâna mirelui o batistă. Martorii semnau apoi contractul, atestând legalitatea lui cu toate clauzele respective. La aşchenazi, s-a încetăţenit obiceiul ca actul să fie semnat şi de mire. Acesta semna în stânga, iar martorii, în dreapta, după cum se obişnuieşte în prezent în Israel.

De-a lungul veacurilor, ketuba a fost întotdeauna redactată în aramaică, limba curentă a evreilor din Ereţ Israel în vremea Mişnei (sec. al II-lea e. n.). Uneori, se adăuga şi o traducere: în unele comunităţi sefarde, de exemplu, textul aramaic era trecut pe document şi în ladino. În ceea ce priveşte clauzele adiţionale, care puteau fi oricât de multe, modul şi limba în care acestea erau stipulate era la latitudinea părţilor (B.M. 104a). În zilele noastre, s-a propus redactarea actului în ebraică, dar marele rabinat al Israelului nu şi-a dat încă aprobarea pentru această inovaţie. Totuşi, potrivit unui obicei din ce în ce mai răspândit, după citirea cu glas tare a textului în aramaică, oficiantul citeşte şi un fragment în limba mirilor.

Talmudul conţine puncte de vedere diferite cu privire la originea ketubei: unii învăţaţi susţin că documentul este impus de legea biblică, alţii îl socotesc bazat pe legea rabinică. În comunităţile care subscriu primei variante, mai răspândite printre aşchenazi, după cuvintele "două sute de zuzim care vi se cuvin", se adaugă expresia mi de-oraita ("conform Torei"). Expresia nu figurează în general în Israel şi nici în comunităţile în care ketuba este considerată a fi de origine rabinică.

În prezent, prevederile financiare ale contractului au devenit caduce în multe ţări. În caz de deces al soţului, văduva moşteneşte întotdeauna o parte din bunuri (vezi Moştenire). În caz de divorţ, fixarea pensiei alimentare şi partajul bunurilor sunt de competenţa tribunalelor civile. Cu toate acestea, redactarea ketubei rămâne o condiţie obligatorie conform legii evreieşti, fără de care nu se poate încheia nici o căsătorie religioasă.

Cea mai veche ketuba care s-a păstrat datează din sec. al V-lea î.e.n. şi provine din localitatea Ieb (Elefantina), din sudul Egiptului, unde se afla o colonie evreiască. Textul, redactat în aramaică clasică, este foarte asemănător cu cel ce se utilizează în zilele noastre. Un alt exemplar antic, datând din jurul anului 120 e.n., a fost descoperit într-o grotă din apropierea Mării Moarte. Prima menţiune explicită a unui contract de căsătorie se găseşte în Cartea lui Tobit, o lucrare apocrifă din perioada celui de-al Doilea Templu. Cele mai multe legi şi reguli referitoare la ketubot privesc conţinutul şi formularea actului, fără să prevadă nici o normă cu privire la forma ori dimensiunea documentului. În consecinţă, scribii s-au bucurat de rara libertate de a dispune textul şi de a scrie literele după gustul lor, dând frâu liber imaginaţiei în ceea ce priveşte ornamentaţia şi caligrafia.

Una din cele mai vechi ketubot ilustrate care ne-au parvenit este cea de la Fostat (Egipt), datând din sec. X-XI, iar cea mai veche ketuba aşchenază de acest fel a fost realizată în 1392 la Krems (Austria). Începând din Evul Mediu, contractele de căsătorie erau deseori ilustrate cu migală şi împodobite cu versete adecvate, cum ar fi: "Cine-şi găseşte o nevastă îşi găseşte fericirea" (Prov. 18, 22).

Miniaturile de pe ketubot reflectă arta contemporană din ţările în care au fost create iar elementele lor decorative, — steaguri, portaluri, floră, faună —, sunt deseori aidoma celor de pe scrierile sfinte. Contractele de căsătorie pictate de mână au fost la mare modă în Italia secolului al XVII-lea, reprezentând produse tipice ale gustului renascentist. În sec. al XIX-lea, fiecare din marile oraşe ale Persiei îşi avea propriul său stil de ketuba, inspirat în mare măsură din artele decorative locale şi uneori foarte apropiat de acela al scrierilor sfinte musulmane. În general, în lumea islamică, autorii de ketubot respectau tradiţia semită care interzicea reprezentările de personaje umane.

Schimbările care au intervenit în viaţa evreiască în sec. al XX-lea au influenţat şi contractele de căsătorie. Mişcarea conservatoare a creat un tip de ketuba în limba engleză, care prevede că, în caz de divorţ, părţile se angajează să respecte hotărârea tribunalului rabinic. Se evita astfel complicaţia halahică creată de situaţia în care soţul refuză să-i dea soţiei certificatul de divorţ (ghet).

Evreii reformaţi nu folosesc ketuba tradiţională. Unii dintre ei preferă să se rezume la un simplu certificat care atestă că s-a oficiat căsătoria. Alţii au adoptat un gen de ketuba “egalitară” în textul căreia soţii sunt îndemnaţi să-şi întemeieze relaţia pe un angajament spiritual reciproc, pe sinceritate şi pe solicitudine faţă de nevoile celuilalt. Aceste ketubot sunt redactate de rabinii reformaţi în limba ţării respective, cu sau fără traducere ebraică, şi nu comportă îndeobşte nici una din prevederile juridice sau financiare care stăteau la baza contractului tradiţional.

La sfârşitul anilor '60, s-a produs o revenire la ketuba ilustrată de mână. Curentul apărut în Statele Unite s-a răspândit apoi în Israel şi în alte ţări. Artiştii pot fi simpli amatori, chiar mirii înşişi uneori, sau caligrafi profesionişti de înaltă clasă sau chiar desenatori specializaţi în acest gen de artă. În zilele noastre, cele mai multe ketubot se inspiră din vechile modele, iar multe vădesc un spirit îndrăzneţ de inovaţie, îmbinând tehnicile tradiţionale şi contemporane cu simţul estetic al momentului. Succesul acestor ketubot pictate manual a impulsionat şi producţia de ketubot tipărite, mai abordabile ca preţ, dintre care unele sunt colorate manual pentru a veni în întâmpinarea predilecţiei contemporane pentru operele artizanale originale.

KETUBOT

“Contracte de căsătorie”

Al doilea tratat din ordinul Naşim al Mişnei. Cele 13 capitole ale cărţii cuprind legile referitoare la contractul de căsătorie (ketuba), document care enumera obligaţiile soţului faţă de soţie (vezi Ex. 22, 15-16; Deut. 22, 13-29). Ketuba fixează cuantumul zestrei aduse de soţie şi suma care i se cuvine în caz de divorţ sau de deces al soţului. Textul tratează de asemenea despre ceremonia căsătoriei, despre pedepsele aplicabile celui care a sedus ori a violat o fată, despre motivele de divorţ şi despre legile privitoare la moştenire. Ultimul articol descrie măreţia Ţării Sfinte, îndeosebi a Ierusalimului, şi precizează că bărbatul are dreptul să-şi constrângă nevasta şi copiii să se stabilească acolo, dar nu-i poate forţa să plece din Ereţ Israel sau din Oraşul Sfânt. Temele se regăsesc în ambele Talmuduri şi în Tosefta.

KEVER AVOT

Lit.: “mormântul părinţilor”

Obicei care constă în a merge la mormântul părinţilor sau al membrilor familiei, spre a se ruga pentru sufletele decedaţilor sau pentru a-l implora pe Dumnezeu să-i ajute pe cei vii, în virtutea meritelor celor defuncţi.

În general, iudaismul acordă puţină importanţă vizitelor la morminte, pe care le consideră chiar dăunătoare dacă sunt făcute prea des. De aceea au fost prescrise date precise pentru aceste vizite, anume aniversarea morţii (iarţait), ajunul lunii noi, luna Elul şi cele zece zile de penitenţă dintre Roş Haşana şi Iom Kipur, precum şi, după unii, toate zilele de post din calendar. Aceste vizite sunt interzise în zilele de sărbătoare, inclusiv în zilele intermediare de la Pesah şi Sucot, precum şi de Purim. Se obişnuieşte vizita la mormântul unui decedat la sfârşitul perioadei de şiva (săptămâna de doliu care urmează decesului) şi şloşim (cele 30 de zile de doliu după deces). Unii fac astfel de vizite înaintea unui eveniment important în familie sau când trec printr-o perioadă grea în viaţă.

Se făceau, de asemenea, vizite la mormintele celor drepţi, pentru ca aceştia să ajute la rezolvarea problemelor celor vii. Se relatează că personajul biblic Caleb a vizitat Hebronul şi s-a prosternat pe mormântul patriarhilor, spunându-le: “Părinţii mei, rugaţi-vă pentru mine, ca să scap de uneltirile spionilor” (Sota 34b). Potrivit Midraşului, Iacob ar fi înmormântat-o pe Rahela pe drumul de la Efrata, în apropiere de Betleem, pentru ca, mai târziu, ea să se poată ruga pentru copiii săi când aceştia vor trece pe lângă mormântul ei, pe drumul care îi ducea spre exilul din Babilon (vezi Gen. 35, 19 şi Ier. 31, 15).

Mişcarea hasidică (vezi Hasidism) a atribuit o mare importanţă reculegerii la mormintele conducătorilor lor dinastici (rebe), mergând până la a considera pământul în care erau înhumaţi, ca tot atât de sfânt ca şi cel din Ereţ Israel. Adversarii hasidimilor, mitnagdimii se opuneau acestei practici, iar unii dintre conducătorii lor nu se duceau niciodată, din principiu, la cimitir, nici măcar la mormintele rudelor apropiate.

KIBUŢ, SĂRBĂTORILE DIN, vezi SĂRBĂTORILE KIBUŢULUI.

KIDUŞ

“Sfinţire”

Rugăciune recitată de Şabat asupra unui pahar cu vin, spre a sfinţi această zi. Instituirea kiduşului cel mai important, cel recitat vineri seara, la începutul zilei sfinte (sărbătorile evreieşti încep în ajun, la apusul soarelui), s-a bazat pe un verset din Exod (20, 8): “Aminteşte-ţi de ziua de Şabat, pentru a o sfinţi (le-kadeş)”, pe care înţelepţii Talmudului l-au interpretat în felul următor: “Aminteşte-ţi asupra vinului” (Pes. 106a). Alegerea vinului ca obiect al acestei binecuvântări a consolidat, poate, un obicei mai vechi. De asemenea, s-a hotărât să se recite kiduşul puţin după începutul Şabatului sau al sărbătorii şi numai acolo unde era o masă pregătită (Pes. 101a), adică mai ales acasă. În lipsa vinului, binecuvântarea care sfinţeşte ziua poate fi rostită pe două pâini, după ce a fost pronunţată binecuvântarea asupra pâinii.

Diferendul dintre şcoala lui Hilel şi şcoala lui Şamai (vezi Bet Şamai şi Bet Hilel) asupra ordinii binecuvântărilor (care trebuie recitată mai întâi: cea asupra zilei sau cea asupra vinului; Ber. 8, 1)

dovedeşte că obiceiul kiduşului este foarte vechi. În ciuda dezbaterilor consemnate pe această temă, este imposibil de precizat dacă, la început, el se rostea înainte sau după masă.

Kiduşul mai este recitat şi în dimineţile de Şabat şi de sărbătoare, înaintea primei mese a zilei. Acest obicei a fost instituit de către rabini şi, fiind considerat un kiduş minor, a fost denumit eufemistic kiduşa raba ("kiduşul mare", Pes. 106a). Dacă nu există vin, se poate folosi orice băutură tare, recitând binecuvântarea potrivită.

Potrivit Talmudului (Ber. 20b) femeile au obligaţia să asculte kiduşul, cu toate că aceasta practică face parte din poruncile referitoare la un moment anume, de care ele sunt — în mod normal — scutite. Dar întrucât femeile nu sunt scutite de porunca Şabatului ("respectă ziua Şabatului şi sfinţeşte-o"), ele sunt obligate şi să asculte kiduşul.

Kiduşul comportă două părţi: binecuvântarea asupra vinului şi cea care sfinţeşte Şabatul sau ziua de sărbătoare. A doua parte a fost la început o simplă formulă al cărei text precis nu-l cunoaştem, deşi găsim un exemplu în Tosefta (Ber. 3, 7): "Lăudat fie cel ce sfinţeşte ziua de Şabat."

Câteva versete din Geneza (1, 31 şi 2, 1-3) servesc drept introducere kiduşului de vineri seara. Apoi se recită binecuvântarea asupra vinului, urmată de cea care sfinţeşte Şabatul. Aceasta din urmă, ceva mai lungă, conţine mai multe idei şi anume: poporul evreu a fost el însuşi sfinţit prin poruncile divine şi distins de alte neamuri prin dăruirea Şabatului, evocare a Creaţiei; Şabatul este prima zi sfântă menţionată în Pentateuh (Lev. 23, 3) şi evocă totodată ieşirea din Egipt (Deut. 5, 12-15). Urmează o frază care, prin formularea ei, aminteşte de kiduşul zilelor de sărbătoare. Kiduşul se încheie prin cuvintele: "Lăudat fii Tu, Doamne, care sfinţeşti Şabatul", spre deosebire de versiune antică, în care se spunea: "[...] care-l sfinţeşti pe Israel şi ziua de Şabat" (T.I. Ber. 8, 1; Pes. 10, 2).

În dimineaţa de Şabat, kiduşul se poate limita la binecuvântarea asupra vinului. De obicei însă, se adaugă câteva versete introductive (Ex. 31, 16-17 sau 20, 8-11 sau ambele), prin care Israel este îndemnat să respecte Şabatul din neam în neam, ca un veşnic legământ.

Cupa rezervată pentru kiduş este un obiect caracteristic al căminului evreiesc. Este, de cele mai multe ori, din argint şi are gravată o inscripţie, de exemplu, binecuvântarea asupra vinului sau îndemnul: "Respectă Şabatul şi cinsteşte-l." În general, la kiduşul de seară, se stă în picioare fie până la capăt, fie numai în timpul versetelor preliminare din Geneza. Cei care se ridică în picioare la kiduşul de seară rămân, de regulă, aşezaţi la cel de dimineaţă. De obicei, mesenii se spală pe mâini după kiduş, înainte de a rosti binecuvântarea asupra pâinii.

KIDUŞ HA-ŞEM ŞI HILUL HA-ŞEM

"Sfinţirea Numelui [divin] şi profanarea Numelui [divin]"

Concepţie antitetică care defineşte actele care, direct sau indirect, pot fi o sursă de onoare sau de oprobriu pentru poporul evreu şi — prin intermediul lui — pentru Dumnezeu. Aceste noţiuni au fost formulate de către rabini pe baza poruncii biblice: "Să nu profanaţi Numele Meu cel sfânt şi să fiu sfinţit în mijlocul fiilor lui Israel" (Lev. 22, 32). În Biblie se pot discerne două poziţii faţă de sfinţirea şi de profanarea Numelui. Una consideră că, Dumnezeu având rolul principal, israeliţii nu pot fi decât pasivi; cealaltă stabileşte că israeliţii joacă un rol determinant în îndeplinirea acestor noţiuni. Prima atitudine poate fi constatată în Ezechiel (cap. 20; 36; 39), care consideră că sfinţirea este un act pe

care Domnul îl impune Israelului, în faţa neamurilor lumii. Sfinţirea apare atunci când Israel este salvat în mod miraculos şi neamurile sunt obligate să constate acest lucru şi să respecte făgăduiala divină. Invers, când Israel este exilat şi în suferinţă, neamurile ajung să pună la îndoială puterea şi dreptatea lui Dumnezeu, Numele său fiind astfel profanat. Această interpretare predomină în Pentateuh.

A doua noţiune implică răspunderea omenească în glorificarea divină. Este motivul pentru care Moise şi Aaron au fost pedepsiţi să nu intre în ţara făgăduită: "Pentru că n-aţi crezut în Mine ca să Mă sfinţiţi înaintea ochilor fiilor lui Israel" (Num. 20, 12; Deut. 32, 51-52). Aşadar, Domnul trebuie sfinţit ca atare atât în faţa neamurilor, cât şi în faţa lui Israel. Astfel, profeţii Ieremia şi Amos au condamnat ca profanări ale Numelui divin nedreptăţile săvârşite faţă de sclavi şi faţă de săraci, precum şi imoralitatea (Ier. 34, 16; Amos 2, 7).

Tradiţia rabinică pune accentul pe etica individuală. Orice abatere de la aplicarea poruncilor divine este considerată un Hilul ha-Şem, adică o profanare a Numelui divin. Participarea omenească la Kiduş ha-Şem se poate îndeplini prin trei mijloace: martiriul, purtarea exemplară şi rugăciunea.

I Martiriul

Din epoca tanaimilor (vezi Tana), Kiduş ha-Şem este asociat cu faptul de a muri pentru a-L glorifica pe Dumnezeu. Atunci când cineva preferă moartea decât să încalce cele trei porunci inviolabile care interzic idolatria, păcatele sexuale (incestul, adulterul) şi omorul, el împlineşte Kiduş ha-Şem, Dacă, dimpotrivă, încalcă cele trei interdicţii, se face vinovat de Hilul ha-Şem (A. Z. 27b; Sanh, 74a-b). Începând din sec. al II-lea, "a muri pentru sfinţirea Numelui" a devenit expresia consacrată pentru a desemna martiriul, iar cel care murea astfel era numit kadoş ("sfânt"). Copilul crescut în această tradiţie înţelegea această noţiune ca aspiraţia către un ideal, căci se hrănea de mic cu poveşti despre eroi ca Hana şi cei şapte fii ai ei, Rabi Akiva şi cei zece martiri, care erau menţionaţi în liturghia sinagogală, sau despre Hanania, Mişael şi Azaria (Dan. 3), pe care înţelepţii îi prezentau ca modele de purtare (Pes. 53b). Legea martiriului a fost formulată la adunarea rabinică de la Lod (sec. al II-lea), unde s-a stabilit că Kiduş ha-Şem este obligatoriu pentru a evita încălcarea celor trei interdicţii mai sus amintite. În rest, omul poate, în principiu, să încalce toate celelalte porunci divine ca să-şi salveze viaţa. Dacă i se cere unui evreu să încalce o poruncă divină (alta decât cele trei), anume ca să-şi dovedească lepădarea de Lege, el poate accepta, dar numai dacă nici un alt evreu nu este de faţă. Dacă însă sunt de faţă zece evrei, cel în cauză trebuie să prefere moartea, împlinind Kiduş ha-Şem be-rabim ("sfinţirea publică"). În perioadele de prigoană religioasă, trebuie preferată moartea chiar dacă nu este de faţă nici un alt evreu. (Maimonide, M.T. Iesode ha-Tora 5, 3). Maimonide consideră însă că este un păcat să mori Kiduş ha-Şem în situaţii în care Halaha nu pretinde acest lucru (ibid. 5, 1); dimpotrivă, alţi învăţaţi socotesc că o astfel de moarte este întotdeauna vrednică de laudă (tosafot la A. Z. 27b).

Pentru autorităţile halahice moderne o problemă controversată este aceea a sacrificiului individual, cu scopul de a salva o comunitate. Abraham I. Kook consideră că jertfa de sine este obligatorie în situaţii de urgenţă (Mişpat cohen nr. 143). Alţii o consideră o faptă meritorie, dar nu obligatorie. Această problemă s-a pus în mod stringent în timpul celui de-al doilea război mondial. În general, rabinii au arătat că a se jertfi pentru comunitate nu era obligatoriu, dar era un act de evlavie.

II Purtarea exemplară

Sfinţirea Numelui divin printr-o conduită etică desăvârşită a fost intens recomandată de rabini şi poate fi ilustrată printr-o parabolă: Odată, Şimon ben Şetah cumpărase un măgar de la un arab. Când a ajuns acasă, slujnicele lui au descoperit un giuvaer la gâtul animalului. Înţeleptul l-a trimis înapoi proprietarului care a exclamat: "Binecuvântat fie Dumnezeul evreilor care-i face să fie atât de cinstiţi" (T.I. B.M. 2, 5, 8c). Talmudul discută conceptul de sfinţire şi profanare în cazul furtului de la un neevreu (B.K. 113a-b). După R. Akiva, legea interzice orice atingere adusă proprietăţii altuia, indiferent dacă acesta este evreu sau nu. Dimpotrivă, R. Ismael susţine că legea biblică nu se aplică, stricto sensu, decât în relaţiile între evrei. A extinde această purtare faţă de neevrei implică o sfinţire a Numelui. Talmudiştii medievali, deşi adepţi ai atitudinii lui Akiva, au stabilit că a fura de la un neevreu este o crimă chiar mai mare decât dacă păgubaşul este evreu, căci înseamnă o profanare a Numelui. Obligaţia de kiduş ha-Şem impune înţeleptului o purtare deosebită: el trebuie, de exemplu, să-şi achite datoriile cu cel mai mare zel, să nu pună pe nimeni într-o situaţie penibilă, să nu se lase prea mult în voia plăcerilor etc. (Ioma 86a; A.Z.28a; M.T. Iesode ha-Tora 5, 11).

III Rugăciunea

Kiduş ha-Şem se exprimă şi prin rugăciune şi anume în două feluri. Întâi, prin declaraţia liturgică în sine, prin care omul se declară gata să accepte martiriul în caz de nevoie (Ps. 44, 23). Recitând zilnic Şema, individul trebuie să fie pregătit din punct de vedere spiritual pentru Kiduş ha-Şem (Zohar despre Num., 195b). Cea de-a doua modalitate constă în recitarea rugăciunilor, căci rugăciunea în sine este un act de sfinţire a lui Dumnezeu. Două forme liturgice sunt importante în această privinţă: Keduşa şi Kadişul.

KIDUŞIN

"Sfinţire"

Al şaptelea şi ultimul tratat al ordinului Naşim al Mişnei, al Toseftei şi al celor două Talmuduri. În cele patru capitole care îl compun sunt discutate, în special, chestiuni matrimoniale. Termenul kiduşin se înrudeşte cu noţiunea de logodnă (erusin), în sensul că marchează etapa oficială, preliminară căsătoriei (nisuin), dar reprezintă mai mult decât un simplu angajament, căci nu poate fi încălcat fără a se face vinovat de adulter şi nu poate fi dizolvat decât prin divorţ.

Tratatul examinează diferitele proceduri prin care omul îşi poate lua legal o nevastă şi anume: cumpărând-o cu bani (kinian), prin contract scris sau prin relaţii sexuale. Acest tratat se ocupă şi de căsătoria prin procură, ca şi de cazurile în care binecuvântarea nupţială este refuzată; el se ocupă, de asemeni, de interdicţia pentru anumite grupuri familiale, să se căsătorească între ele. Este luată în consideraţie şi problema nelegitimităţii. Sunt menţionate şi principii morale de ordin general, referitoare la raporturile dintre sexe.

În mod surprinzător, tratatul cuprinde şi o prezentare a diferitelor neamuri. Roma este caracterizată ca echilibrată, Persia este socotită vitează, Babilonia — săracă şi ignorantă, Arabia — imorală, Elamul — ipocrit şi arogant (49b). Din punct de vedere istoric, prezintă interes relatarea conflictului dintre Alexandru Ianai şi farisei (66a).

KILAIM

"Amestec de specii"

Al patrulea tratat al ordinului Zeraim al Mişnei. Este alcătuit din nouă capitole de legi cu privire la principalele trei categorii de amestecuri interzise: 1. amestecul de cereale (kilai zeraim): este interzis să semeni împreună două feluri de seminţe (de exemplu, grâu şi orz) pe acelaşi ogor ori în aceeaşi vie (Lev. 19, 19; Deut. 22, 9-11; vezi Agricultură, Legile -ii); 2. amestecul de specii animale (kilai behema): este interzis să înjugi laolaltă două animale de specii diferite (un bou şi un măgar, de exemplu) sau să le încrucişezi unul cu altul; 3. amestecul de fibre (kilai begadim): este interzis să porţi haine ţesute la un loc din in şi lână (amestec denumit şaatnez), Aceste teme sunt tratate pe larg în Talmudul din Ierusalim şi în Tosefta.

KI LO NAE, vezi ADIR BI-MELUHA.

KIMHI

Familie de exegeţi biblici şi de gramaticieni ebraizanţi de origine spaniolă, care a trăit în Provenţa în secolul al XII-lea.

Iosif Kimhi (1105-1170), cunoscut sub numele de Rikam, acronim de la Rabi Iosif Kimhi. Născut în sudul Spaniei, s-a instalat, pentru a scăpa de persecuţii, la Narbonne, unde a si murit. A fost contemporanul lui Abraham ibn Ezra, care îl citează în comentariile sale. Amândoi s-au ostenit să pună lucrările evreieşti de limbă arabă la îndemâna evreilor europeni, traducându-le în ebraică. Printre traducerile lui Kimhi figurează lucrarea etică a lui Bahia ibn Pakuda, Hovot ha-levavot (“Datoriile inimii”). Kimhi a adus şi o contribuţie majoră la gramatica ebraică. Polemist la nevoie, el este autorul unuia dintre primele tratate anticreştine ale evreilor europeni, Sefer ha-brit (“Cartea legământului”), în care respinge mai multe interpretări creştine ale Scrierilor Sfinte, privitoare la păcatul originar, la moralitatea respectivă a evreilor şi a creştinilor, precum şi la atitudinea faţă de camătă. Acest tratat este scris sub forma unei dezbateri între un credincios (maamin) şi un apostat sau eretic (min), Pentru comentariile sale Iosif Kimhi preferă un stil sobru, exprimând peşat, adică sensul literal, şi evitând abordarea hagadică (omiletică), foarte răspândită în şcolile din Provenţa. El este şi autorul unui comentariu asupra Pentateuhului, intitulat Sefer ha-Tora (“Cartea Torei”).

Moise Kimhi (mort pe la 1190), cunoscut sub numele de Remak, acronim de la Rabi Moise Kimhi; fiul mai mare şi discipolul lui Iosif. La fel ca tatăl său, a adoptat un stil sobru pentru redactarea comentariilor sale asupra cărţilor Proverbe, Ezra, Neemia şi Iov. Opera lui majoră a fost una dintre primele gramatici ebraice, Mahalah şvile ha-daat (“Cărările cunoaşterii”), în care propune un tablou novator al sistemului verbal, aflat şi astăzi în vigoare. Tradus în latină, tratatul lui a fost larg utilizat de creştinii ebraizanţi din sec. al XVI-lea.

David Kimhi (1160-cca. l215), cunoscut sub numele de Radak, acronim de la Rabi David Kimhi. Născut la Toulouse, a fost cel mai mic din familie, dar şi cel mai vestit. Comentariile sale figurează în majoritatea ediţiilor rabinice ale Bibliei. Au fost traduse în latină şi studierea lor era foarte răspândită la creştinii ebraizanţi ai Renaşterii, în pofida unor pasaje polemice, mai ales în comentariul la Psalmi. Aceste pasaje, cenzurate o bucată de vreme, au fost în cele din urmă publicate separat sub titlul Teşuvot la-noţerim (“Răspunsuri creştinilor”). Operele sale conţin şi aluzii la unele evenimente contemporane. De pildă, în comentariul la versetul “Rugaţi-vă pentru pacea Ierusalimului” (Ps. 122,6), Kimhi face aluzie la cruciade: “Căci până-n ziua de azi, Ierusalimul n-a avut parte de pace, căci necircumcişii [creştinii] şi ismaeliţii se bat pentru stăpânirea sa.” El citează abundent din predecesorii săi şi recurge frecvent la literatura talmudică şi omiletică, precum şi la autorităţi ca Saadia Gaon,

Samuel ha Naghid şi Ibn Gabirol, a cărui operă literară îi era cunoscută în versiune arabă. Kimhi l-a apărat pe Maimonide contra rabinilor din nordul Franţei care excomunicaseră Călăuza rătăciţilor şi unele pasaje filozofice din Mişne Tora, şi a călătorit în Spania pentru a-i convinge pe erudiţii locali să se ralieze vederilor mai tolerante ale provensalilor.

În domeniul gramaticii ebraice, tratatul lui Kimhi, Mihlol (gramatica completă), care se dorea o prezentare metodică a operelor anterioare, constituie o lucrare importantă în sine prin claritatea exprimării şi cunoştinţele bogate ale autorului. Kimhi se bucura de o mare apreciere ca predicator şi pedagog, deşi uşor prolix şi înclinat să se repete. S-a spus despre el, cu un joc de cuvinte asupra unei celebre maxime din Avot (3, 17): "Fără kemah (lit.: "făină", în sens de pâine; aici, aluzie la Kimhi) nu există Tora", adică Legea nu poate fi pricepută fără comentariul lui Kimhi.

KINIM

"Cuiburi de păsări"

Al unsprezecelea şi ultimul tratat al ordinului Kodaşim din Mişna. Cele trei capitole care îl alcătuiesc tratează despre legile care se referă la jertfele de păsări, voluntare sau obligatorii (vezi Lev. 1, 14-17; 15, 13-15). Jertfele constau din doi porumbei sau două turturele. Mişna tratează despre libaţia din sângele păsărilor tăiate, despre confuzia dintre două categorii de jertfe (jertfe voluntare, jertfe de ispăşire etc.) şi despre cazul când una dintre păsări sau chiar amândouă s-ar întâmpla să zboare. Acest tratat nu este comentat nici în Talmud, nici în Tosefta.

KINOT

Sing. kina

Poeme alegorice care exprimă doliul, durerea şi suferinţa — una dintre cele mai vechi forme de poezie liturgică (piyut).

Biblia menţionează mai multe exemple de lamentaţii: cea a lui Abraham pentru Sara (Gen. 23, 2), cea a fiilor lui Iacob pentru tatăl lor (Gen. 50, 10), cea a israeliţilor pentru profetul Samuel (Sam. 25, 1), în sfârşit, celebra jeluire a lui David pentru Saul şi Ionatan: "Frumuseţea ta, Israele, zace ucisă pe înălţimile tale! Cum au căzut vitejii!" (2 Sam. 1, 19).

S-ar părea că o serie de kinot de diferite origini au fost adunate într-o carte aparte: "Ele sunt scrise printre «Plângeri»" (2 Cron. 35, 25). Cartea Plângerilor este ea însăşi o kina, iar înţelepţii o numeau Kinot (T.I. Şab , 15; Lev. R. 15, 4).

Existau bocitoare pricepute în a recita kinot: "Căutaţi şi chemaţi plângătoarele să vină! Trimiteţi la femeile pricepute, ca să vină! [...] Învăţaţi pe fiicele voastre cântece de jale, învăţaţi-vă bocete unele pe altele" (Ier. 9, 17.20).

Cartea Plângerilor este citită în noaptea de 8 spre 9 Av (Tişa be-Av) sau, după alte obiceiuri, în dimineaţa de 9 Av. În versiunea Septuagintei, Plângerile debutează astfel: "S-a întâmplat ca, după exilul lui Iuda şi distrugerea Ierusalimului, Ieremia a şezut şi, plângând şi văietându-se, a compus această kina pentru Ierusalim." În decursul veacurilor, s-au compus multe alte kinot spre a fi citite de 9 Av.

Kinot reprezintă un gen literar specific Palestinei. Elegiile lui Eleazar Kalir ocupă un loc de seamă în culegerile de plângeri răspândite printre evreii aşchenazi. Acestor culegeri de bază li s-au adăugat în Evul Mediu alte kinot, compuse în Europa şi în ţările orientale cu prilejul cruciadelor şi altor persecuţii.

Multe kinot sunt cunoscute sub numele de "Sion", cuvântul cu care încep. Toate au ca temă doliul şi distrugerea Ierusalimului şi dorinţa de a-l vedea renăscut, şi au ca sursă comună de inspiraţie poemele lui Iuda Halevi. Rabi Meir din Rothenburg este autorul celebrei kina: Şaali serufa ("Întreabă, tu, cea arsă"), care evocă autodafeul Talmudului de la Paris (1242), la care autorul a fost martor.

Prima culegere de kinot aşchenaze a fost tipărită la Cracovia, Polonia, în 1585. Pentru comunităţile orientale, au apărut kinot în volumul Sefer arba taaniot ("Ordinea celor patru posturi"), tipărit la Veneţia în 1590, ca şi în cartea de rugăciuni a ritului yemenit şi în diverse alte culegeri.

KISLEV

Accad,: kislimu

Luna a noua din calendarul israelit şi a treia din anul civil evreiesc care începe cu Tişri. Aflată sub semnul Săgetătorului, poate avea 29 sau 30 de zile şi coincide în general cu noiembrie-decembrie. Este menţionată ca atare în Biblie (Zah. 7, 1; Neem. 1, l), în cărţile apocrife şi în textele rabinice. După unele surse, 15 Kislev marca începutul iernii (B.M. 106b), iar Biblia spune că ploua răzbit în timpul unei adunări desfăşurate la Ierusalim pe 20 Kislev (Ezra 10, 9-13). Dacă era secetă în Iudeea şi ploile nu începeau până la 1 Kislev, se decretau zile de post şi rugăciuni speciale (Taan, 1, 5). În Kislev, se celebrează Hanuca, sărbătoare care durează opt zile, comemorând victoria Macabeilor împotriva forţelor de ocupaţie siriene şi resfinţirea Templului. Sărbătoarea începe în seara de 24 Kislev, când se aprinde prima lumânare, şi se încheie pe 2 sau 3 Tevet, în funcţie de numărul de zile al lui Kislev. În antichitate, Sanhedrinul trimitea dinainte soli de la Ierusalim pentru a vesti data exactă a sărbătorii.

KITEL

Termen idiş, derivat din germanul Kittel ("bluză"), care desemna veşmântul sacerdotal, alb şi amplu, purtat de către aşchenazi în momentele solemne ale calendarului evreiesc. La început, el era purtat în toate Şabaturile, dar actualmente, nu-l mai poartă decât oficianţii şi credincioşii foarte evlavioşi şi numai în timpul marilor sărbători. De asemenea, el este purtat de către cantor în timpul slujbei suplimentare, când se recită rugăciunile pentru ploaie la Şmini Aţeret şi rugăciunile pentru rouă în prima zi de Pesah, precum şi la Hoşana Raba.

La unii evrei aşchenazi, kitelul este purtat şi de persoana care prezidează sederul de Pesah şi de mire, sub baldachinul nupţial. În tradiţia evreiască, albul este strâns asociat cu ideea de ispăşire, de puritate, dar simbolizează şi caracterul efemer al existenţei, ceea ce explică faptul că unii evrei sunt înmormântaţi îmbrăcaţi cu kitelul lor.

KLAL ISRAEL

Lit. "(toată) comunitatea lui Israel"

Termen care desemnează poporul evreu ca o unitate indivizibilă, împărtăşind aceeaşi soartă şi legat printr-o răspundere colectivă. Conform credinţei iudaice, toţi evreii sunt răspunzători unul pentru

altul în plan spiritual, iar păcatul unuia este socotit ca al tuturor, de aceea şi spovedania de Iom Kipur se spune la persoana întâi plural. Principiul răspunderii colective are implicaţii la nivel halahic: un evreu nu are dreptul să făptuiască nimic care l-ar putea împinge pe un alt evreu să încalce legea. De exemplu, spune Talmudul, este interzis să-i oferi vin unui nazireu care, potrivit legământului său, nu are voie să consume nici un produs obţinut din struguri. Totodată, legea biblică porunceşte ca orice evreu, văzându-l pe un alt evreu că încalcă legea, să-l mustre pe acela şi să încerce să-l convingă să renunţe la acţiunea interzisă. Klal Israel este o noţiune care-i cuprinde pe toţi evreii, drepţi şi păcătoşi deopotrivă. De altfel, mai multe pasaje din Hagada arată că aceştia din urmă sunt la fel de necesari poporului evreu ca şi drepţii.

KNESSET HA-GHEDOLA, vezi MAREA ADUNARE.

KNESSET ISRAEL

Lit.: "adunarea (sau comunitatea) lui Israel"

Expresie utilizată uneori în Midraş ca sinonim pentru "poporul evreu", în special în contextul dialogurilor dintre Dumnezeu şi popor. Sensul curent al expresiei, care apare şi în literatura cabalistică, este cel de unitate nu atât fizică cât spirituală. Astfel s-a autointitulat şi comunitatea evreiască din Ereţ Israel, constituită în 1927. Solomon Schechter a folosit conceptul, tradus în engleză prin Catholic Israel (în sensul etimologic al cuvântului "catolic"), în legătură cu adoptarea unor anumite practici ca urmare a unei decizii consensuale a poporului evreu.

KODAŞIM

"Lucruri sfinte"

Al cincilea din cele şase ordine ale Mişnei. Cele 11 tratate care îl compun (Zevahim, Menahot, Hulin, Behorot, Arahin, Temura, Keritot, Meila, Tamid, Midot şi Kinim) sunt aproape exclusiv consacrate jertfelor şi darurilor. Tratatul Keritot se referă la păcatele sancţionabile prin "tăierea" (karet) din colectivitate, iar tratatul Midot enumera dimensiunile Templului. Tratatul Hulin care se ocupă de metodele de tăiere rituală (şehita) este de o importanţă practică deosebită. De la distrugerea celui de-al Doilea Templu, celelalte tratate nu mai prezintă decât un interes didactic, fiind lipsite de aplicare concretă în viaţă. Toate tratatele, exceptând Midot şi Kinim, sunt dezvoltate în Talmudul din Babilon.

KOHELET, vezi ECLESIAST.

KOHLER, KAUFMANN

(1843-1926)

Rabin şi teolog reformat, unul din artizanii iudaismului reformat din Statele Unite. Născut la Furth, în Bavaria, primeşte o educaţie rabinică clasică, avându-l ca profesor, printre alţii, pe Samson Raphael Hirsch, părintele neo-ortodoxiei. Datorită tendinţelor radicale, dezvăluite în teza lui de doctorat (1867), îi este imposibil să obţină un post de rabin în Germania. Emigrează aşadar în Statele Unite unde, în 1869, devine rabinul Sinagogii Beth-El din Detroit. Doi ani mai târziu, se mută la Chicago, apoi se căsătoreşte cu fiica lui David Einhorn, preluând la moartea acestuia postul de rabin la Templul Beth-El din New York (1879).

Promovând acelaşi gen de reforme radicale pe care socrul lui le încurajase în Germania, Kohler mută slujbele de Şabat duminica şi pune “legea morală nescrisă” mai presus de Tora şi Halaha. Combate totodată eforturile lui Isaac Mayer Wise de a crea un front comun unificat, un Minhag America (“obicei american”), ca mijloc de apărare împotriva ideologiei reformiste. În 1895, se afirmă ca lider al reformaţilor, în urma campaniei energice pe care Alexander Kohut o lansează împotriva lor din Sinagoga Ahabad Hesed din New York. Săptămână de săptămână, Kohler îi răspunde lui Kohut în predicile lui, pentru ca, în final, să convoace o conferinţă a rabinilor reformaţi la Pittsburgh (16-18 noiembrie 1885), unde declaraţia lui de principii va fi adoptată aproape ad litteram, Cunoscută sub numele de “platforma de la Pittsburgh”, ea va exercita timp de o jumătate de secol o influenţă decisivă asupra iudaismului reformat american. Influenţa lui Kohler se face simţită şi la Hebrew Union College, unde preia funcţia de preşedinte după Wise, imprimând o direcţie mult mai categoric reformată instituţiei şi intrând în conflict cu o parte a corpului profesoral din cauza anti-sionismului lui virulent.

În paralel cu funcţia lui rabinică, Kohler s-a consacrat şi cercetării. Opera lui de căpetenie, apărută în 1918, a fost Jewish Theology (“Teologia evreiască”). S-a numărat de asemenea printre redactorii “Enciclopediei Evreieşti” (Jewish Encyclopaedia, 1901-1906) şi a făcut parte din comitetul de redacţie pentru o nouă versiune a Bibliei în engleză, publicată de Jewish Publication Society of America în 1917. Îmbinând sinceritatea convingerilor religioase cu rigoarea ştiinţifică, Kohler a fost principalul exponent al mişcării reformate clasice, care avea să-şi menţină supremaţia asupra iudaismului reformat american până către sfârşitul anilor '30.

KOLEL

Lit.: “global”

Termenul denumeşte, în prezent, academiile talmudice (ieşivot) destinate studenţilor căsătoriţi care beneficiază de burse pentru a-şi putea întreţine familiile şi a se dedica în acelaşi timp studiului Torei. Dezvoltarea acestei instituţii este una din cele mai interesante evoluţii care au marcat universul studiilor religioase din Israel din ultimele trei-patru decenii.

Cuvântul kolel a fost introdus de Rabi Israel Salanter. În 1878, rabinul a făcut cunoştinţă cu un berlinez bogat care a donat o sumă importantă de bani pentru înfiinţarea unei mari ieşive la Kovno unde tinerii căsătoriţi, părăsindu-şi căminul şi familia, puteau veni ca să studieze Tora.

În Ereţ Israel, înainte de crearea statului, termenul desemna comunităţile aşchenaze ai căror membri proveneau din aceeaşi regiune şi trăiau din donaţiile adunate pentru ei de către compatrioţii lor din diaspora.

KOL NIDRE

“Toate jurămintele”

Titlul şi, totodată, primele cuvinte dintr-o declaraţie care prefaţează slujba din seara de Iom Kipur şi prin care credincioşii se dezleagă de “toate jurămintele, obligaţiile, legămintele, făgăduielile şi angajamentele” religioase, contractate în cursul anului precedent, în măsura în care şi le-au asumat involuntar, sub impulsul momentului sau sub constrângere. Deşi nu este o rugăciune, această simplă formulă juridică este înconjurată de o atmosferă atât de gravă şi prezintă o încărcătură emoţională

atât de puternică, încât “noaptea de Kol Nidre” constituie nu numai cea mai potrivită introducere la Ziua Ispăşirii, ci şi un moment deosebit de important în sine. Iudaismul, care nu vede cu ochi buni jurămintele, nu a prevăzut nici un mijloc de anulare publică sau colectivă a angajamentelor contractate între persoane. Iată de ce Kol Nidre poate fi considerată o variantă a ceremoniei pe care comunităţile ortodoxe o organizează în ajun de Roş Haşana (Anul Nou). În cursul acestei ceremonii, un tribunal compus din trei bărbaţi declară nule angajamentele religioase care nu au putut fi onorate. Cu mai bine de un mileniu în urmă, o serie de personalităţi eminente dezaprobau complet Kol Nidre, iar Amram Gaon (sec. al IX-lea) cerea să se renunţe la acest “obicei stupid”. Drept urmare, formula nu a fost iniţial preluată de toate comunităţile, cu timpul însă toate au sfârşit prin a o introduce în ritualul lor de Iom Kipur. Versiunea cea mai veche, adoptată de comunităţile sefarde şi orientale, anulează retroactiv jurămintele pronunţate de la ultimul Iom Kipur la cel prezent, care nu au putut fi respectate din motive independente de voinţa celui în cauză. O formulă introdusă de Rabenu Tam în Franţa în sec. al XII-lea include şi legămintele care ar urma să fie onorate în anul următor şi care s-ar putea dovedi imposibil de îndeplinit. Cu excepţia acestei ultime fraze care este în ebraică, aşchenazii recită tot textul în aramaică, în timp ce sefarzii îl spun în întregime în ebraică. Unele comunităţi orientale au adoptat ambele versiuni ale textului între care există câteva mici deosebiri.

Legea iudaică interzice convocarea unui tribunal rabinic (bet din) de Şabat sau de sărbători, de aceea Kol Nidre se spune înainte de asfinţit. În consecinţă, credincioşii îşi pun şalul de rugăciune (talit) de cum intră în sinagogă şi îl păstrează până la sfârşitul slujbei de seară. Acest fapt cu totul ieşit din comun sporeşte şi mai mult solemnitatea “nopţii de Kol Nidre”, Doi oficianţi sau doi paznici ai sinagogii, cu sulurile Legii în braţe, se aşează de-o parte şi de alta a cantorului, formând un tribunal din trei persoane. Apoi, credincioşii ascultă în picioare pe când cantorul intonează Bi-ieşiva şel maala: “Prin puterea tribunalului ceresc şi a acestui tribunal aici de faţă [...], declarăm că este îngăduit să se rostească rugăciunile în prezenţa păcătoşilor.” Prin acest scurt pasaj, atribuit lui R. Meir din Rothenburg (sec. al XIII-lea), păcătoşii excomunicaţi anterior erau autorizaţi să-şi mărturisească păcatele de Iom Kipur şi să-şi recapete astfel locul în sânul comunităţii. După unele interpretări, respinse însă de majoritatea specialiştilor, păcătoşii în cauză ar fi fost apostaţi pocăiţi sau evrei convertiţi cu forţa din diferite zone ale lumii medievale care s-ar fi alăturat în taină fraţilor lor la slujbele de Iom Kipur. Oficiantul rosteşte apoi Kol Nidre de trei ori, conform tradiţiei juridice evreieşti, sporind la fiecare reluare solemnitatea şi dramatismul declaraţiei. Rostul repetării este de a da posibilitatea întârziaţilor să asculte măcar o parte din Kol Nidre şi, totodată, de a prelungi această rugăciune preliminară până după asfinţit, oră la care slujba de seară poate să înceapă.

Din Evul Mediu până la sfârşitul sec. al XIX-lea, creştinii antisemiţi au bătut monedă pe această declaraţie, răstălmăcind-o intenţionat pentru a “demonstra” că nu se poate pune bază pe cuvântul unui evreu. Din 1884 până în 1961, iudaismul reformat a epurat Kol Nidre din cartea sa de rugăciuni, înlocuind-o cu Ps. 103 sau Ps. 130 sau cu cântecul Tag des Herrn (“O, zi a Domnului”), o compoziţie a rabinului german Leopold Stein. Alţi rabini reformaţi au compus, la rândul lor, diverse rugăciuni ebraice pe melodia de la Kol Nidre, Toate acestea nu au diminuat cu nimic impactul textului original. Efectul psihologic asupra credincioşilor se datorează în bună măsură melodiei emoţionante care datează din sec. al XVI-lea. Cel mai cunoscut aranjament muzical al piesei este opera compozitorului neevreu Max Bruch (1880).

Punând accentul pe solidaritatea evreiască şi pe slăbiciunile firii omeneşti, ceremonia de Kol Nidre este o bună pregătire psihologică pentru ziua purificatoare de Kipur în care evreii îşi recunosc

greşelile şi se angajează să devină mai buni spre a-şi reînnoi vitalitatea spirituală în anul proaspăt început.

KOOK, ABRAHAM ISAAC

(1865-1935)

Talmudist şi filozof; primul şef-rabin aşchenaz al Palestinei moderne. Născut la Greiva, un târguşor leton, şi-a făcut primele studii pe lângă tatăl său. La 16 ani, se înscrie la ieşiva din Volojin, al cărei director, Rabi Naftali Ţvi Iehuda Berlin, avea să exercite o mare influenţă asupra lui. În 1885, este numit rabin la Zaumel, iar în 1895, la Bausk.

În 1904, emigrează în Palestina, unde devine mare rabin de Iafa şi se integrează foarte rapid în viaţa comunitară evreiască, aflată pe atunci în plină expansiune. Aici, merge frecvent în noile colonii agricole spre a încuraja şi a lăuda strădaniile pionierilor şi, totodată pentru a încerca să-i readucă la o viaţă religioasă. Convingerile lui sioniste îi creează greutăţi cu o parte din rabinii locali de şcoală veche. În preajma anului şabatic 5670 (1909-1910), a cărui respectare punea probleme locuitorilor din kibuţuri şi din moşavimuri, Kook dă o lege îngăduitoare, autorizându-i să-şi vândă musulmanilor pământul în mod simbolic. Reglementarea, atacată la vremea respectivă de Rabi Iacob David Willowsky din Safed, a fost adoptată de marele rabinat al Israelului care o aplică şi în zilele noastre. În 1914, se deplasează în Europa pentru a participa la conferinţa mişcării ultraortodoxe Agudat Israel, proaspăt întemeiată, pe care nădăjduia s-o atragă de partea sionismului. Blocat în Europa de izbucnirea primului război mondial, se stabileşte iniţial în Elveţia, la Saint-Gallen, apoi preia postul de rabin al Sinagogii Mahzikei ha-dat din Londra în 1916.

Întors în Palestina în 1919, primeşte postul de mare rabin aşchenaz al Ierusalimului. O dată cu înfiinţarea marelui rabinat în 1921, este ales şef-rabin al Palestinei. Devine sufletul acestei instituţii pe care o consideră o etapă decisivă în direcţia obţinerii autonomiei evreieşti şi a reinstaurării Sanhedrinului. Inovaţiile îi atrag ostilitatea vechilor lideri religioşi care îşi intensifică eforturile de a menţine cadrul tradiţional al autorităţii rabinice. Tot în 1921, Kook înfiinţează la Ierusalim o ieşiva (şcoală talmudică) care se dorea favorabilă sionismului şi universală ca programă de studiu, precum şi ca viziune asupra lumii. În onoarea lui, aşezământul capătă denumirea populară de Merkaz ha-rav (“Centrul rabinului”).

Trăsătura cea mai deosebită, unică, a personalităţii lui Rav Kook era capacitatea lui de a integra puncte de vedere diferite în sânul propriei filozofii. Era un talmudist crescut la şcoala tradiţională a Lituaniei, un mistic cu adâncă evlavie, dar si preocupat de treburile lumii, un apărător al studiilor laice ca o completare a studiului Torei, în fine, un sionist militant care a reuşit să realizeze o apropiere între cele două sfere ale sionismului, cea religioasă şi cea laică. A fost de asemenea un autor prolific. Deşi nu a elaborat un sistem filozofic propriu-zis, opera lui reflectă o viziune personală asupra lumii, dând glas meditaţiilor lui mistice şi preocupărilor lui variate. Printre lucrările lui cele mai importante figurează cărţi ca Orot; Orot ha-kodeş şi Orot ha-teşuva, Corespondenţa lui a apărut în volum sub titlul Igheret ha-reaia, iar scrierile lui scurte, împreună cu o culegere de responsa, au apărut într-o lucrare structurată după modelul celor patru secţiuni din Şulhan aruh. În Halaha berura, un comentariu asupra Talmudului, Rav Kook pune accentul pe interacţiunea acestuia cu legea evreiască şi încearcă să opereze o apropiere între teoria talmudică şi practica halahică.

KOOK, ŢVI IEHUDA

(1891-1982)

Director de ieşiva şi părinte spiritual al mişcării naţionaliste religioase Guş Emunim ("Blocul Credinţei"), vârful de lance al colonizării evreieşti din teritoriile ocupate în urma războiului de Şase Zile (1967). Unicul fiu al lui Abraham Kook, a emigrat în Ereţ Israel o dată cu părinţii în 1904. L-a asistat pe tatăl lui la conducerea ieşivei Merkaz ha-rav şi, după moartea acestuia, i-a urmat în funcţia de codirector al şcolii. Considerat moştenitorul filozofiei şi metodelor pedagogice ale lui Abraham Kook, a influenţat sute de studenţi, proveniţi din toate păturile populaţiei israeliene. Devotamentul lui faţă de sionism şi accentul pe care-l punea asupra dimensiunii spirituale a Statului Israel au făcut din ieşiva lui o instituţie unică în felul ei.

A publicat numeroase articole cu privire la atitudinea halahică şi filozofică pe care omul era chemat s-o adopte faţă de anumite evenimente contemporane. S-a dedicat de asemenea redactării şi publicării mai multor manuscrise ale părintelui său.

KORBANOT, vezi JERTFE ŞI DARURI.

KRANZ, IACOB BEN ZEEW WOLF

(1741-1804)

Predicator (maghid) şi talmudist, cunoscut şi sub numele de "maghidul din Dubno". S-a născut în Lituania, la Jetel (Dyatlova) unde, la numai douăzeci de ani, devine predicatorul comunităţii. Faima lui se răspândeşte repede: curând, îl întâlnim bătând drumurile Europei răsăritene, uimind cu predicile lui mulţimi imense. În 1768, se stabileşte la Dubno unde rămâne până în 1786, apoi devine predicator la Zamosc unde va locui din 1789 până la sfârşitul vieţii. Era un bun observator şi un povestitor iscusit. În călătoriile lui adună sute de parabole şi anecdote de care se slujeşte spre a-şi ilustra învăţătura. Întrebat fiind cum de găsea mereu parabola potrivită într-o situaţie sau alta, maghidul a răspuns, cum era şi de aşteptat, printr-o altă parabolă: Cică într-o zi, un elev ofiţer rămase uimit văzând pe un zid o mulţime de ţinte, toate împuşcate drept în centru. Dibaciul trăgător fiind de faţă, tânărul nu se putu abţine să-l întrebe despre secretul artei lui. "Trag mai întâi în zid, răspunse acela. Apoi mă duc şi desenez un cerc în jurul glonţului." La fel, Iacob din Dubno păstra în memorie tot felul de poveşti, ştiind că, mai curând sau mai târziu, le va găsi o întrebuinţare. După ce l-a ascultat predicând la Berlin, Moise Mendelssohn l-a poreclit "Esopul evreu". Rabi Elia ben Solomon Zalman, gaonul din Vilnius, se număra printre admiratorii lui. Pe la 1790, gaonul fiind bolnav, l-a invitat la Vilnius, "ca să-i ţină de urât şi să-l mai înviореze".

Din însemnări şi din amintirile lor personale, discipolii lui Kranz au publicat, mult după moartea lui, mai multe volume de opere ale maghidului, în special antologii de parabole în ebraică, dar şi în idiş şi în engleză.

Din povestirile maghidului din Dubno

Evreii din Dubno spun adevărul la piaţă şi mint la sinagogă, în timp ce la Berlin se întâmplă invers. Cum vine asta?! Evreii noştri polonezi, cu credinţă în Lege şi cu frica lui Dumnezeu, nu trece o clipă să nu-şi verifice cântarul. Totuşi, de Iom Kipur, se bat cu pumnul în piept şi strigă: Aşamnu, bagadnu ("Am păcătuit, am fost necredincioşi"). La Berlin, în schimb, evreii vor să se pricopsească repede şi orice pretext e bun ca să-şi justifice înşelăciunile, aşa încât, când strigă Aşamnu la sinagogă, spun adevărul-adevărat.

Odată, la o bar miţva, gaonul din Vilnius băgă de seamă că unii musafiri erau mai atenţi la mâncarea de pe mese decât la tânărul care-şi ţinea prelegerea talmudică. "Domnilor, i-a mustrat gaonul, văd că vă place mai mult Şulhan aruh ("Masa orânduită") decât Ghemara."

KROHMAL, NAHMAN

(1785-1840)

Istoric, filozof, personalitate de frunte a Haskalei (iluminismul evreiesc) precum şi a mişcării Wissenschaft des Judentums ("ştiinţa iudaismului"); cunoscut şi sub acronimul de Ranak. Născut în Galiţia, Rabi Nahman Krohmal a instituit o bursă prin care a atras figuri proeminente ale Haskalei la Zolkiew, lângă Lvov, unde şi-a petrecut cea mai mare parte a vieţii.

Disciplinele care-l preocupau cel mai mult erau filozofia şi istoria, însă scopul lui principal era de a explica iudaismul în lumina evoluţiei sale istorice. Greu de urnit la scris, a cedat totuşi la insistenţele prietenilor, punându-şi pe hârtie opera capitală, More nevuhe ha-zeman ("Călăuza rătăciţilor din vremea noastră"), pe care L. Zunz a redactat-o şi a publicat-o după moartea autorului, în 1851.

Gândirea filozofică a lui Krohmal analizează noţiunea de divinitate în raport cu lumea creată. Autorul se apropie în acest domeniu de câteva dintre conceptele majore ale Cabalei. Dumnezeu este Fiinţa absolută, fără de care nimic nu este. Trecerea de la această Fiinţă absolută la lumea creată este văzută ca un proces de retragere divină. Dumnezeu a creat aşadar universul din sine însuşi, crede Krohmal, concepţie pentru care unii critici îl vor acuza de panteism.

În ceea ce priveşte filozofia istoriei, Krohmal discerne trei stadii în istoria oricărei naţiuni: naşterea, apogeul şi declinul. Istoria naţiunilor este influenţată de o mulţime de factori socioculturali care însă pot fi studiaţi şi analizaţi în lumina concepţiei celor trei etape. După Krohmal, istoria evreiască urmează o evoluţie asemănătoare cu a tuturor popoarelor, însă diferă de acestea prin faptul că declinul lui Israel, al treilea stadiu, este mereu urmat de o renaştere prin care ciclul se reia de la început. Renaşterea permanentă a lui Israel se datorează relaţiei privilegiate a evreilor cu Dumnezeu, precum şi vieţii spirituale intense care-i caracterizează. Graţie acestor doi factori din istoria lor, evreii sunt un neam nepieritor.

Krohmal şi-a adus contribuţia deloc neglijabilă şi în domeniul studiului Halahei (legea evreiască), pe care o consideră o unitate organică, născută din legea mozaică şi trecând prin diferite stadii de creştere, care necesită periodic noi interpretări, noi reguli şi restricţii din partea rabinilor. Viziunea lui asupra Halahei ca un sistem evolutiv avea să exercite o influenţă puternică asupra talmudiştilor din generaţiile următoare.

LA ANUL, LA IERUSALIM!, vezi LE-ŞANA

LADINO, vezi IUDEOSPANIOLĂ.

LAG BA-OMER, vezi OMER, LAG-BA.

LAMED-VAV ŢADIKIM

Cei “36 de drepţi”: numărul minim de drepţi din fiecare generaţie. Ei sunt dăruiţi cu Şehina (“prezenţa divină”), spune Talmudul din Babilon, şi lumea întreagă continuă să existe doar datorită meritelor lor (Sanh, 97a-b; Suc, 45b). O legendă mai târzie îi descrie ca pe nişte evrei simpli şi modeşti care-şi câştigă existenţa cu sudoarea frunţii. Cei 36 nu se cunosc între ei, trăiesc în anonimat, refuzând să recunoască natura excepţională cu care sunt înzestraţi, temându-se să nu fie descoperiţi din întâmplare. În vremuri de mare restrişte pentru Israel, în special în perioadele de antisemitism violent, ei intervin pentru a-şi salva fraţii în primejdie. Se întorc apoi la existenţa lor discretă, de regulă într-un loc unde nu-i cunoaşte nimeni.

Dacă numărul 36 are un sens aparte în ghematria (numerologie), alte surse tradiţionale menţionează numere diferite ale acestor drepţi; se spune, de exemplu, că un singur drept este de ajuns pentru salvarea universului (Ioma 38b). Motivul celor 36 de drepţi a dat naştere la multe legende.

În idiş, în loc de lamed-vav ţadikim, se spune lamedvav nikim, Meritele celor 36 ocupă un loc important în tradiţia cabalistică (sec. XVI-XVII) şi în cea hasidică (sec. al XVIII-lea). Potrivit unei legende, Mesia ar urma să fie unul dintre ei. Unii autori, în special Gershom Scholem, marele expert în Cabala, observă că aceste numere mitice, inclusiv 36, se regăsesc şi în izvoarele neevreieşti.

LANDAU, EZECHIEL

(1713-1793)

Talmudist, cunoscut şi sub numele de Noda bi-Iehuda, după titlul culegerii sale de responsa.

A scris şi alte lucrări, printre care şi scurte comentarii la câteva tratate ale Talmudului. Operele lui se studiază curent în şcolile talmudice (ieşivot) şi se reeditează regulat. Deşi originar din Polonia, Landau este cunoscut mai ales ca rabin al Pragăi, unde a funcţionat aproape 40 de ani, din 1755 până la moarte. El a înfiinţat la Praga o ieşiva pe care au frecventat-o sute de studenţi din toate comunităţile evreieşti din regiune, atraşi de ştiinţa lui legendară în domeniul literaturii talmudice, ca şi de inteligenţa lui ascuţită. Contemporan cu Iacob Emden, ale cărui acuzaţii de şabatianism la adresa lui Ionatan Eybeschutz au provocat efervescenţă în lumea evreiască, Landau a încercat să medieze controversa. Fără să fie convins de vinovăţia lui Eybeschutz, el era conştient de consecinţele negative ale conflictului şi de nevoia de a-l aplana cât mai curând. Landau era el însuşi un adversar înverşunat al şabatianismului şi al frankismului, ca şi al mişcării hasidice care începea să înflorească şi care, se temea el, ar fi putut degenera în mesianism. Pe de altă parte, nu se număra nici printre prietenii Haskalei. Autoritatea morală extraordinară de care se bucura, i-a permis să tranşeze cu îngăduinţă unele probleme de drept canonic, autorizând de pildă ca bărbaţii să se bărbierească în zilele intermediare ale sărbătorilor, regulă revocată însă de rabinii generaţiei următoare. Landau este şi

autorul mai multor decrete interne, menite să împiedice afişarea unui lux strident de către membrii comunităţii.

LANDESRABINER, vezi RABI, RABIN.

LAZARE, BERNARD

(1865-1903)

Scriitor francez, originar din Nîmes. Atras de ideile anarhiste şi socialiste, s-a făcut cunoscut prin intervenţii publicistice în special în probleme evreieşti. O parte din articole au fost reluate în cartea Antisemitismul, istoria şi cauzele lui (1894), în care Lazare susţine că antisemitismul poate conduce la socialism. Volumul, care predică ura faţă de anumite forme evreieşti de capitalism şi conţine o serie de atacuri directe împotriva unora dintre membrii comunităţii evreieşti, a fost deseori reluat şi citat de către antisemiţi notorii. Afacerea Dreyfus i-a modificat complet optica asupra chestiunii evreieşti. Devenit unul din cei mai pătimaşi apărători ai căpitanului, Lazare încearcă să dovedească nevinovăţia acestuia în două articole de mare importanţă: O eroare judiciară: Adevărul asupra afacerii Dreyfus (1896) şi Cum se condamnă un inocent (1898). Înţelegând că antisemitismul nu era nicidecum cea mai bună armă împotriva capitalismului şi că asimilarea nu putea să rezolve chestiunea evreiască, după cum nu o rezolvase nici Emanciparea, Lazare se orientează către o rezolvare naţională a problemei. Această evoluţie îl determină să participe la cel de-al doilea congres sionist din 1898. Din cauza caracterului lui intransigent, Lazare intră în conflict cu Theodor Herzl, mai ales, în ceea ce priveşte înfiinţarea unei bănci sioniste — Jewish Colonial Trust — proiect pe care socialistul îl respingea.

Prietenul lui apropiat, Charles Peguy, îl ajută să publice un studiu despre evreii din România în Cahiers de la quinzaine (1902). În 1910, Peguy include un eseu despre Lazare în Tinereţea noastră în care pune în evidenţă rolul lui în afacerea Dreyfus. Deşi la moartea lui era practic uitat, Lazare este simbolul unei anumite tendinţe evreieşti de stânga care a influenţat profund generaţiile franceze următoare. Cercul Bernard Lazare perpetuează nu doar amintirea lui, ci şi o tradiţie intelectuală a evreilor francezi, bazată pe o concepţie laică a identităţii evreieşti şi pe participarea la viaţa politică a cetăţii.

LEA

Fiica cea mare a lui Laban şi nevasta lui Iacob. Semnificaţia numelui este neclară. Prin vicleşug, tatăl ei o dă de nevastă lui Iacob în locul surorii ei Rahela, pe care patriarhul şi-o dorise (Gen. 29, 23-25). Lea îi dăruieşte şase fii, — Ruben, Şimon, Levi, Iuda, Isahar şi Zabulon —, şi o fiică, Dina. Slujnica ei, Zilpa, îi naşte şi ea lui Iacob doi fii: Aşer şi Gad (Gen. 30, 9-13). Biblia spune despre ea că avea “ochii slabi” şi o descrie ca pe o femeie “dispreţuită”, nevoită să cerşească afecţiunea bărbatului: numele pe care le dă copiilor ei reflectă simbolic nefericirea ei. Dumnezeu însuşi se milostiveşte de ea, dăruindu-i fertilitate (29, 31). În conflictul dintre Iacob şi Laban, Lea şi Rahela îşi susţin soţul împotriva propriului lor tată.

Biblia nu relatează moartea Leei, dar precizează că ea a fost înmormântată în grota Macpela (49, 31). Ea şi Rahela sunt matriarhele care “au zidit casa lui Israel” şi amândouă sunt pomenite în binecuvântarea miresei (Rut 4, 11). Fiii Leei au întemeiat şase dintre triburile lui Israel iar doi dintre

ei, Levi şi Iuda, sunt la originea celor două instituţii naţionale ereditare: preoţia şi monarhia. În fine, Lea este a treia dintre matriarhe.

Dacă povestirea biblică scoate în evidenţă frumuseţea Rahelei, Hagada socoteşte că Lea era cel puţin la fel de frumoasă (Tan. B. la Gen. 15, 2) şi-i laudă mărinimia: ştiind că Iacob, prin fiii lui, va fi părintele a 12 triburi, ea însăşi s-ar fi rugat ca ultimul ei prunc, tot un băiat, să fie preschimbat în fată, spre a-i da posibilitate Rahelei să nască un al doilea întemeietor de trib şi să fie măcar pe potriva slujnicelor (Ber. 60a). Pentru generozitatea ei, Lea va primi cea mai însemnată parte a moştenirii, prin urmaşii lui Aaron şi David.

LECAH TOV

"Povaţă bună"

Titlul unui Midraş la Pentateuh şi la cele Cinci suluri, redactat în sec. al XII-lea de Tobit ben Eliezer, evreu dintr-un stat balcanic, probabil Grecia. Titlul provine din versetul biblic aşezat în deschiderea textului (Prov. 4, 2). La fel, prezentarea fiecărei secţiuni săptămânale a Pentateuhului începe cu un verset care conţine cuvântul tov ("bun", "bine"), aluzie la prenumele autorului. Sursele lui de inspiraţie sunt: Talmudul din Ierusalim, Midraşurile halahice, primele midraşuri hagadice (dintre care nu toate ne-au parvenit), precum şi unele scrieri mistice foarte vechi. Autorul citează din aceste surse, traducând în ebraică termenii aramaici sau greceşti acolo unde este necesar. Citatele relativ lungi sunt reproduse într-o formă prescurtată. Lucrarea este clar îndreptată împotriva caraiţilor. Datarea se bazează pe menţionarea în text a primelor cruciade.

LEGĂMÂNT

Ebr.: brit

Contract sau acord între două părţi. Etimologia cuvântului ebraic brit este neclară. Unii au sugerat că termenul ar fi legat de un radical cu sensul de "a tăia". Alţii au propus provenienţa de la un radical care înseamnă "a mânca", pornind de la obiceiul larg răspândit de a întări un legământ printr-o masă solemnă. Opinia dominantă însă îl asociază cu acadianul biritu, "lanţ", care implică o legătură, căci brit este o înţelegere care leagă două părţi.

Biblia menţionează numeroase legăminte. După ce îl vesteşte pe Noe că toate fiinţele vii urmau să piară, Dumnezeu face cu el un legământ (Gen. 6, 18), înştiinţându-l că viaţa lui va fi salvată cu ajutorul arcei pe care o construise. După potop, Dumnezeu menţionează un alt legământ — nu este clar dacă e vorba de acelaşi sau de unul nou — prin care se angajează să nu mai distrugă nici o viaţă prin potop (Gen. 9, 8). Legămintele între oameni sunt de asemenea frecvente în Biblie (Gen. 21, 28; Ios. 9, 15 etc).

Încheierea unui legământ era de regulă marcată printr-un act ceremonial. De exemplu, Geneza (26, 26-33) menţionează un legământ însoţit de un ospăţ şi de un jurământ. Cartea lui Ieremia (34, 18) citează trecerea printre "jumătăţile unui viţel tăiat în două" (vezi mai jos). O altă trăsătură comună a legămintelor biblice este desemnarea unui ot sau "simbol" al legămintelor, cum ar fi curcubeul în Geneza (9, 13) sau movila de pietre înălţată de Iacob şi Laban (Gen. 31, 51). Legămintele biblice se aseamănă perfect cu alte acorduri legale, curente în acea vreme în Orientul Mijlociu.

Trei dintre legămintele consemnate în Biblie au ocupat un loc semnificativ în istoria evreiască. Acestea sunt legământul încheiat între jumătăţile animalelor de jertfă, legământul circumciziei şi legământul din Sinai.

I. Legământul între jumătăţile animalelor de jertfă (Gen. 15, 7-21)

Atunci când Abraham întreabă cum va putea cunoaşte cu certitudine că el va stăpâni pământul Canaanului, Dumnezeu îi porunceşte să ia un anumit număr de animale şi să le despice în două. Abraham se conformează şi aşează jumătăţile animalelor faţă în faţă. Dumnezeu îi făgăduieşte lui Abraham ţara "dintre râul Egiptului şi fluviul cel mare, Eufratul", prevenindu-l totodată că pământul acesta va reveni urmaşilor lui după un lung exil. După asfinţit, o "pară de foc", reprezentându-l simbolic pe Dumnezeu trece printre jumătăţile animalelor.

Din acest pasaj, ca şi din Ieremia 34, 18 (vezi mai jos), reiese limpede că modul curent de a pecetlui un legământ consta în trecerea părţilor printre jumătăţile animalelor sacrificate. Semnificaţia era probabil aceea a unui blestem, potrivit căruia cel ce ar încălca înţelegerea ar urma să sufere aceeaşi soartă ca şi animalele printre jumătăţile cărora trecuse. Această manieră de încheiere a unui acord explică expresia ebraică de "a tăia un legământ" (lihrot brit), Sursele tradiţionale consideră legământul "între jumătăţi" drept un angajament cu putere de constrângere, prin care Dumnezeu se obligă să dea pământul Canaanului, mai apoi Ereţ Israel, în stăpânire veşnică urmaşilor lui Abraham.

II. Legământul circumciziei (Gen. 17)

Biblia relatează că Dumnezeu i s-a arătat lui Abraham pe când acesta avea 99 de ani. Dumnezeu îl anunţă că va încheia cu el un legământ şi îşi reiterează câteva promisiuni. El îi porunceşte lui Abraham să-i taie împrejur pe toţi urmaşii şi robii lui de sex bărbătesc, explicându-i că această circumcizie va fi simbolul (ot) legământului. Abraham se supune şi îi taie împrejur, cu mâna lui, pe toţi robii săi, precum şi pe fiul lui, Ismael, atunci în vârstă de 13 ani. De atunci încolo, fiecare copil de sex bărbătesc urma să fie circumcis la opt zile după naştere.

III. Legământul din Sinai (Ex. 19-24)

Acest legământ este, în general, interpretat ca o reînnoire şi o prelungire a vechiului legământ dintre Abraham şi Dumnezeu. La circa trei luni după ieşirea din Egipt, copiii lui Israel ajung la Muntele Sinai. Moise urcă pe munte şi se întoarce cu o înştiinţare de la Dumnezeu, privind stabilirea unui legământ prin care copiii lui Israel urmau să asculte de Dumnezeu, devenind în schimb un popor unic între popoare, un neam sfânt şi o împărăţie de preoţi. Poporul acceptă şi are loc o mare teofanie, în cursul căreia tot neamul lui Israel trăieşte experienţa prezenţei divine. Conţinutul acestei teofanii este Decalogul (cele Zece Porunci). La încheierea Decalogului, cuprinşi de spaimă şi copleşiţi de experienţa divinităţii, evreii se adresează lui Moise, cerându-i să le slujească de atunci înainte drept mijlocitor pe lângă Dumnezeu. Urmează un cod suplimentar de legi pe care Moise îl supune spre ratificare poporului. După ce oamenii îşi dau asentimentul, Moise îi stropeşte cu sângele jertfelor, spunând: "Iată sângele Legământului pe care Domnul l-a făcut cu voi pe temeiul acestor cuvinte" (Ex. 24, 8). Moise şi bătrânii lui Israel iau parte apoi la o masă solemnă.

Legământul încheiat între Dumnezeu şi om în Sinai reprezintă Legământul biblic prin excelenţă. El cuprinde toate clauzele unui act legal obişnuit. Textul accentuează faptul că Legământul se încheie prin acordul părţilor. Înaintea teofaniei şi după dăruirea legii, copiii lui Israel sunt invitaţi să-şi dea

consimţământul. Legământul este marcat prin acte solemne — se jertfesc animale iar sângele lor este împrăştiat peste popor, Moise şi bătrânii iau o masă în comun — toate cu scopul evident de a pecetlui acordul. După încheierea Legământului, Moise este chemat să urce pe munte pentru a primi "tablele de piatră", cunoscute ulterior drept tablele Legământului.

Cercetările recente au pus în lumină asemănări semnificative între Legământul din Sinai şi tratatele pe care locuitorii Orientului Mijlociu le încheiau curent în antichitate. Cu toate acestea, ideea unui legământ sau tratat încheiat între divinitate şi un întreg popor este specifică religiei israelite şi esenţială pentru evoluţia acesteia. Elementele fundamentale ale religiei iudaice, cum ar fi eliberarea de mituri, relaţia personală cu Dumnezeu, revelaţia şi suveranitatea lui Dumnezeu, îşi au toate originea în conceptul Legământului. Pe tot parcursul Bibliei, Legământul funcţionează ca bază legală a relaţiei dintre Dumnezeu şi poporul cu care încheiase înţelegerea. Astfel, profeţii ameninţă poporul, care încălcase Legământul, cu o judecată (Os. 4, 1) la care Dumnezeu cheamă cerul şi pământul ca martori (Isa. 1, 2 et al,)

Caracterul unic al Legământului constă mai puţin în conţinutul său de legi cât în faptul revelării divine a acestora. Legea care face obiectul Legământului nu este produsul unor guvernanţi sau înţelepţi anume, ci însăşi porunca lui Dumnezeu. Credinţa într-o revelaţie divină, adresată nu unui vizionar sau unui preot, ci unui neam întreg, este, de asemenea, fără precedent. Dat fiind că legile Torei sunt dăruite unui întreg popor, acesta devine, în ansamblul său, răspunzător de respectarea lor. Legământul constituie un pact deopotrivă ritual şi moral. Drept urmare, nu doar ritualul, ci şi etica şi funcţionarea societăţii devin expresia voinţei divine. Legea morală nu mai are un caracter laic, ci unul religios.

Noţiunea de Legământ a rămas un element central pentru gândirea evreiască. Dacă Exodul este în mod tradiţional văzut ca motivul fundamental al iudaismului, Legământul este considerat ca mecanismul principal al acestuia. Din punct de vedere teologic, Exodul oferea o concepţie alternativă a realităţii, întemeiată nu pe principiul puterii, aşa cum apare acesta în epoca robiei în Egipt, ci mai curând pe premisa unui Creator grijuliu şi binevoitor, care intervine în istorie şi garantează Izbăvirea ultimă. În cadrul Legământului, Dumnezeu se adresează poporului, îndemnându-l să-i rămână credincios şi să ducă o viaţă în conformitate cu principiile Exodului. Unii teologi evrei contemporani consideră ideea Legământului dintre neamul evreiesc şi Dumnezeu drept un principiu pertinent şi fundamental al doctrinei evreieşti. Astfel, Iosif Dov Soloveicik delimitează două Legăminte: cel "din Egipt" sau destinul, care-i leagă pe toţi evreii de istoria, suferinţele şi răspunderile pe care le împărtăşesc, şi cel "din Sinai", un legământ al devenirii, în baza căruia fiecare evreu îşi împlineşte "fiinţa istorică" prin Halaha. Gânditorul reformat Eugen Borowitz introduce ideea unor posibile revizuiri ale Legământului de către fiecare generaţie, cu condiţia ca acestea să corespundă situaţiei şi să rămână în concordanţă cu caracterul fundamental al Legământului originar.

LEGĂMÂNT, CHIVOTUL -ULUI

Ebr.: aron ha-brit

Cufăr din lemn, confecţionat de meşterul Beţaleel în deşert, după porunca lui Dumnezeu, pentru a adăposti tablele Legământului (Ex. 25, 10; 37, 1 et infra), cel mai sacru obiect ritual al Israelului antic. Aşezat iniţial în Sanctuar şi, mai târziu, în Sfânta Sfintelor din Primul Templu, chivotul, dus de leviţi (preoţi), îi însoţea pe israeliţi pretutindeni în drumurile şi războaiele lor. Biblia îl menţionează sub

diverse nume, precum “chivotul Mărturiei” (aron ha-edut, Ex. 25, 22), “chivotul Legământului cu Domnul” (aron brit Adonai; Num. 10, 33), “chivotul Legământului cu Domnul oştirilor care şade între heruvimi” (1 Sam. 4, 4) sau, mai simplu, “chivotul Legământului” (Ios. 3, 6) sau “chivotul Domnului” (1 Sam. 53). Conform menţiunilor biblice, termenul a intrat în uz la scurtă vreme după revelaţia de pe Muntele Sinai şi a persistat până după epoca lui Solomon (1 Regi 8, 6).

Având în vedere diversitatea de nume şi funcţii atribuite chivotului, unii exegeţi ai Bibliei au dedus că este posibil să fi existat mai multe tradiţii diferite cu privire la originea şi menirea obiectului. Chivotul Legământului descris în Exod era un cufăr dreptunghiular, lung de doi coţi şi jumătate (1, 10 m) şi măsurând un cot şi jumătate în lăţime şi înălţime. Era confecţionat din lemn de salcâm, poleit cu aur curat şi acoperit la partea superioară cu o placă (kaporet) din aur, împodobită la capete cu doi heruvimi din aur bătut, cu aripile desfăcute, aşezaţi faţă în faţă. Tablele Legământului au fost puse în acest chivot care, la rândul lui, a fost aşezat în Sfânta Sfintelor din Sanctuar. Domnul l-a înştiinţat pe Moise că va veni să-i vorbească între cei doi heruvimi.

Exegeţii biblici au arătat că locuri sfinte precum Sanctuarul (Tabernacolul) şi figurine asemănătoare heruvimilor s-au descoperit şi la alte popoare antice din Orientul Apropiat care, şi ele, obişnuiau să-şi păstreze documentele importante în locuri sfinte pe lângă zeii lor. Spre deosebire de aceste locaşuri păgâne, Sanctuarul israelit nu conţinea nici un fel de imagine a divinităţii: în chivot se aflau numai două table de piatră, la care nimeni nu era ţinut să se închine. Rostul lor era de a le aduce aminte oamenilor de legământul lor cu Dumnezeu, de faptul că El le era aproape şi de cerinţele lui cu privire la toate aspectele vieţii lor. Cum în chivot erau depuse tablele Legământului şi cum Domnul i se adresa lui Moise dintre heruvimii aflaţi deasupra, acest aron ha-brit era de o sfinţenie maximă. Simpla lui atingere era considerată un sacrilegiu pasibil să stârnească mânia divină (Num. 4, 15; 1 Sam. 6, 19).

Tradiţia biblică asociază totodată chivotul cu cele mai vechi războaie de cucerire purtate de israeliţi. Prezenţa sa înaintea oamenilor era semn că Domnul însuşi mergea înaintea lor în luptă (Deut. 1, 30-33). “Când pornea chivotul, Moise zicea: «Scoală-Te, Doamne, ca să se împrăştie vrăjmaşii Tăi şi să fugă dinaintea Ta cei care Te urăsc!» Iar când îl aşezau, zicea: «Întoarce-Te, Doamne, la zecile de mii ale miilor lui Israel!»“ (Num. 10, 35-36). Dimpotrivă, când israeliţii au încercat să cucerească pentru întâia oară ţara (Num. 14, 39-45), Moise i-a prevenit să nu înainteze, “căci Domnul nu este în mijlocul vostru”. Oamenii nu l-au ascultat şi au pornit la atac deşi “chivotul Legământului cu Domnul” rămăsese în tabără. Rezultatul a fost o înfrângere zdrobitoare. Din aceste versete, unii exegeţi au dedus că Dumnezeu şi chivotul erau totuna, în timp ce, după alţii, chivotul era un “simbol” al prezenţei Domnului. În orice caz, el se afla în mijlocul israeliţilor la trecerea miraculoasă a Iordanului către ţara Făgăduinţei (Ios. 3, 6 et infra) ca şi la prăbuşirea zidurilor Ierihonului (Ios. 6). După cucerirea ţării, chivotul a fost depus în sanctuarul de la Silo, de unde era scos cu prilejul unor bătălii. În vremea războaielor lui Samuel (1 Sam. 4-7), prezenţa sa în oastea israeliţilor i-a înspăimântat pe filisteni, care au crezut că Dumnezeu însuşi se pogorâse în tabără (1 Sam. 4, 7). Căzut în mâinile filistenilor, chivotul a adus groaza şi pustiirea în oraşele lor, iar israeliţii înşişi nu i-au putut înfrânge pe filisteni decât după ce chivotul le-a fost înapoiat. (1 Sam. 5, 7). Mai târziu, pe când regele David ducea chivotul la Ierusalim, un oarecare Uza s-a apropiat şi a sprijinit sfântul obiect ca să nu-l răstoarne boii. Dumnezeu l-a lovit pe Uza care a murit pe loc pentru această necuviinţă (2 Sam. 6, 6-7; 1 Cron. 13, 9-10). David a aşezat apoi chivotul într-un cort pe care-l ridicase în acest scop (2 Sam. 6, 17) şi obiectul a rămas acolo până când regele Solomon l-a depus în Templul pe care-l zidise la

Ierusalim. Când preoţii au purtat chivotul în Sfânta Sfintelor, “un nor a umplut casa Domnului... Căci slava Domnului umpluse casa Domnului” (1 Regi 8, 1-11; 2 Cron. 5, 2-14).

Chivotul este rareori pomenit după perioada Templului lui Solomon, ultima menţiune datând din epoca lui Iosia în sec. al VII-lea î.e.n. (vezi Ier. 3, 16-17; 2 Cron. 35, 3).

Tradiţia rabinică sugerează că poate l-a ascuns Ieremia sau a fost dus la Babilon după distrugerea Primului Templu (Ioma, 53b-54a; T.I. Şek, 6,1-2.49c). Chivotul nu este menţionat în perioada celui de-al Doilea Templu (Ioma 5, 2). În zilele noastre, toate sinagogile din lume au câte un sfânt chivot (aron ha-kodeş), reprezentare simbolică a celui originar. În locul tablelor Legământului, acest chivot adăposteşte sulurile Torei.

LEGĂMÂNT, TABLELE -ULUI

Cele două table de piatră primite de Moise de la Dumnezeu pe Muntele Sinai, numite şi “cele două table ale Legii” sau “cele două table ale Mărturiei”. Dumnezeu i-a poruncit lui Moise să urce pe Muntele Sinai pentru a primi “tablele de piatră cu Legea şi poruncile pe care le-am scris” (Ex. 24, 12). Pe aceste table, “scrise cu degetul lui Dumnezeu” (Ex. 31, 18), se găseau cele Zece Porunci, “scrise pe amândouă părţile, pe o parte şi pe alta... şi scrisul era scrisul lui Elohim” (Ex. 32, 15-16).

Când i-a văzut pe copiii lui Israel închinându-se la Viţelul de aur, Moise a sfărâmat aceste două table (Ex. 32, 19). Dumnezeu i-a poruncit apoi să cioplească altele noi, identice cu cele dinainte, şi să se le ducă pe munte unde Domnul a scris pe ele aceleaşi cuvinte ca şi pe primele (Ex. 34, 1-4). Moise s-a înapoiat apoi cu tablele care au fost aşezate ulterior în chivotul Legământului (Deut. 10, 2). Mai târziu, Solomon a pus chivotul cu tablele în Primul Templu (1 Regi 8,1-10), unde au rămas până la distrugerea acestuia de către babilonieni în 586 î.e.n.

În perioada talmudică, tablele Legământului au căpătat o semnificaţie simbolică, reprezentând nu numai legea scrisă şi cele 613 porunci, ci şi legea orală (Ex. R. 46. 1). Rabinii au purtat dezbateri cu privire la ordinea Decalogului înscris pe table (T.I. Şek, 49b), forma acestora şi diferenţa dintre prima pereche de table şi cea de-a doua. Conform unui midraş, textul Decalogului înscris pe table era cel din Exod 20, în timp ce, după altul, tablele ar fi conţinut versiunea din Deuteronom 5.

Spre sfârşitul Evului Mediu, cele două table ale Legământului au devenit un simbol religios iudaic. În Europa Centrală şi Occidentală din sec. al XIX-lea, ele erau reprezentate deseori pe faţadele sinagogilor ca un simbol pe atunci mai răspândit decât menora, Ele împodobesc şi acum diferite obiecte de cult, în special chivoturile din sinagogi, obiecte de artă şi bijuterii, unde apar adesea încadrate de leii lui Iuda şi purtând scutul lui David (Maghen David) pe ele. Tablele sunt, în general, reprezentate ca două plăci de formă regulată, alăturate şi cu partea superioară rotunjită. Pe ele, apar înscrise literele alfabetului ebraic, cifre romane sau primele cuvinte din fiecare poruncă.

LEGĂMINTE ŞI JURĂMINTE

Angajament faţă de Dumnezeu de a îndeplini un act special sau de a se abţine de la efectuarea unei acţiuni care, în mod normal, este permisă. Se poate rosti un legământ sub jurământ solemn, deşi termenul de “jurământ” desemnează mai curând un angajament luat în faţa unui tribunal, în timp ce, în Biblie, jurământul comportă o conotaţie de blestem, dacă jurământul se dovedeşte a fi fals sau dacă este încălcat.

Despre legământ se vorbeşte în Numeri 30, 1-16, unde se precizează: “Când un om face un legământ în faţa Domnului sau un jurământ prin care se leagă printr-o făgăduială, să nu-şi calce cuvântul, ci să facă potrivit cu tot ce i-a ieşit din gură”. Pasajul mai conţine clauze referitoare la soţul care ar vrea să anuleze legămintele femeii sale sau la tatăl care ar vrea să le anuleze pe cele ale unei fiice minore. Această inviolabilitate a legământului este ilustrată de episodul lui Saul, care-şi trimite soldaţii în urmărirea filistenilor, sub legământul de a se abţine de la mâncare până seara. Când fiul său, Ionatan, încalcă legământul, fără să ştie despre el, Saul hotărăşte să-l pedepsească cu moartea şi nu renunţă la aceasta decât la cererea poporului (1 Sam 14, 24-45). Legământul lui Iefta se termină într-o manieră mai tragică: el făgăduieşte să sacrifice pe oricine se va ivi la intrarea casei sale; fiica sa a fost cea care i-a venit în faţă şi el şi-a îndeplinit legământul (Jud. 11, 30-40).

În trecut, legământul cel mai obişnuit era făgăduială de a aduce un sacrificiu (ofrandă votivă sau voluntară). Pentateuhul descrie procedura acestor jertfe la Templu (Lev. 7, 16-17). Aceste legăminte nu trebuie să fie făcute decât într-o situaţie de primejdie sau de deznădejde (Ps. 66, 13-16). Legământul mai poate depinde de o rugăciune adresată lui Dumnezeu şi care a fost satisfăcută. Astfel, Ana făcuse legământul că dacă Dumnezeu îi va da un fiu, ea îl va consacra în slujba sa. (1 Sam 1, 11). Un tip special de făgăduială era legământul de abstinenţă, rostit mai ales de nazirei. Dar Biblia atrage atenţia împotriva legămintelor susceptibile să nu fie respectate: “Mai bine să nu faci legăminte decât să faci şi să nu le îndeplineşti” (Koh. 5, 3-4).

Legea evreiască desemnează legământul prin trei termeni: neder, termenul cel mai general; nedava, ofrandă voluntară, făgăduială unui dar către Dumnezeu; şevua, jurământul de a îndeplini sau de a se abţine de la anumite acţiuni. Neder şi nedava, făgăduirea unui sacrificiu sau a unor bunuri oferite Templului au fost legăminte care n-au mai avut curs după distrugerea Templului. Subiectul este tratat în ordinul Kodaşim al Mişnei. Legămintele şi anularea lor sunt subiectul tratatului Nedarim (legămintele nazireului sunt studiate în tratatul Nazir).

Înţelepţii Talmudului au insistat asupra problemei legămintelor rostite în pripă şi nerespectate, condamnând această practică şi mergând până la a spune ca Samuel: “Chiar şi acela care îşi îndeplineşte legământul este un rău” (Ned, 22a).

Halaha recunoaşte posibilitatea de a anula retroactiv un legământ. Această procedură necesită căutarea unor elemente pe care persoana nu le luase în socoteală sau a unor fapte care îi fuseseră necunoscute atunci când a făcut legământul.

Atitudinea Talmudului a dus la dispariţia practicii legământului. Dar Şulhan aruh (I.D. 203,7) l-a autorizat, cu scopul de a se desprinde de obiceiuri rele. O excepţie larg răspândită constă în a face un dar unei instituţii de caritate sau sinagogii, atunci când omul este chemat la citirea Legii (vezi Tora, citirea ei). Se obişnuia, de asemenea, să se anuleze legămintele în ajun de Roş Haşana. Formula constă în a declara faţă de trei persoane că se regretă legămintele făcute voluntar sau involuntar în cursul anului, iar cei trei martori rosteau anularea lor. În acelaşi timp, individul declara că nimic din ce va spune în anul care urmează nu va avea puterea unui legământ. Kol Nidre, rugăciune recitată în ajun de Iom Kipur, se referă la anularea legămintelor pronunţate imprudent sau cu uşurinţă.

LEGEA EVREIASCĂ, vezi HALAHA.

LEGEA ORALĂ

Ebr.: Tora şe-be-al pe

Codul de legi al iudaismului, formulat de literatura rabinică şi întemeiat, în principal, pe interpretarea rabinică a legii scrise cuprinse în Pentateuh. După înţelepţii Talmudului, care au făcut din ea principiul iudaismului, legea orală, transmisă de la învăţător la discipol, i-a fost comunicată de Dumnezeu lui Moise pe Muntele Sinai în acelaşi timp cu legea scrisă. Înţelepţii se bazau pe interpretarea versetului din Ex. 24, 12: "Domnul a zis către Moise: «Suie-te la Mine pe munte, că am să-ţi dau nişte table de piatră, Tora şi Poruncile pe care le-am scris pentru învăţătura lor»." Rabi Şimon ben Lakiş spune: "Acest verset trebuie înţeles astfel: «tablele de piatră» se referă la cele Zece Porunci, «Tora», la Pentateuh, «Poruncile», la Mişna , «pe care le-am scris», la Profeţi şi la Hagiografe, iar «pentru învăţătura lor», la Ghemara, care au fost toate primite de Moise pe Muntele Sinai" (Ber. 5a). Termenul Tora desemna iniţial Pentateuhul, fiind extins ulterior la toată legea: scrisă şi orală.

De-a lungul vremurilor, codul scris a avut nevoie în permanenţă de interpretări, deoarece, pe de-o parte, era foarte concis şi, pe de altă parte, împrejurările se schimbau mereu, reclamând noi şi noi decizii. De pildă, legea scrisă porunceşte: "Să nu faci nici o lucrare în ziua de Şabat" (Ex. 20, 10). Legea orală trebuia deci să stabilească precis care lucrări erau de fapt interzise. De la caz la caz, înţelepţii (hahamim) însărcinaţi cu lămurirea legii scrise, aplicau o regulă (halaha) sau alta, care devenea apoi parte integrantă din legea orală.

Cu timpul, conţinutul legii orale a tot sporit. Schimbările care au intervenit în viaţa evreilor, — exilul babilonian, întoarcerea la Sion, celălalt exil —, au impus noi interpretări ale legii scrise, precum şi adoptarea unor noi reglementări care să răspundă unor situaţii pe care codul de bază nu le prevăzuse. Procesul a început pe la jumătatea sec. al V-lea î.e.n., în vremea lui Ezra, scribul (sofer), pe care Biblia îl descrie drept "cunoscător al Torei lui Moise" (Ezra 7,6) şi care a explicat legea scrisă: "Căci Ezra îşi pusese în inimă să explice [li-deroş] legea Domnului şi s-o împlinească şi să înveţe pe Israel legea şi dreptatea" (Ezra 7,10). De aici vine cuvântul midraş, metoda folosită de înţelepţi pentru a deduce din Scriptură regulile (halahot) care alcătuiesc legea orală. Aceste halahot, denumite divre soferim ("spusele scribilor"), aveau statut de legi biblice: "Deciziile scribilor sunt mai de preţ decât cuvintele Bibliei, " afirmă Talmudul (T.I. Pea 2, 6; 17a). Această afirmaţie avea rostul de a combate poziţia saduceilor după părerea cărora legea orală nu avea nici un temei în Biblie.

Legea orală cuprinde şi reglementări rabinice care nu provin din interpretarea Torei, cum ar fi cele despre ţinerea sărbătorilor de Purim şi Hanuca şi ceremonia aprinderii lumânărilor în ajun de Şabat şi de sărbători. Înţelepţii au mai adăugat şi alte decrete biblice (ghezerot), cu scopul de a asigura respectarea legii biblice, precum şi takanot considerate "utile pentru bunăstarea societăţii". Unele practici regionale devenite obiceiuri (minhaghim) în comunităţile respective, fac de asemenea parte din legea orală.

Legea orală nu este un corpus definitiv: ea cuprinde o mulţime de păreri, uneori contradictorii, care toate, spun înţelepţii, "sunt cuvintele Dumnezeului celui viu" (Er. 13a). O reglementare definitivă (Halaha) nu putea fi adoptată decât prin îndelungi discuţii şi dezbateri, în concordanţă cu legile hermeneutice create în acest scop.

Tanaimii (cca. sec. al II-lea e. n.) au adăugat volumului de legi primit de la înaintaşii lor un mare număr de reguli (midraşim halahice) deduse din Biblie. Către sfârşitul sec. al III-lea, opiniile halahice erau atât de împrăştiate între diverşii eruditi, încât Iuda ha-Nasi se hotărî să le adune la un loc şi să le

împartă după subiect în şase părţi principale (şişa sidre mişna), Aşa s-a născut Mişna, textul fundamental al legii orale. Discipolii lui R. Iuda au cules opiniile tanaitice rămase pe dinafară Mişnei şi le-au grupat într-o nouă lucrare intitulată Tosefta, Toate părerile reunite în aceste culegeri au fost dezbătute ulterior de amoraimi în academiile din Ereţ Israel şi Babilonia. Spre sfârşitul sec. al VI-lea, aceste discuţii au fost adunate şi cuprinse în cele două Talmuduri din Babilon şi din Ierusalim. Acestea, în special cel dintâi, au stat la baza altor şi altor dezbateri până în zilele noastre.

Literatura referitoare la legea orală poate fi împărţită în mai multe categorii: hiduşim (noi interpretări) şi comentarii ale Talmudului; coduri ca Mişne Tora a lui Maimonide şi Şulhan aruh, cu comentariile respective; responsa (teşuvot), răspunsuri la diferite întrebări referitoare la Halaha. În Evul Mediu, s-a adăugat o nouă categorie de texte structurate după cele 613 porunci extrase de rabini din legea scrisă.

De-a lungul timpului, au existat mai multe grupuri de evrei care au respins autoritatea legii orale, susţinând respectarea în exclusivitate a legii scrise. Samaritenii, de exemplu, recunoşteau numai Pentateuhul; saduceii şi esenienii contestau tradiţia rabinică (a fariseilor), dar aveau propria lor interpretare asupra legii scrise, în vreme ce caraiţii (începând din sec. al VIII-lea e. n.) respectau numai legea scrisă, fără nici o interpretare. În vremurile noastre, iudaismul reformat nu consideră legea orală ca obligatorie, dar nici nu o respinge categoric. În ultimul timp, tendinţa reformată, ilustrată de exemplu în scrierile lui Solomon Freehof, este de a recunoaşte legea orală ca un izvor de sfaturi şi tradiţie, dar nu ca o autoritate a iudaismului. Instituţia oficială a iudaismului conservator, Comitetul Legii şi Principiilor Evreieşti, încearcă să-şi fundamenteze toate deciziile pe legea scrisă, deşi practica la nivelul comunităţilor conservatoare se abate adeseori de la tradiţia halahică pură.

LEGEA SCRISĂ

Ebr.: Tora şe-bi-ketav

Termenul desemnează Pentateuhul, pe care, conform tradiţiei, Dumnezeu i l-a dictat lui Moise, şi prin extensie, toată Biblia. Tradiţia rabinică face deosebirea între legea scrisă şi legea orală care, luate împreună, constituie izvorul întregii legislaţii evreieşti. Biblia precizează: “Acestea sunt rânduielile, poruncile şi legile pe care le-a statornicit Domnul între El şi copiii lui Israel, pe Muntele Sinai prin Moise” (Lev. 26, 46). Comentând versetul, Sifra Levitic (54, 11) scrie: “Folosirea termenului «Tora» la plural arată că au fost date două Tore, una scrisă şi alta orală.” Legea orală consta în explicaţiile verbale la legea scrisă, comunicate de Dumnezeu lui Moise cu aceeaşi ocazie. Din punct de vedere formal, numai Pentateuhul poate fi considerat “lege scrisă”, deoarece restul Bibliei (Profeţii şi Hagiografele) vădeşte o scriitură mai puţin intensă şi inspirată. Mai mult decât atât, vorbind de datele legislative din Profeţi şi Hagiografe, rabinii le numeau divre cabala (“cuvintele tradiţiei”). Cu toate acestea, Biblia în ansamblul ei este uneori denumită “legea scrisă”.

În tradiţia rabinică, legea scrisă nu-şi este suficientă sieşi şi nu poate fi înţeleasă decât prin intermediul interpretării autorizate care este legea orală (Şab, 31a). În a sa Introducere la Mişna, Maimonide scrie: “Fiecare poruncă a fost dată cu tot cu explicaţia ei.”

LEGEA TALIONULUI, vezi TALION, LEGEA -ULUI

LEGE, CODIFICAREA -II

Termenul de codificare denotă existenţa prealabilă a unei legi orale, aşternute în scris. Ideea nu este deloc străină de principiul legislaţiei, însă diferă de acesta în măsura în care o legislaţie vine să confirme nişte norme sau să stabilească altele noi. Codificarea constituie sursa de autoritate legală pentru toate legile, indiferent de unde provin şi în ce ramură juridică se încadrează: directivele ei trebuie să aibă ca efect suprimarea tuturor deciziilor anterioare. Scopul marilor codificatori ai legii este de a clarifica normele juridice pentru toată lumea şi de a spori eficacitatea acestora.

În ceea ce priveşte legislaţia evreiască, problemele codificării legii sunt intrinsec legate de istoria şi specificul evreilor. Principiul potrivit căruia fiecare cod juridic le anulează pe cele dinaintea sa nu a fost niciodată relevant pentru Halaha. Dimpotrivă, principiul fundamental al Halahei este cel al continuităţii, aşa încât orice nouă regulă sau normă care se adaugă corpusului iniţial trebuie să-şi întemeieze validitatea pe acest corpus. Aşadar, legea scrisă se bazează pe acumularea de noi şi noi reglementări pe parcursul mai multor secole şi generaţii. Nici chiar Maimonide, autorul celui mai mare cod juridic evreiesc, Mişne Tora, nu a încercat nici o clipă să escamoteze unele norme halahice sau să le declare definitiv caduce. Nici nu s-a gândit măcar să le modifice, ci dimpotrivă a pus accentul pe "lanţul tradiţiei" (şalşelet ha-cabala) care asigurase conservarea lor de când le primise Moise pe Muntele Sinai, trecând prin Talmudul din Babilon şi până în epoca lui. Astfel se explică de ce, în privinţa legii evreieşti, codificarea nu înseamnă reformulare sau transformare, ci compilaţie.

Literatura halahică este alcătuită din culegeri de decizii juridice, ordonate într-o manieră concisă şi sistematică. Obiectivul lor este de a servi drept călăuză în practica religioasă atât pentru autorităţile spirituale cât şi pentru profani. Culegerile de acest fel cuprind întotdeauna laolaltă legi civile şi rituale iar adeseori şi unele directive morale. Întemeiate pe Tora, aşa cum este ea expusă de înţelepţi, autoritatea lor este direct proporţională cu faima autorilor respectivi.

Cele mai vechi coduri rabinice au fost compilate de tanaimi în sec. I-II e. n. şi au fost împărţite în două categorii după cum deciziile (halahot) erau anexate versetelor biblice din care proveneau sau erau ordonate pe criterii tematice. Cele din prima categorie se numesc midraş (sunt adică deduse prin exegeză rabinică) şi cuprind: Mehilta la Cartea Exodului, Sifra la Levitic şi Sifre la Numeri şi Deuteronom. Cealaltă categorie o constituie mima (adică "învăţătura") şi este alcătuită din Mişna şi Tosefta (Kid. 49a-b). Cum aceste halahot s-au transmis iniţial pe cale orală, ele au cunoscut numeroase adaosuri, opera mai multor generaţii succesive de învăţaţi, ajungând să cuprindă o mare diversitate de păreri, unele chiar contradictorii. În primul deceniu al sec. al III-lea, Rabi Iuda ha-Nasi i-a convocat pe cei mai mari eruditi ai epocii, recomandându-le să enumere toate halahot pe care le ştiau de la învăţătorii lor. El a clasat apoi aceste reguli în şase manuscrise sau "ordine", dedicate fiecare unei anumite ramuri a legii evreieşti. Această compilaţie poartă numele de Mişna.

În timpul perioadei talmudice (sec. III-IV), nu s-au alcătuit coduri de legi. În perioada imediat următoare, cea a gheonimilor, s-au elaborat o serie de coduri halahice, reprezentând o sistematizare concentrată a învăţăturilor difuze ale Talmudului, la care gheonimii şi-au adăugat propriile lor decizii (vezi Gaon). O operă de pionierat în domeniul codificării a constituit-o Şeiltot, lucrarea eruditului babilonian Ahai din Şabha. Un rol similar i-a revenit lucrării Halahot pesukot aparţinând lui Iuda Gaon, preşedintele academiei din Sura (jumătatea sec. al VIII-lea). Iuda Gaon, care era orb, le-a dictat elevilor lui o serie de decizii talmudice, a căror autoritate halahică îi fusese confirmată de învăţătorii lui. Ostil oricărei inovaţii, el s-a opus introducerii de rugăciuni şi binecuvântări care nu figurau în Talmud. Opera lui, foarte lăudată, a circulat în numeroase versiuni. Una sau două generaţii mai

târziu, Şimon Kaiara a reluat Halahot pesukot într-o lucrare mai amplă, intitulată Halahot ghedolot, care s-a bucurat de cea mai largă recunoaştere în perioada gheonimilor şi pe care autorităţile rabinice au considerat-o absolut fiabilă. În introducerea cărţii, Kaiara enumera cele 613 porunci biblice — prima enumerare de acest gen din literatura rabinică.

A doua jumătate a perioadei gaonice (850-1000 e. n.) s-a caracterizat printr-o avalanşă de coduri halahice specializate, acoperind fiecare legile cu privire la un subiect sau altul. Cărţile de rugăciuni alcătuite de Amram Gaon şi Saadia Gaon conţineau nu numai textul rugăciunilor, ci şi legile referitoare la acestea. Saadia s-a dovedit cel mai prolific codificator, compunând circa zece monografii halahice separate asupra unor teme ca documentele legale, moştenirile, obiectele depuse în custodie, jurămintele şi legile alimentare. Aceste lucrări au fost redactate în arabă, care era la vremea aceea limba comună a evreilor din Orientul Mijlociu, din nordul Africii şi din Spania musulmană. Gheonimii de după Saadia, în special Samuel ben Hofni şi Hai, au compus şi ei opere asemănătoare, cea mai remarcabilă dintre ele fiind Sefer Mekahu-Memkar ("Cartea cumpărărilor şi vânzărilor") a lui Hai Gaon. Din păcate, majoritatea acestor opere nu ne-au parvenit, fiind cunoscute numai din citatele reproduse de alţi autori şi din fragmentele descoperite în Geniza din Cairo.

În sec. al X-lea, Isaac Alfasi a introdus un nou sistem de codificare, urmărind Talmudul babilonian şi spicuind numai pasajele relevante pentru Halaha practică şi, unde era cazul, deciziile gheonimilor. Opera lui intitulată Hilhot ha-Rif s-a impus repede drept codul de referinţă al iudaismului sefard. Două secole mai târziu, Aşer ben Iehiel, o autoritate în domeniul legii aşchenaze, a adoptat stilul lui Alfasi în redactarea propriului său cod, Hilhot (sau Piske, "decizii") ha-Roş, Lucrarea lui, care incorpora opiniile multor erudiţi din sec. XII-XIII, a devenit curând codul iudaismului aşchenaz. Pe lângă aceste două opere de referinţă, au apărut zeci de compendii ale legii evreieşti — indispensabile datorită mişcărilor de populaţie dintr-o ţară în alta şi introducerii permanente de noi minhaghim ("obiceiuri"). Dintre scrierile aşchenaze, se cuvin menţionate: Sefer ha-Rokeah de Eleazar din Worms; Sefer iereim de Eliezer ben Samuel din Metz; Even ha-ezer de Eliezer ben Natan din Mainz; Sefer ha-teruma de Baruh ben Isaac din Worms; Avi ha-ezer (sau Sefer Ravia) de Eliezer ben Ioel ha-Levi etc. Ultima şi cea mai completă lucrare din această serie este Or zarua a lui Isaac ben Moise din Viena, un ferm apărător al vechilor norme halahice. Cele două coduri aşchenaze apărute în această perioadă diferă foarte mult ca stil: Mahzor Vitry este o carte de rugăciuni care, pe lângă ordinea şi textele rugăciunilor, cuprinde şi deciziile halahice cu privire la fiecare dintre ele. Autorul ei este Simha din Vitry, un discipol al lui Raşi. Celălalt cod, Sefer miţvot gadol (sau Semag) îi aparţine lui Moise ben Iacob din Coucy şi este o abordare halahică şi omiletică a celor 613 porunci.

Dacă majoritatea erudiţilor sefarzi ai vremii nu s-au ocupat de codificări, motivul îl constituie Mişne Tora (cunoscută şi sub numele de Iad ha-hazaka) a lui Moise Maimonide care, împreună cu Hilhot ha-Rif, constituia piatra de temelie a legislaţiei sefarde. Codul lui Maimonide a fost şi a rămas cea mai sistematică şi mai completă culegere de legi evreieşti care s-a scris vreodată. Spre deosebire de celelalte scrieri menţionate mai sus, Mişne Tora cuprinde toate aspectele legii evreieşti, inclusiv legile de pe vremea când se aduceau jertfe la Templu, ba chiar şi legi privitoare la construcţia Templului şi la purtarea suveranului evreu. Codul lui Maimonide a generat o puzderie de comentarii şi, până în zilele noastre, puţine sunt disertaţiile halahice care să nu facă referire la această carte fundamentală. Maimonide este şi autorul lui Sefer ha-miţvot, o enumerare a celor 613 porunci cu scurte adnotări la fiecare. Pe aceeaşi temă, Sefer ha-hinuh, atribuită lui Aaron ha-Levi din Barcelona, explică înţelesul poruncilor biblice.

O altă serie de compendii halahice a luat naştere în cel de-al treilea centru al erudiţiei talmudice medievale: Provenţa. Unul dintre cele mai vechi, Sefer ha-itim de Iuda ben Barzilai din Barcelona este un rezumat al legilor despre Şabat şi sărbători. Cartea conţine numeroase citate din gheonimi şi a exercitat o influenţă importantă asupra operelor posterioare ca Sefer ha-eşcol de Abraham ben Isaac din Narbonne, Sefer ha-itur de Isaac ben Aba Mari din Marsilia şi Orhot haim de Aaron ha-Cohen din Lunel.

Epoca primelor autorităţi halahice (Rişonim) se încheie cu o altă culegere de legi care avea să devină clasică: Arba Turim ("Patru Rânduri") sau, prescurtat, Tur, a lui Iacob ben Aşer, fiul lui Aşer ben Iehiel. Spre deosebire de Mişna, care este împărţită în şase ordine şi cuprinde toate aspectele legii evreieşti, Tur tratează numai despre legile care se aplicau efectiv de la exil încoace, adică în lipsa Templului din Ierusalim. Autorul le împarte în patru mari categorii: 1. Orah haim sau "Modul de viaţă" cuprinde legile referitoare la rugăciune, Şabat şi sărbători; 2. Iore dea sau "îndrumătorul cunoaşterii" cuprinde legile alimentare, legile purificării rituale a femeii şi diverse porunci despre cinstirea părinţilor, circumcizie, doliu etc; 3. Even ha-ezer sau "Stânca de ajutor" expune legile căsătoriei, divorţului şi leviratului; 4. Hoşen mişpat sau "Pieptarul judecăţii" conţine legile despre tribunale, judecători, martori şi toate problemele legate de proprietate (contracte, împrumuturi, daune etc). Deşi a servit ca punct de plecare pentru cel mai vestit dintre toate codurile, Şulhan aruh, cartea lui Iacob ben Aşer nu şi-a pierdut deloc autoritatea proprie, continuând să constituie un important element de referinţă pentru autorităţile halahice.

La un veac după Tur, apărea un îndrumar mult mai condensat al practicii religioase: Minhaghim de Iacob Mollin din Mainz cu o anexă, Hilhot şehita u-bedika ("Legile cu privire la sacrificarea rituală şi la examinarea vitelor"), alcătuită de discipolul său, Iacob ben Iuda Weil.

La începutul sec. al XVI-lea, după o lungă perioadă de expulzări cărora le cad victimă atât sefarzii cât şi aşchenazii, apar noi centre de viaţă evreiască; sefarzii se aşează cu precădere în nordul Africii, în Balcani şi în Ereţ Israel, aşchenazii, în răsăritul Europei. Comunităţile proaspăt fondate aveau nevoie de o nouă îndrumare care să confirme vechile practici ale predecesorilor şi să legitimeze practicile nou apărute. În această perioadă, diferenţele dintre practicile sefarzilor şi aşchenazilor se înmulţiseră, reflectând deosebirile dintre contextele culturale ale comunităţilor respective, dar şi divergenţele de interpretare halahică dintre conducătorii religioşi respectivi. Datorită sistemului de argumentare cazuistică (pilpul), predominant în rândul aşchenazilor, aceştia ezitau să ia atitudini foarte tranşante acolo unde autorităţile anterioare exprimaseră opinii contradictorii; de regulă, atunci când erau nevoiţi să aleagă, rabinii aşchenazi optau pentru varianta cea mai strictă. Astfel, multe noi restricţii în privinţa relaţiilor conjugale şi a persoanelor în doliu au căpătat putere de lege. Răspândirea învăţăturilor mistice ale Cabalei a exercitat la rândul său o oarecare influenţă asupra aşchenazilor ca şi asupra sefarzilor. Doi talmudişti eminenţi, — Iosif Caro, sefard, şi Moise Isserles (sau "Rema") din Cracovia, aşchenaz —, au răspuns noilor imperative ale momentului. Fiecare dintre ei scrisese în prealabil un amplu comentariu la Tur, după care amândoi s-au apucat să-şi concentreze operele în coduri mai succinte şi mai clare. Caro şi-a publicat cel dintâi lucrarea în patru volume (conform structurii din Tur), intitulând-o Şulhan aruh ("Masa orânduită"), un îndrumar comod pentru studenţi şi eruditi deopotrivă. Deoarece Caro, ghidându-se în principal după Mişne Tora, lăsase deoparte multe decizii şi minhaghim aşchenaze, Isserles a hotărât să compună nişte hagahot ("adnotări") la Şulhan Aruh spre a cuprinde şi practicile aşchenaze. El şi-a intitulat aceste note Mapa, "Faţa de masă", destinată să acopere "Masa" lui Caro. Împreună, ele au devenit codul de referinţă

pentru toţi evreii, căci fiecare găseşte aici ce-i trebuie: sefarzii urmează deciziile lui Caro, iar aşchenazii, pe ale lui Isserles.

Ampla recunoaştere de care s-a bucurat Şulhan aruh a încurajat o la fel de amplă cercetare a izvoarelor şi opiniilor cărţii, dovadă mulţimea de comentarii generate de fiecare nouă ediţie. În condiţiile proliferării materialelor halahice, curând s-a simţit iarăşi nevoia unor compendii de legi, astfel încât şi laicul să poată beneficia de îndrumările halahice necesare pentru comportamentul lui de fiecare zi. Astfel, în Haie Adam şi Hohmat Adam, Abraham Danzig din Vilnius a rezumat secţiunile Orah haim şi, respectiv, Iore dea din Şulhan aruh, Pentru masele de mireni, Solomon Ganzfried din Ungaria a scris un Kitur ("Rezumat") Şulhan aruh, Cartea a devenit extrem de populară şi s-a reeditat de multe ori, cu comentarii menite să-i actualizeze conţinutul. Un rezumat mai complex la Şulhan aruh, care indică sursele deciziilor şi se situează deseori în dezacord cu ele, este Aruh ha-Şulhan de Iehiel Mihael Epstein din Novogrodek, Bielorusia. La începutul secolului XX, apare Mişna berura ("Codul limpede") a lui Israel Meir ha-Cohen Kagan (zis şi Hafeţ Haim), care lămureşte deciziile din Orah haim, cucerind stima şi aprobarea autorităţilor halahice. Un rezumat al legilor recente cu privire la Şabat şi la sărbători este Şmirat Şabat ke-hilhata de Iehoşua Neuwirth din Ierusalim, subintitulată: "O atenţie deosebită pentru problemele epocii noastre".

Erudiţii sefarzi nu s-au lăsat mai prejos în privinţa strădaniilor şi productivităţii halahice. Mulţi dintre ei au aprofundat, de exemplu, legile sacrificării rituale a animalelor. La rândul lor, rabinii aşchenazi au produs o serie de ghiduri pe anumite domenii ale legii. De mare răsunet a fost Peat ha-şulhan a lui Israel din Şklow, un discipol al lui Elia, gaonul din Vilnius, care s-a stabilit în Palestina la începutul sec. al XIX-lea. Cartea a făcut vâlvă deoarece trata despre legile produselor agricole, o tematică pe care nimeni nu o mai abordase până atunci.

Un sistem recent de codificare a legii evreieşti, bazat pe o clasificare a temelor în ordine alfabetică, înlesneşte munca autorităţilor (posekim) chemate să ia o decizie halahică, permiţându-le să se orienteze rapid în hăţişul acestei enorme literaturi. Prima enciclopedie în domeniu, Pahad Iţhak, a fost elaborată la începutul sec. al XVIII-lea de Isaac Ezechia Lampronti din Ferrara. Sede hemed, o operă mai voluminoasă, dar şi ceva mai puţin sistematică, a fost publicată în a doua jumătate a sec. al XIX-lea de Haim Medini din Izmir. O enciclopedie talmudică, în curs de apariţie la Ierusalim, urmăreşte actualizarea legii rabinice, în toată diversitatea ei, inclusiv controversele generate de recentele transformări economice, sociale şi ştiinţifice, care divizează lumea iudaică (vezi Halaha şi tehnologie).

LEGI AGRICOLE, vezi AGRICOLE, LEGI.

LEGI ALIMENTARE, vezi ALIMENTARE, LEGI.

LEGILE MUNCII

Multe legi şi maxime iudaice califică munca manuală ca o valoare în sine. Adam a fost aşezat în grădina Edenului "ca s-o lucreze şi s-o păzească" (Gen. 2, 15), chiar dacă, ulterior, munca grea, a pământului i-a fost hărăzită ca pedeapsă pentru greşeala lui (Gen. 3, 17-19). Unii rabini au interpretat versetul "Şase zile vei lucra" (ex. 20, 9) ca pe o poruncă pozitivă iar Iuda ha-Nasi spunea: "Lui Israel i s-a poruncit să muncească şase zile, după cum i s-a poruncit să se odihnească în ziua de Şabat" (Mehilta la Ex. 29, 9-10). Cine nu are nimic de muncit mai bine să-şi facă de lucru pe un câmp sterp

decât să stea degeaba, spune şi Rabi Iuda ben Betera (A.R.N. 11). Abraham, Iacob, Moise şi David au fost păstori iar Profetul Amos spunea despre sine că este “paznic de turmă şi culegător de smochine de Egipt” (7, 14).

Talmudul menţionează meseriile mai multor învăţaţi vestiţi: Hilel era tăietor de lemne, Rabi Iuda — brutar, Rabi Iohanan ben Zakai — cizmar, Rav Huna — agricultor si Rabi Isaac — fierar. Într-o celebră controversă talmudică, Rabi Şimon bar Iohai susţinea că idealul pentru om este să-şi dedice toată viaţa studiului Torei şi, dacă devine un mare învăţat, alţii vor munci pentru el. Dimpotrivă, Rabi Ismael credea că studiul trebuie să fie însoţit de o activitate profesională. Talmudul povesteşte că aceia care au urmat sfatul lui R. Şimon au eşuat, iar cei ce l-au ascultat pe R. Ismael au reuşit. În aceeaşi ordine de idei, Raban Gamaliel spunea: “Mare este studiul Torei însoţit de practicarea unei meserii, căci nevoindu-se cu amândouă, omul uită să mai păcătuiască” (Avot 2, 2). Şi mişna spune în continuare: “Orice studiu al Torei care nu este asociat cu o ocupaţie lumească se va întrerupe la un moment dat şi va atrage pe urmele lui păcatul.”

Comentând tratatul Avot (Cap. 4), Maimonide, care a trăit el însuşi din practicarea medicinei, scrie că eruditul trebuie să se întreţină singur profesând o meserie şi critică obiceiul de a-i întreţine pe învăţaţi din contribuţiile comunităţii. În ultimă instanţă, spune el, eruditul al cărui studiu este finanţat de alţii face din Tora un negoţ. În plus, observă Maimonide, Talmudul nu pomeneşte de nici un înţelept care să fi trăit din subvenţii: unii înţelepţi erau săraci, alţii trăiau în îndestulare, dar toţi obţineau un câştig din muncă. Cum spune Talmudul: “Cine nu-l învaţă pe fiul său o meserie îl învaţă să fure” (Kid. 29a).

Nu toată lumea însă este de acord cu Maimonide. Răspunzând unui tânăr care şovăia să se înscrie la kolel din cauza regulii lui Maimonide, Rabi Moşe Feinstein respinge această idee, calificând-o ca “inspirată de duhul răului” (I.D. II, 190).

Legea evreiască se preocupă îndeaproape de soarta celui ce munceşte. Zilierul trebuie plătit înainte de răsăritul zilei următoare: “Să nu opreşti până a doua zi plata celui tocmit cu ziua” (Lev. 19, 13), iar cel care lucrează noaptea trebuie plătit până la asfinţitul zilei ce urmează (Deut. 24, 15). Talmudul afirmă chiar că a reţine plata lucrătorilor este ca şi cum ai lua viaţa cuiva (B.M. 112a) şi adaugă că plata trebuie să fie în numerar, nu în natură (B.M. 10,5; 118a). În comentariul său la capitolul 20 al Deuteronomului, Nahmanide notează că prizonierii de război puteau fi puşi să taie lemne sau să scoată apă, cu condiţia să fie plătiţi echitabil. Dacă patronul nu are dreptul să-l concedieze fără motiv pe salariat înainte de expirarea contractului, salariatul, în schimb, poate să demisioneze oricând, chiar şi în plină zi de muncă (B.M. 77a); clauza consfinţeşte, prin extensie, dreptul salariatului la grevă. Totuşi, dacă patronul pierde bani ca urmare a unei astfel de acţiuni, el are dreptul să-i ceară daune salariatului. Pe de altă parte, patronul nu-şi poate obliga salariatul să presteze o muncă peste puterile lui. Patronul trebuie, de asemenea, să asigure hrana muncitorilor care au dreptul, prin lege, să-şi ia o parte din toate produsele comestibile la producţia cărora au contribuit.

În ceea ce priveşte protecţia salariatului, înţelepţii Talmudului au mers chiar mai departe decât Biblia. După lege, dacă o persoană susţine că o altă persoană îi datorează bani, cel care contestă datoria poată fi pus să jure că nu datorează nimic. Dacă însă muncitorul pretinde că patronul nu i-a plătit salariul, nu mai este nevoie de jurământul patronului, ci este suficient să jure muncitorul că nu a fost plătit (B.M. 9,12). Înţelepţii explică această excepţie pe motiv că patronul, având de-a face cu mai mulţi salariaţi, poate să uite să-l plătească pe unul dintre ei; salariatul, în schimb, ştie foarte bine

dacă a fost plătit sau nu. Generoşi în privinţa drepturilor salariatului, rabinii nu uită totuşi să menţioneze şi obligaţiile acestuia: muncitorul trebuie să se străduiască să-şi facă treaba cât mai bine şi să nu piardă vremea în orele de lucru (Maimonide, Mişne Tora, Hilhot sehirut 13, 7). Înţelepţii acordau o importanţă atât de mare îndatoririlor salariatului, încât acesta era dispensat de recitarea ultimei binecuvântări din cele de după masă dacă aceasta se întâmpla în orele de lucru, pentru ca patronul să nu fie prea mult timp lipsit de serviciile lui. În sfârşit, oamenii de aceeaşi meserie au dreptul să se adune şi să-şi stabilească prin vot orele de muncă, împiedicând astfel ca unul dintre ei să lucreze în afara orarului convenit (Ş. Ar., H.M. 231, 28).

Munca

Mulţumit şi fericit vei fi, mâncând din roadele muncii tale.

Dulce e somnul omului care a muncit.

Mare este munca, pentru că ea-i dă omului demnitatea lui.

Cel ce trăieşte din munca mâinilor lui este mai mare decât cel cu frica lui Dumnezeu.

Mai bine să cureţi oasele de carne în piaţă contra plată, decât să trăieşti din milă.

În ebraică, muncă şi cultul religios se spun la fel: avoda.

Numai prin munca mâinilor sale capătă omul binecuvântare.

Omul, când nu mai munceşte, moare.

Drepturile salariatului primează întotdeauna asupra drepturilor patronului.

LEGILE NOAHIDE

Şapte principii morale pe care rabinii le-au considerat fundamentale şi deci obligatorii pentru toţi oamenii în calitate de descendenţi dintr-un strămoş comun. Impuse de Dumnezeu lui Noe (Noah), căruia-i poartă numele, legile noahide ar fi existat înaintea Torei şi Halahei — sistem legal impus în exclusivitate poporului evreu. După Maimonide, orice neevreu care recunoaşte aceste şapte legi universale este socotit printre “drepţii neamurilor lumii” (haside umot ha-olam) care vor avea parte de viaţa de apoi” (Tos. Sanh, 13, 2).

După majoritatea autorităţilor halahice, creştinii şi musulmanii respectă legile lui Noe şi nu sunt idolatri.

Legile lui Noe

1. Înfăptuirea dreptăţii (datoria de a institui un sistem de legi)
2. Interdicţia de a huli (inclusiv de a depune mărturie strâmbă)
3. Interdicţia idolatriei

4. Interdicţia incestului (inclusiv a adulterului şi a altor delicte sexuale)

5. Interdicţia de a ucide

6. Interdicţia de a fura

7. Interdicţia de a mânca din carnea (lit. “un membru”) unui animal viu (adică interzicerea cruzimii sub toate formele; T. B. Sanh. 56a)

LEHA DODI

“Vino, iubitule”

Primele cuvinte şi, în acelaşi timp, titlul unui imn care se cântă vineri seara. Textul îi aparţine poetului mistic Solomon ben Moise ha-Levi Alcabeţ. Cele opt strofe sunt scrise în acrostih, alcătuind numele ebraic al autorului, Şlomo ha-Levi, Alcabeţ şi-a petrecut cea mai mare parte a vieţii la Safed, care era, în sec. al XVI-lea, centrul Cabalei lurianice (vezi Luria, Isaac). Poemul este inspirat din imaginea midraşică în care Şabatul apare descris ca logodnica lui Israel (Gen. R. 11, 9). Într-adevăr, misticii de la Safed obişnuiau să pornească vinerea într-o voioasă procesiune prin împrejurimile oraşului, cântând versete din Psalmi şi din Cântarea Cântărilor, în întâmpinarea reginei sau logodnicei lui Israel, Şabatul. Personificarea îşi are originile în literatura rabinică (vezi Şab. 119a) iar obiceiul întemeiat de cabaliştii din Safed s-a răspândit ulterior, devenind un element central al slujbei de vineri seara.

Leha dodi, cel mai iubit din toate imnurile compuse la Safed, s-a bucurat de mare popularitate, fiind la scurtă vreme inserat în liturghie de majoritatea comunităţilor. Aşchenazii din Germania obişnuiau deja să-l cânte la începutul sec. al XVII-lea. Primele două cuvinte sunt extrase direct din Cântarea Cântărilor (7, 12): “Vino, iubitule, haidem să ieşim pe câmp!” — aluzie la obiceiul cabaliştilor de la Safed de a ieşi pe câmp în aşteptarea Şabatului. Din punct de vedere formal, poemul este un centon cu multe ecouri biblice, combinate cu jocuri de cuvinte, asonante şi aliteraţii.

Se cântă în cor de către întreaga comunitate împreună cu oficiantul sau acesta din urmă cântă strofele, ceilalţi reluând numai refrenul. În unele comunităţi, persoanele în doliu rămân afară în timpul imnului şi intră în sinagogă doar la sfârşit pentru a asculta formulele tradiţionale de mângâiere a celor îndureraţi. Înaintea ultimei strofe, credincioşii se întorc cu faţa spre apus, în direcţia intrării şi se înclină salutând intrarea reginei Şabat. În 350 de ani, s-au compus peste două mii de partituri pentru interpretarea acestui poem şi altele noi apar mereu.

Leha dodi

Vino, iubitule, logodnicei să-i ieşim înainte,

Şabatul care vine să-l întâmpinam!

Şamor şi Zahor, unicul Dumnezeu

Le-a rostit într-un singur cuvânt;

Unicul Dumnezeu, slava şi măreţia

Şi lauda numelui Lui fără pereche sunt.

Vino, iubitule...

Şabatul să-l întâmpinăm, izvorul

A toată binecuvântarea pe pământ

Zi sfântă chiar din zorii lumii,

Al facerii sfârşit şi început.

Vino, iubitule...

Ridică-te din pustiirea ta,

Regesc altar, oraş năpăstuit

În valea plângerii destul şezut-ai

De jalea-ţi Domnul s-a milostivit.

Vino, iubitule...

Ridică-te şi scutura-ţi cenuşa!

Popor al meu, reia-ţi regescul semn;

Sufletul meu presimte izbăvirea

Prin fiul lui Iesei din Betleem.

Vino, iubitule...

LEKET, ŞIHEHA, PEA

Aşa-numitele “daruri pentru săraci”, denumite colectiv mutanot la-aniim, reprezentând acea parte din recoltă care, potrivit Bibliei, trebuie lăsată nevoiaşilor şi străinilor.

I. Ce-a rămas (leket)

Secerătorii nu au voie să se întoarcă şi să strângă spicele căzute, ci trebuie să le lase săracilor. Dacă însă le-au căzut câte trei sau mai multe spice, le pot aduna. Aceeaşi prevedere se aplică boabelor de struguri care cad în vie. În plus, este interzis să te întorci după ciorchinii mici rămaşi în vie după cules: trebuie lăsaţi pentru săraci (Lev. 19, 9-10). Exemplul clasic de respectare a acestei legi se regăseşte în Cartea lui Rut (2).

II. Ce-a fost uitat (şiheha)

Dacă lucrătorii au dus recolta în hambare şi au uitat o parte pe câmp, ei nu au dreptul să se întoarcă după ea (Deut. 24, 19). Potrivit legii rabinice, toate grânele şi fructele nerecoltate vor fi lăsate celor nevoiaşi.

III. Colţul (pea)

La vremea recoltei, cultivatorul va lăsa un colţ de ogor nesecerat; acesta va fi destinat săracilor. Legea biblică nu prevede limite minime ori maxime: un singur spic este, în principiu, de ajuns pentru a împlini această obligaţie. Rabinii însă au fixat cota minimă la o şaisprezecime din recoltă.

Pe lângă legile referitoare la zeciuială, cele de mai sus sunt doar o parte din prevederile Pentateuhului, menite să asigure ajutorarea săracilor. În acest context, Biblia acordă o importanţă deosebită văduvelor şi orfanilor. Legile menţionate se aplicau iniţial doar în Ereţ Israel, dar rabinii le-au extins la orice loc în care s-ar afla evreii. O altă prevedere rabinică impune ca, "pentru a menţine pacea", de ele să beneficieze toţi săracii, evrei şi neevrei, deopotrivă.

LEL ŞIMURIM

"Noaptea de priveghere"

Termen care desemnează prima noapte de Pesah (primele două nopţi în diaspora), conform relatării biblice despre noaptea ieşirii din Egipt: "Aceasta a fost noaptea de priveghere a Domnului pentru scoaterea lor din ţara Egiptului şi această noapte este a Domnului, noapte de priveghere pentru toţi fiii lui Israel din neam în neam" (Ex 12, 42). Potrivit unei alte interpretări rabinice, şimurim s-ar traduce nu prin "priveghere", ci prin "privegheaţi", "păziţi". Prin urmare, lel şimurim ar vrea să spună că, în prima noapte de Pesah, tot Israelul este apărat. Această interpretare s-ar afla la originea obiceiului de a lăsa deschisă uşa casei în timpul sederului, ca un simbol că, în noaptea aceea, nici un evreu nu are a se teme de nimic. Şi tot de aceea, în aceeaşi noapte, înainte de culcare, se omite lunga rugăciune împotriva primejdiilor nocturne şi se recită numai primul paragraf din Şema.

"LE-ŞANA HA-BAA BI-IERUŞALAIM"

"La anul, la Ierusalim!"

Expresie a aspiraţiei poporului evreu spre Izbăvirea mesianică. Se rosteşte la sfârşitul sederului de Pesah şi după sunetul şofarului (corn de berbec) care încheie ziua de Kipur. Această dublă întrebuinţare are la origine un diferend între rabinii Talmudului. După Rabi Josua, izbăvirea lui Israel urma să aibă loc în Nisan, luna ieşirii din Egipt. Rabi Eliezer însă era de părere că va avea loc în Tişri, luna Marii Iertări (R.H. 11a). Spre a împăca ambele opinii, a devenit un obicei din a anticipa Izbăvirea la ambele sărbători. Cuvintele "[Fie să ne întâlnim] la anul la Ierusalim!" se spun ca un fel de toast după degustarea ultimei cupe de vin de seder, iar comunităţile aşchenaze le cântă pe o melodie veselă la sfârşitul postului de Iom Kipur. În Israel, se adaugă, reluând ideea din Ps. 122, 3, bi-Ieruşalaim ha-benuia ("la Ierusalimul rezidit").

LEŞON HA-RA

Lit. "limbă rea"

Calomnia şi denunţurile sunt socotite, în Biblie şi în Talmud, păcate grave. Porunca negativă care le interzice are la bază un verset din Levitic: "Să nu umbli cu bârfeli în poporul tău" (19.16). Leşon ha-ra înglobează toate formele de clevetire, inclusiv bârfele (rehilut) cele mai banale.

Chiar şi formele cele mai nesemnificative de defăimare sunt considerate delicte, dar forma cea mai gravă constă în a depune cu bună ştiinţă mărturie strâmbă pentru a face un rău cuiva; fapta e cu atât mai gravă atunci când scopul ei este de a-l aduce în sapă de lemn pe un alt evreu ori de a-i pune viaţa în primejdie. Cei care se dedau la astfel de practici, aşa-numiţii malşinim ("delatori"), sunt pasibili de cele mai aspre pedepse, după cum se vede în special din rugăciunea Amida.

Încă din vremurile biblice, leşon ha-ra era un mare păcat, judecând după pedepsele la care se expuneau defăimătorii. Astfel, Miriam a fost lovită de lepră pentru că l-a vorbit de rău pe fratele ei, Moise, deşi criticile ei erau întemeiate (vezi Num. 12). Înţelepţii Talmudului socotesc calomnia drept cel mai grav dintre păcatele capitale, mai grav chiar decât crima, idolatria şi incestul. Această atitudine se întemeiază, cel puţin în parte, pe imensa putere pe care rabinii o atribuiau cuvântului. Într-adevăr, stă scris în Biblie că "moartea şi viaţa sunt în puterea limbii" (Prov. 18, 21). Bârfitorul este adeseori asemuit cu hoţul şi cu preacurvarul şi, spun rabinii, nu va avea parte de lumea de apoi. Linguşitorii, mincinoşii, zeflemiştii şi bârfitorii sunt cele patru categorii de oameni care nu vor avea ce căuta în faţa Domnului (Sotai 42a). Bârfitorul distruge trei persoane dintr-o dată: provoacă propria lui pierzanie şi compromite în acelaşi timp pe cel bârfit ca şi pe cel care-l ascultă. Toate implicaţiile lui leşon ha-ra sunt expuse amănunţit în Hafeţ Haim, opera halahistului modern Meir Ha-Kohen Kagan Israel

Leşon ha-ra

Omul se luptă în fiecare zi cu trei păcate pe care nu le poate ocoli: gândul necurat, rugăciunea fără evlavie şi cleveteala.

Păzeşte-ţi gura de cleveteală şi trăieşte în pace.

Ce spui la Roma poate să omoare un om în Siria.

Tăcerea sade bine înţeleptului şi cu atât mai mult nebunului.

Pedeapsa mincinosului este că nu-l mai crede nimeni nici când spune adevărul.

LEVIATAN

Ebr.: Liviatan

Termenul desemnează diverse specii de monştri marini pomeniţi în literatura biblică şi rabinică. Judecând după anumite pasaje, am fi tentaţi să spunem că leviatanul este fie balena (Ps. 104, 26), fie crocodilul (Iov 40, 25; 41, 26). În alte contexte însă, termenul se referă la balaurii cu şapte capete. Se spune că aceste creaturi mitologice sunt în război cu Dumnezeu şi că sunt sortite nimicirii (Ps. 74, 14; Iov 3, 8; Isa. 27, 1). Figura liviatanului are un pandant în monstruosul Lotan din literatura ugaritică. Leviatanul este adeseori menţionat alături de înfricoşătorul Behemot (Iov 40, 15-24). În apocrife (2 Ezra 6, 49-52), se spune că ambii monştri au fost creaţi în a cincea zi a Genezei, iar în literatura rabinică, sunt identificaţi cu "balaurii mari" din Gen. 1, 21, care vor fi serviţi la banchetul drepţilor din ziua de apoi (Lev. R. 13, 3; B.B. 74a-75a). Se spune într-adevăr că, în vremurile mesianice, Dumnezeu îi va tăia pe Leviatan şi Behemot, zis şi "boul sălbatic" (şor ha-bor), şi va oferi carnea lor ca hrană la "banchetul eshatologic" al drepţilor. Din pielea lui Leviatan, Dumnezeu va amenaja cortul pentru banchet şi va turna mesenilor să bea din vinul "păstrat de la crearea lumii".

LEVI BEN GHERSOM

(1288-1344)

Filozof, matematician, astronom, talmudist şi exeget, cunoscut şi sub numele de Ghersonide sau Magister Leo Hebraeus ca şi sub acronimul de Ralbag. Este autorul unui comentariu biblic monumental care acoperă Pentateuhul şi o mare parte din restul Bibliei. Filozofia lui se situează în descendenţa aristotelică a lui Maimonide. S-a născut în Provenţa, probabil la Bagnols-sur-Ceze, unde şi-a petrecut practic toată viaţa în afara unor scurte şederi la Orange şi Avignon. Există puţine date despre viaţa lui, exceptând faptul că întreţinea relaţii cu înalţi prelaţi ai Bisericii şi că a predat la universitatea şi la şcoala de medicină, înfiinţate de papi la Avignon. Operele lui ilustrează o mare diversitate de preocupări în diferite domenii:

Ştiinţe exacte: Sefer maase hoşev sau Sefer ha-mispar ("Cartea numărului"), redactată în 1321, este un tratat de aritmetică. O altă lucrare, De numeris harmonicis (1343), ne-a parvenit în traducere latină. În fine, tratatul lui de trigonometrie, publicat în latină în 1342 sub titlul De sinibus, chordis et arcis, a fost dedicat Papii Clement al VII-lea .

Talmudism şi liturgică: În comentariul la Pentateuh, Ghersonide menţionează un comentariu al său la tratatul Berahot, din care nu ne-a parvenit nimic, dar care era probabil frecvent consultat cu privire la diferite chestiuni halahice. Un responsum al lui este citat de Isaac din Lattes în Şeelot u-teşuvot, Trei dintre poemele lui de Şavuot şi un vidui (mărturisirea păcatelor) au fost publicate în franceză în 1958. A scris şi o parodie pentru Purim, intitulată Meghilat setarim ("Sulul misterelor").

Comentarii la Aristotel şi Averoes: Sefer ha-heheş ha-iaşar, publicată în latină sub titlul Liber syllogismi recti, are ca obiect respingerea unor argumente ale lui Aristotel, pe care pare să-l fi cunoscut din scrierile lui Averoes. Un supercomentariu asupra lui Averoes ne-a parvenit numai în manuscris, dar un capitol al lui publicat în latină, în traducerea lui Iacob Mantino, a fost inclus în primul volum al operelor lui Aristotel apărute la Veneţia în 1550-1552.

Comentarii biblice: A scris comentarii la Iov (1325), Cântarea cântărilor (1325 sau 1326), Eclesiast (1328), Rut (1329), Estera (1329), Pentateuh (1329-1338), Profeţi (1338) şi, în fine, la Proverbe, Daniel, Neemia şi Cronici (1338). Multe din exegezele lui şi-au păstrat actualitatea şi ridică interesante probleme filozofice şi teologice. Din fiecare carte a Bibliei, Ghersonide extrage învăţăminte etice, filozofice şi religioase, pe care le intitulează toaliot. O culegere a acestora a fost tipărită la Trento în 1570. În vastul lui comentariu la Pentateuh, el încearcă să reorganizeze Halaha, pornind de la nouă principii logice, prin care înlocuieşte cele 13 reguli hermeneutice. În sec. al XV-lea, Iuda Messer Leon încearcă să obţină interzicerea comentariului.

Filozofie: Opera de căpetenie a lui Ghersonide este fără îndoială Sefer milhamot Adonai ("Cartea războaielor lui Dumnezeu"), tratat filozofic început în 1317 şi încheiat în 1329. Autorul pune în discuţie o serie de probleme care, după părerea lui, fuseseră neglijate sau greşit abordate de predecesorii lui, inclusiv Maimonide. Cartea este alcătuită din şase părţi care tratează despre: 1. nemurirea sufletului; 2. vise, ghicit şi profeţii; 3. ştiinţa divină; 4. providenţă; 5. sferele cereşti, intelectul distinct şi relaţiile lor cu Dumnezeu; 6. crearea lumii, minuni şi criteriile de recunoaştere a adevăraţilor profeţi. După ce trece în revistă opiniile predecesorilor, Levi ben Gherşom trece la expunerea metodică a propriilor lui teorii, insistând asupra concordanţei lor cu Tora. Deşi interzisă de

Hasdai Crescas, care o considera eretică, cartea lui Ghersonide este foarte des citată în literatura rabinică. Cu toate că s-au păstrat multe din manuscrisele autorului, lucrarea în sine a fost publicată numai de două ori şi nu fără greşeli (în 1560 la Riva de Trento şi în 1863 la Leipzig). O ediţie critică a secţiunilor III şi IV, datorată lui Charles Touati, a apărut în franceză în 1968.

LEVI IŢHAK DIN BERDICEV

(cca. 1740 - cca. 1810)

Rabin şi lider spiritual hasidic, indiscutabil cea mai populară figură a hasidismului după fondatorul mişcării, Israel Baal Şem Tov. Hasidimii îl numesc Berdicever Rov, deoarece, spre deosebire de majoritatea personalităţilor de frunte ale mişcării, era în acelaşi timp ţadik şi rabin al comunităţii. Acest dublu statut era destul de puţin confortabil la vremea aceea când autorităţile rabinice tradiţionale din Europa răsăriteană combăteau violent hasidismul. În 1766, Levi Iţhak devine discipolul maghidului din Meserici, Dov Baer, fiind mai apoi recunoscut drept o verigă esenţială în transmiterea învăţăturii acestuia.

Numit rabin la Zeleciov, în Polonia, este constrâns să demisioneze după câţiva ani, deoarece comunitatea era categoric ostilă concepţiilor lui hasidice. Scenariul se repetă apoi la Pinsk, în Bielorusia, unde a ocupat de asemenea postul de rabin. Se ştie din surse sigure că Levi Iţhak a suferit o depresiune nervoasă ca urmare a persecuţiilor la care era supus din partea mitnagdimilor, O dată vindecat, îşi găseşte în fine liniştea în fruntea comunităţii din Berdicev, unde va locui din 1785 până la sfârşitul vieţii.

În sânul curentului hasidic, Levi Iţhak s-a evidenţiat ca un apărător neobosit al poporului evreu în faţa tronului lui Dumnezeu. Adresându-se Atotputernicului, Berdicever rov spunea: “Tu ceri mereu câte ceva de la poporul Tău, Israel; dar ce-ar fi să-l şi ajuţi în necazurile lui?” Rabi Levi a văzut odată un evreu care-şi pusese talit şi tfilin şi care apoi s-a întrerupt din rugăciune ca să ungă roţile căruţei. Levi a ridicat atunci ochii la cer şi a exclamat: “Doamne, ce minunat este poporul Tău! Până şi când unge roţile căruţei, nu uită să-şi pună talit şi tfilinl”

Prima parte din opera lui, Keduşat Levi, a fost publicată la Slavuta (1798), iar cea de-a doua, postum, la Berdicev (1811), volumul cunoscând de atunci numeroase reeditări. Cartea, un comentariu liniar al Torei şi al unor fragmente hagadice din literatura rabinică, oferă o imagine foarte substanţială a doctrinei hasidice. O temă centrală în Keduşat Levi este smerenia, pe care autorul o consideră o valoare religioasă în sine. Omul smerit, spune Levi, nu trebuie să-şi subestimeze persoana sau acţiunile, ci trebuie să fie conştient de faptul că operele şi capacităţile lui creatoare sunt cu totul neglijabile în raport cu măreţia lui Dumnezeu. Pe de altă parte, omul nu trebuie să se prefacă smerit, căci ar cădea astfel în cea mai mare înfumurare. Smerenia autentică se obţine spontan, la capătul unei meditaţii profunde asupra omniprezenţei lui Dumnezeu în lumile superioare şi inferioare.

Aforismele lui Levi Iţhak din Berdicev

> Doamne, nu vreau să aflu de ce sufăr, ci numai daca suferinţa mea este pentru cauza Ta.
>
> Exil este lumea aceasta şi, aici, Dumnezeu însuşi este în exil.
>
> Dragostea omului pentru Dumnezeu se măsoară după dragostea de aproapele său.

Un croitor îi povesti lui Levi Iţhak cum se justificase el în faţa lui Dumnezeu de Iom Kipur: “Mi se mai întâmplă, recunosc, să păstrez pentru mine vreo haină uitată sau să mănânc fără să mă fi spălat pe mâini în prealabil, dar greşelile acestea nu sunt foarte grave. Tu însă, Doamne, săvârşeşti fapte mult mai condamnabile. Nu smulgi Tu, oare, pruncul de la sânul mamei şi mama de lângă pruncul ei? În cazul ăsta suntem chit! Dacă eşti de acord să mă ierţi, te voi ierta şi eu!” Atunci Levi Iţhak îl mustră: “De ce ai fost atât de slab? Dacă insistai mai mult, Dumnezeu ar fi fost silit să ierte tot poporul evreu!”

Când crezi că eşti departe de Dumnezeu atunci eşti cel mai aproape.

LEVINAS, EMMANUEL

(1906-1995)

Filozof. Născut la Kovno (Kaunas), în Lituania, a studiat foarte de timpuriu ebraica şi Biblia şi a primit o educaţie clasică solidă, în care lecturile din marii romancierii ruşi au jucat un rol important. În 1923, merge să studieze filozofia la Strasbourg, apoi la Friburg-în-Brisgau, unde studiază cu Husserl şi cu Heidegger. În 1930 îi apare prima carte (despre Husserl) şi tot atunci obţine naturalizarea. Luat prizonier în 1940, petrece anii războiului într-un lagăr de ofiţeri din Germania. Familia lui, rămasa în Lituania, va fi măcelărită, aproape în întregime, de nazişti. Levinas mărturisea mai târziu că întreaga lui operă a fost marcată de “presimţirea” sau de “amintirea” ororilor naziste.

După război, îşi continuă lucrările filozofice şi publică numeroase cărţi. Dintre acestea, cele mai importante sunt: Totalite et Infini (“Totalitate şi infinit”; 1961) şi Autrement qu’etre ou au dela de l’essence (“Altfel decât a fi sau dincolo de esenţă”; 1974). În acelaşi timp, în strânsă legătură cu opera lui filozofică, se angajează într-o reflecţie asupra iudaismului, concretizată în prelegeri talmudice, în special la Colocviul Intelectualilor Evrei Francofoni, şi în lecţii biblice, pe care le ţinea în dimineţile de Şabat. Culegeri de astfel de expuneri au dus la apariţia unor volume ca Patru lecturi talmudice (1968) şi Dincolo de verset (1982). În tot acest timp, predă la diferite universităţi franceze — în 1973, este numit profesor, apoi profesor onorific, la Sorbona — şi desfăşoară o vastă activitate de conferenţiar în Franţa şi în străinătate.

Gândirea lui Emmanuel Levinas poartă amprenta unei duble loialităţi: faţă de filozofie şi faţă de iudaism. După părerea lui, este necesar să optezi pentru discursul conceptual, raţional şi argumentat, aşa cum s-a format el în Grecia antică, pentru a vorbi şi a te face înţeles. Primii paşi în această direcţie îi face sub îndrumarea lui Husserl, care-l îndeamnă să reflecteze la poziţia subiectului faţă de lume şi la geneza sensului, şi a lui Heidegger, ale cărui opţiuni naţional-socialiste le va critica energic mai târziu. Dar Levinas nu se mulţumeşte cu calitatea de discipol al celor doi mari filozofi. Interesul lui pentru tradiţia ebraică, dorinţa de a transmite înţelepciunea profeţilor şi a rabinilor colegilor săi filozofi care ignorau aproape în totalitate acest domeniu, ca şi preocuparea de a-şi incorpora propria filozofie în iudaism, toate aceste imbolduri l-au îndreptat treptat către noi căi profund originale.

În ciuda sau poate chiar din cauza Holocaustului (Şoa), Levinas refuză să se lase în voia nihilismului şi să cedeze diferitelor tendinţe de abjurare a spiritului cărora le cad pradă destui dintre contemporanii săi. Existenţa celuilalt şi responsabilitatea sunt concepte-cheie ale filozofiei lui. Şi, în acest context, după părerea lui, omul găseşte mai curând în textele ebraice decât în cele filozofice, forţa de a rezista dezastrelor fără să se supună puterilor lumeşti şi fără a urmări doar să se cruţe pe sine de suferinţă şi

să reuşească în ochii lumii. Din această perspectivă, responsabilitatea înseamnă să înţelegi că fiecare om, oricât de singular şi de neînlocuit, este chemat să poarte povara lumii şi să răspundă de suferinţa celuilalt în chiar momentele în care simte spontan imboldul de a se preocupa întâi şi întâi de sine însuşi. Levinas contrazice tradiţia filozofică potrivit căreia responsabilitatea are la bază opţiunea liberă şi conştientă a omului de a răspunde de un lucru sau altul. Dacă ar fi aşa, spune el, omul ar fi liber să-şi limiteze propria răspundere, să tragă o linie şi să considere că restul nu-l priveşte, or Levinas respinge această indiferenţă. Răspunderea, în viziunea lui, îi incumbă subiectului cu sau fără voia lui, fără ca el să aibă posibilitatea de a o limita; este o responsabilitate care precumpăneşte asupra preocupării fiecăruia pentru păstrarea şi sporirea propriei fiinţe. Pentru a exprima această idee, Levinas recurge la noţiunea biblică de alegere care, în opinia lui, nu constituie un privilegiu, ci un surplus de îndatoriri: a fi ales înseamnă a deveni răspunzător pentru celălalt şi tocmai pe acest concept se întemeiază omenia omului.

A fi om nu este un dat, ci o obligaţie. Nu este de ajuns să-ţi afirmi propria fiinţă pentru a putea pretinde la calitatea de om, cu atât mai mult cu cât această afirmare se produce de regulă într-o manieră dură şi în detrimentul celuilalt. Într-adevăr, este foarte discutabil dacă o lume în care fiecare luptă pentru a-şi impune propria fiinţă fără să-i pese de altceva ori de altcineva poate să se cheme lume omenească; nici nu putem spera, în aceste condiţii că pacea va prevala vreodată asupra războiului. Dimpotrivă, omenescul se naşte în om în momentul în care subiectul, în loc să se concentreze asupra propriilor interese şi să se dedice în întregime apărării lor, se lasă clintit de nevoia presantă de a ajuta pe cineva, mergând până la sacrificiul de sine. Levinas asociază această idee cu aşteptarea unui Mesia care, potrivit Talmudului (Sanh, 99a), va lua asupra sa suferinţele lumii, dar, spune el, acest Mesia nu este un om anume, care va veni să oprească ori să schimbe cursul istoriei: a fi Mesia este vocaţia fiecărui eu uman faţă de celălalt. Iar pacea mesianică sau profetică la care trebuie să aspire acest eu nu este nici un armistiţiu provizoriu într-o luptă, nici un pact raţional pe care îl închei de frica morţii, ci seamănă mai curând cu o îngrijorare din iubire.

Sensul acestei vocaţii şi al acestei păci începe să ţi se limpezească în momentul când contempli chipul altuia, prin care, adeseori fără cuvinte, slăbiciunea şi neajutorarea aceluia transpar şi fac apel la tine. Prin lipsa lui totală de apărare, chipul omenesc se expune violenţei şi morţii, dar în acelaşi timp prevesteşte o rezistenţă inepuizabilă în faţa lor, ca şi cum, privindu-l, ţi-ar răsuna permanent în urechi vechea poruncă: “Să nu ucizi!” Chipul arată simultan că este extrem de lesne să ucizi şi totodată imposibil. Mulţumită chipului omenesc, cuvântul rostit de Dumnezeu pe Muntele Sinai este încă aproape de noi şi ne vizează personal pe fiecare. Celălalt, evident, nu este Dumnezeu şi, de multe ori, habar nu are ca a fost creat după asemănarea Lui sau respinge această idee; cu toate acestea, tocmai vederea celuilalt ne apropie de Dumnezeul invizibil. Adevăratul răspuns omenesc faţă de chipul celuilalt începe în două cuvinte: “Iată-mă.” Cuvintele acestea de sorginte biblică atestă o disponibilitate de a sluji şi corespund, spune filozoful, acelui ideal de sfinţenie care constă în a pune binele celuilalt înaintea binelui propriu.

Totuşi, sfinţenia care ar trebui să domnească în relaţia omului cu celălalt nu permite organizarea vieţii sociale. Levinas ştie acest lucru şi analizează modul în care instituţiile politice, într-un stat democratic cel puţin, trebuie să limiteze această responsabilitate infinită. Deoarece, atunci când ai de-a face cu un număr mare de persoane, este necesar să compari, să cântăreşti şi să faci dreptate. Organizarea politică trebuie deci să modereze această responsabilitate care rămâne totuşi la temelia

instituţiilor sale. Dreptatea nu poate respinge mila, iar mila nu se poate lipsi de dreptate, aşa cum ne învaţă de mii de ani înţelepciunea ebraică.

Cu toată pledoaria lui pentru sfinţenie şi dreptate, Levinas nu uită nici o clipă de violenţa din lume şi, mai ales, de Şoa care, în ochii multora, a compromis definitiv acest ideal. Ceea ce importă, după o astfel de catastrofă, este de a rămâne evreu, dar din perspectiva unei noi evlavii, cu o credinţă care nu aşteaptă răsplată şi cu o exigenţă sporită faţă de sine. Ca şi acei sionişti religioşi care văd în înfiinţarea Statului Israel începutul Mântuirii, Levinas crede şi el că renaşterea Israelului marchează începutul unei mântuiri, dar al unei mântuiri interioare, căci Statul Israel le redă evreilor conştiinţa unităţii şi încrederea în valorile proprii, redeşteptând curiozitatea lor faţă de iudaism şi îndemnând la studierea acestuia. Trebuie subliniat însă că, din punctul de vedere al filozofului, Israelul nu are alt destin politic decât acela de instrument auxiliar al Mântuirii spirituale.

În opera lui, Levinas încearcă să traducă, în limbajul filozofiei greceşti, intuiţiile provenind din vechea tradiţie ebraică pe care Grecia le ignorase. Dar el nu încearcă pur şi simplu să treacă de la un limbaj la altul pe care îl consideră universal. El vrea să răstoarne reflecţia filozofică, obligând-o să-şi plece urechea la duhul profeţilor şi la înţelepciunea pe care aceştia au inspirat-o. Tensiunea dintre filozofi şi profeţi, aflată în miezul vieţii spirituale şi intelectuale a Occidentului, nu trebuie eliminată, ci dimpotrivă trebuie să rămână vie şi activă într-o epocă în care raţionalitatea ştiinţifică pretinde adeseori că deţine monopolul adevărului. Nevoia de a-i reda Occidentului conştiinţa izvoarelor ebraice, pe care acesta de multe ori le escamotează, mulţumindu-se cu creştinismul, capătă în opera lui Levinas autoritatea unui imperativ filozofic şi spiritual.

LEVIRAT

Ebr.: ibum

Căsătorie poruncită de lege între o văduvă (ievama), al cărei soţ a murit fără copii, şi fratele defunctului (ebr.: iavem; lat.: levir), Scopul acestei porunci rezultă din Deut. 25, 6: "Întâiul născut pe care-l va naşte să poarte numele fratelui mort, pentru ca numele său să nu fie şters din Israel." Episodul lui Iuda şi Tamar (Gen. 38) atestă vechimea îndelungată a obiceiului la israeliţi ca şi la alte popoare vecine. Deosebirea fundamentală dintre cazul relatat în Geneză şi legea din Deuteronom constă în procedeul denumit haliţa, prin care fratele mortului poate refuza să se conformeze, procedeu care lipseşte din Cartea Genezei. Într-adevăr, Deuteronomul descrie ritualul prin care văduva şi cumnatul ei pot fi scutiţi de această obligaţie. În cadrul acestei ceremonii, care se desfăşoară în prezenţa Bătrânilor, văduva îşi somează cumnatul să-şi îndeplinească îndatorirea; dacă el persistă în refuzul lui, ea trebuie "să-i scoată încălţămintea din picior şi să-l scuipe în faţă" (să scuipe "în faţa lui", interpretează rabinii). În vreme ce săvârşeşte acestea, femeia trebuie să rostească: "Aşa se face omului care nu vrea să ridice casa fratelui său" (Deut. 25, 9). În cazul când cumnatul nu o vrea de nevastă, văduva nu se poate recăsători până nu se îndeplineşte haliţa, Denumirea ceremoniei provine din verbul ebraic halaţ, "a descălţa".

Legile privitoare la levirat sunt expuse pe larg în tratatul talmudic Ievamot. Leviratul nu are loc decât în cazul unei văduve complet lipsite de urmaşi. Această interpretare a legii se bazează pe ambiguitatea termenului ben (fiu) din Deut. 25, 9. Într-adevăr, în acest context, ben poate fi luat în sensul de "copil" — indiferent dacă este vorba de un băiat sau de o fată. De asemenea, leviratul nu se aplică dacă defunctul are copii de la altă femeie ori dacă i se naşte un copil postum, indiferent

dacă acesta moare curând după naştere (Iev. 2, 5; 22b; Nid. 5, 3). Mişna adaugă că obligaţia leviratului nu incumbă decât fraţilor defunctului născuţi înainte de moartea lui.

Legea nu are relevanţă decât dacă femeia este încă aptă pentru a avea copii. După decesul soţului, văduva şi cumnatul sunt uniţi printr-o legătură (zica) juridică. Femeia dobândeşte atunci statutul de şomeret iavam, adică este în situaţia de aşteptare a leviratului, perioada de aşteptare fiind de trei luni (Iev. 4, 10).

Din punct de vedere juridic, văduva şi cumnatul nu sunt obligaţi să facă nuntă, deoarece sunt deja legaţi prin zica, Rabinii Talmudului au simţit totuşi nevoia de a introduce o imitaţie de ceremonie nupţială, denumită maamar ("declaraţie"), spre deosebire de căsătoria obişnuită care poartă numele de kiduşin (Tos. Iev. 7, 2; T.B. Iev. 52a). Învăţaţii au discutat îndelung pentru a stabili care soluţie era preferabilă: leviratul sau haliţa, Academiile babiloniene erau împărţite: şcoala din Sura susţinea prima opţiune, cea din Pumbedita pleda pentru cea de-a doua. Mai târziu, autorităţile rabinice sefarde s-au pronunţat în favoarea leviratului, considerând că Biblia şi Talmudul ar fi abolit acest obicei dacă el n-ar fi avut nici un rost. În Europa, dimpotrivă, talmudiştii aşchenazi recomandau haliţa.

În 1944, marele rabinat al Palestinei a introdus un amendament (takana), potrivit căruia cumnatul era dator să asigure întreţinerea văduvei până la haliţa. În 1950, rabinatul israelian promova un alt amendament prin care haliţa devenea obligatorie, dând văduvei libertatea să se recăsătorească dacă şi cu cine dorea. Astfel, fratele defunctului îşi pierdea dreptul de a se căsători cu fosta cumnată chiar dacă ar fi dorit s-o facă. Această takana a fost impusă nu numai aşchenazilor, ci şi sefarzilor şi evreilor orientali care până atunci practicaseră leviratul, obiceiul fiind de altfel destul de potrivit cu vechile structuri poligame ale comunităţilor respective. În 1953, Parlamentul israelian reglementa căsătoria şi divorţul, lăsând haliţa în grija tribunalelor rabinice. Conform acestor prevederi, cumnatul poate fi somat de tribunalul rabinic să procedeze la haliţa, fiind pasibil de arestare dacă nu se conformează într-un interval de trei luni.

Iudaismul reformat a abolit leviratul şi totodată haliţa, socotindu-le inutile. Iudaismul conservator a desfiinţat de asemenea leviratul, dar atitudinea sa rămâne ambiguă în ceea ce priveşte haliţa, Cât despre iudaismul ortodox, acesta se conformează în continuare principiului rabinic, potrivit căruia o femeie trecută prin haliţa este asimilată cu o femeie divorţată şi deci nu se poate căsători cu un cohen (preot). Reformaţii şi conservatorii nu ţin seama de această regulă, întrucât ei nu respectă oricum nici legea care interzice căsătoria unui cohen cu o femeie divorţată.

Ceremonia haliţei trebuie efectuată în faţa unui tribunal rabinic alcătuit din cinci membri. Văduva citeşte pasajul biblic referitor la levirat (Deut. 5,7-10), apoi îl descalţă pe cumnat de pantoful drept (pantoful trebuie să nu conţină nici un element de metal) şi scuipă pe jos în faţa lui.

LEVITIC

A treia carte a Pentateuhului. Titlul ebraic este Va-ikra ("El a chemat"), adică întocmai cuvintele de început ale cărţii. În literatura rabinică, i se mai spune şi Torat cohanim ("Manualul preoţilor"), titlu care reflectă conţinutul cărţii. De aici şi titlul grecesc, Levitikos, consacrat de Septuaginta. În epoca elenistică, termenul de "leviţi" se aplica în egală măsură pentru preoţi şi pentru asistenţii lor.

Versiunea masoretică a Leviticului este alcătuită din 859 de versete, distribuite în 27 de capitole. Cartea este împărţită în zece pericope (sedarot), conform ciclului de lectură instituit în Babilon şi adoptat în zilele noastre de toate comunităţile evreieşti. Potrivit ciclului trianual, aflat în vigoare în Palestina în perioada celui de-al Doilea Templu, Leviticul se împărţea în 25 de secţiuni. Tradiţia iudaică susţine că Leviticul, ca şi celelalte cărţi ale Pentateuhului, i-a fost dictat de Dumnezeu lui Moise pe Muntele Sinai.

Exegeza biblică (vezi Biblie) consideră că textul Leviticului provine dintr-o sursă unică de origine sacerdotală, desemnată prin litera P. După alţi analişti, capitolele 17-26, care constituie aşa-numitul "Cod al evlaviei", provin dintr-o altă sursă, notată cu H. Ştiinţa modernă respinge învăţătura evreiască tradiţională în privinţa originii mozaice a textului. Savanţii consideră că este vorba de o operă mult mai târzie, cea mai recentă, de fapt, din toate cărţile Pentateuhului. Unii susţin chiar că redactarea finală a textului ar fi avut loc abia după întoarcerea din Babilon. Dimpotrivă, specialistul israelian Iehezkel Kaufmann crede că Leviticul este partea cea mai veche a Torei, constituind un vestigiu al legilor care reglementau jertfele aduse pe înălţimi. Profesorul Moşe David Cassuto de la Ierusalim vede în această carte o culegere a tradiţiilor transmise de la o generaţie la alta şi deci datând în fond, din punct de vedere al conţinutului, chiar din vremea lui Moise. În cadrul acestei culegeri de texte, formula: "Domnul i-a vorbit lui Moise şi a zis..." ar marca trecerea de la o tradiţie la alta. După părerea lui Cassuto, datarea Leviticului la o epocă foarte târzie în raport cu Moise ar fi total lipsită de justificare.

Cartea Leviticului

1,1-7,38	Legile jertfelor
8,1-10,20	Învestirea preoţilor care urmau să oficieze în Sanctuar
11,1-15,33	Interdicţiile alimentare şi legile purităţii rituale
16,1-16,34	Iom Kipur
17,1-17,16	Legile sacrificării rituale
18,1-20,27	Legile evlaviei
21,1-22,33	Rituri legate de necurăţenia preoţilor
23,1-23,44	Sărbători
24, -24,23	Legile cu privire la menora, la pâinea punerii înainte şi la hulă
25,1-25,55	Ani şabatici şi jubilee
26,1-26,46	Binecuvântări şi blesteme
27,1-27,34	Obiectele închinate Domnului

LEVITIC RABA

Midraş cu privire la Levitic, alcătuit din 37 de comentarii conform diviziunilor ciclului trianual de lectură (vezi Tora, Citirea -ei) care era în vigoare în Ereţ Israel în vremea celui de-al Doilea Templu. Fiecare comentariu constituie un întreg coerent dedicat unei teme anume. Introducerea, variabilă ca lungime, constă de regulă dintr-o serie de citate din Hagiografe, în vreme ce concluzia face legătura cu midraşul următor. Scopul acestor introduceri, uneori mai lungi decât comentariul propriu-zis, este de a pune în evidenţă unitatea subiacentă a tuturor părţilor Bibliei. Fiecare comentariu se încheie cu o scurtă binecuvântare şi cu câteva cuvinte de mângâiere.

Învăţaţii citaţi în Levitic Raba sunt amoraimi palestinieni din sec. al III-lea şi al IV-lea. Culegerea a fost redactată într-un amestec de ebraică şi ara-maică din Galileea, cu multe împrumuturi greceşti. Diferite indicii lingvistice, prosopografice şi toponimice confirmă originea palestiniană a textului. Cele câteva aluzii la Halaha ori la tradiţiile locale concordă cu informaţiile furnizate de Talmudul din Ierusalim. Lev. R. a apărut în sec. al V-lea după toate probabilităţile la Tiberiada. Textul prezintă numeroase asemănări cu Pesikta de-Rav Kahana, redactată în aceeaşi epocă şi, după părerea unor critici, de acelaşi autor.

LEVIŢI

Trib al urmaşilor lui Levi, al treilea fiu al patriarhului Iacob. Cohanimii (preoţi) sunt o subdiviziune a Leviţilor alcătuită din descendenţii în linie bărbătească directă din marele preot Aaron care făcea parte din tribul lui Levi.

Biblia relatează că funcţiile rezervate acestui trib erau, la origine, apanajul tuturor primilor născuţi care însă participaseră la păcatul Viţelului de aur, pierzându-şi această prerogativă. Drept urmare, leviţilor, care stătuseră deoparte, li s-a încredinţat sarcina întreţinerii Sanctuarului şi, mai târziu, a Templului. Potrivit Pentateuhului, dacă la recensământ primii născuţi se dovedeau mai numeroşi decât leviţii, cei care erau în plus erau datori să se răscumpere plătind cinci şecheli fiecare. Banii se dădeau preoţilor şi astfel primii născuţi îşi transmiteau partea lor de sfinţenie cohanimilor (Num. 3, 11-13). Ceremonia de pidion ha-ben, răscumpărarea întâiului născut, îşi are originea în acest transfer de sfinţenie de la primii născuţi la leviţi.

Spre deosebire de celelalte triburi, la care membrii erau înscrişi la recensământ de la vârsta de 20 de ani, leviţii se numărau de la o lună. Numărul lor era de circa 22. 000. Midraşul spune că, dintre toţi israeliţii care aveau peste douăzeci de ani în momentul ieşirii din Egipt, numai leviţilor li s-a îngăduit să pătrundă în Canaan.

Leviţii aveau sarcina de a transporta diferitele părţi componente şi ustensile ale Sanctuarului în timpul rătăcirii în pustiu. Fiecare din cele trei clanuri ale tribului lui Levi, — Gherşon, Chehat şi Merari —, avea răspunderea precisă a unor anumite obiecte de cult. În cadrul taberei, leviţii ocupau locul imediat din jurul Sanctuarului, în vreme ce celelalte triburi se aşezau la margine.

Leviţii aveau de asemenea îndatorirea de a instrui poporul în legile Torei (Deut. 33, 10). Având în vedere că sarcinile lor erau incompatibile cu munca în agricultură, leviţii nu au primit pământ la împărţirea ţării. Cei care nu erau însărcinaţi cu întreţinerea Templului, erau repartizaţi în 48 de cetăţi pe toată întinderea Canaanului (Ios. 21). Lipsiţi de venituri proprii, ei primeau zeciuiala din toate produsele agricole, din care dădeau la rândul lor a zecea parte pentru preoţi.

La Templu, leviţii jucau rolul de asistenţi ai preoţilor şi slujeau drept cantori şi instrumentişti (vezi Muzică şi cânt). Mişna precizează psalmii pe care leviţii aveau datoria să-i recite în fiecare zi. Ei se ocupau de asemenea de administraţia şi de paza Templului. Din sarcinile lor de altădată, leviţii nu au păstrat decât una singură: aceea de a spăla mâinile preoţilor înainte de binecuvântarea cohanimilor. În plus, al doilea chemat la citirea Torei este un levit (primul este un cohen).

LIBERAL, IUDAISM, vezi IUDAISM REFORMAT.

LIBER ARBITRU

Principiu filozofic şi teologic care-i recunoaşte individului posibilitatea de a acţiona conform propriei voinţe şi propriilor opţiuni. Dezbătut în toate epocile, el intră în contradicţie cu determinismul care poate fi divin sau natural. Filozofii evrei tind să considere că noţiunea de liber arbitru este indispensabilă pentru a cultiva simţul răspunderii morale în individ. Totodată, cine crede în dreptatea divină şi în pedepsirea păcătoşilor crede implicit şi în liberul arbitru.

Potrivit naraţiunii biblice, primele cuvinte pe care Dumnezeu le-a adresat omului erau o interdicţie, a cărei încălcare avea să fie imediat pedepsită: individul este responsabil aşadar, căci are libertatea de a se supune sau nu poruncilor. Ca emanaţii ale voinţei individuale, faptele omului sunt în întregime imputabile autorului lor. Astfel, văzându-l pe Cain mânios şi posomorât, Dumnezeu îl avertizează: “Păcatul pândeşte la uşă: imboldul lui se ţine după tine, dar tu să-l stăpâneşti!” (Gen. 4, 7). În Deuteronom (30,19), după recapitularea istoriei lui Israel, Moise le explică israeliţilor că destinul lor naţional depinde de propriile lor opţiuni: “Ţi-am pus înainte viaţa şi moartea, binecuvântarea şi blestemul! Alege viaţa [...]”

După Maimonide, liberul arbitru este “marele principiu, stâlpul Torei şi al poruncilor” (Iad, Teşuva 53). Noţiunea însăşi de căinţă (teşuva), la care îndeamnă Pentateuhul (Deut. 4, 30-31; 30, 10-15) şi încă şi mai mult profeţii (de ex., Osea 14, 2-3) şi fără de care Iom Kipur n-ar avea nici un sens, presupune existenţa liberului arbitru. Apelurile repetate prin care omul este chemat să se “întoarcă” la Dumnezeu şi în care i se garantează în schimb iertarea păcatelor demonstrează că stă în puterea individului să se elibereze de păcat, să se lepede de obiceiurile rele, să se schimbe. Dumnezeu vrea ca omul să se întoarcă la El de bunăvoie, nu-l constrânge, dar aşteaptă un răspuns (Ex. 19,8).

Legislaţia biblică, de exemplu pasajele referitoare la cetăţile de scăpare (Num. 35, 9-19; vezi Azil), face o distincţie netă între faptele intenţionate şi cele comise din nebăgare de seamă. Cât despre Halaha, aceasta tratează pe larg despre limitele răspunderii morale şi legale, precum şi despre diferitele grade de constrângere care se exercită asupra omului (B.K. 8, 4).

Mulţi evrei au respins principiul liberului arbitru. Esenienii, adepţi ai determinismului, socoteau că totul se petrece după voinţa Domnului. Saduceii, dimpotrivă, negau existenţa oricărei forme de Providenţă divină, considerând că totul se petrece la întâmplare. Rabinii au reformulat conceptul biblic de liber arbitru, afirmând că “totul este în voia Cerului, afară doar de frica de Cer” (Ber. 33b). “Îngerul care răspunde de zămislire, după ce ia o picătură de sămânţă omenească, o înfăţişează Celui Prea Sfânt, binecuvântat fie El, şi întreabă: «Doamne, Stăpâne al universului, ce se va alege de picătura asta? Va ieşi oare din ea un om puternic sau slab, deştept sau prost, bogat sau sărac?» Dar îngerul nu întreabă niciodată dacă omul acela va fi bun sau rău, căci acest lucru depinde chiar de omul respectiv” (Nid, 16b).

O primă contestare a liberului arbitru vine din partea teologiei, mai exact din partea conceptelor atotştiinţei şi preştiinţei divine. Într-adevăr, dacă Dumnezeu ştie totul dinainte, cum mai poate omul să fie liber? Înţelepţii Talmudului s-au mărginit să afirme ambele principii fără să încerce să le concilieze: "Totul este prevăzut, dar permisiunea [libertatea] este dată" (Avot 3, 15). Nici Filon, nu oferă o soluţie mult mai limpede: el afirmă existenţa liberului arbitru, pe care îl include totuşi într-un proces de predeterminare datorat unor influenţe diverse; el socoteşte însă că omul nu poate pune pe seama lui Dumnezeu faptele rele pe care le săvârşeşte cu bună ştiinţă. Puternic influenţat de filozofia arabă, Saadia Gaon susţine că ideea de dreptate divină implică libertatea de opţiune a individului. În concordanţă cu învăţăturile mutazilite, Saadia stabileşte că fiecare faptă este precedată în timp de potenţialitatea ei de a fi sau nu săvârşită. El nu pare însă să perceapă nici o contradicţie între acest liber arbitru şi preştiinţa divină. Bahia ibn Pakuda expune ambele opinii, considerând că omul nu poate decât să greşească dacă încearcă să rezolve contradicţia dintre ele. După el, individul trebuie să se poarte ca şi cum ar avea realmente libertatea de a alege şi, în acelaşi timp, să se încreadă în Dumnezeu ca şi cum ar fi convins că totul este predeterminat. Această poziţie care refuză orice formă de soluţie teoretică reflectă influenţa profundă a sufismului asupra filozofului evreu. Lucrarea lui Abraham ibn Daud Ha-emuna ha-rama este dedicată chiar problemei liberului arbitru. Poziţia autorului coincide cu cea a lui Iuda Halevi care împarte cauzalităţile în divine, naturale, accidentale şi intenţionate. După părerea lui, la unii oameni, obiceiurile, bune sau rele, sunt atât de adânc înrădăcinate încât îi împiedică să-şi exercite liberul arbitru. Majoritatea oamenilor însă se situează între aceste extreme şi ei trebuie într-adevăr să aleagă. Ibn Daud este convins de existenţa posibilului în lume şi, prin urmare, de absenţa unei determinări absolute. Maimonide (Iad, Teşuva 5, 5) nu ocoleşte problema, dar susţine că "ştiinţa" lui Dumnezeu este de o natură atât de diferită de cea omenească încât intelectul acestuia n-o poate cuprinde. Conform acestei interpretări, Dumnezeu este dincolo de timp, aşadar "preştiinţa" Lui nu trebuie luată stricto sensu. Dumnezeu intuieşte ce se va întâmpla în măsura în care percepe viitorul ca pe o parte a prezentului etern: deci ştiinţa Lui nu contrazice liberul arbitru. Chiar dacă admitem că Dumnezeu intervine providenţial în istorie, El nu se va amesteca în procesul intern al voliţiei umane nici în integritatea autonomiei individuale (Maimonide, ibid. 5, 4). Levi ben Gherşom acceptă şi el existenţa liberului arbitru şi totodată propune o soluţie la problema cunoaşterii divine: Dumnezeu şi-ar cunoaşte doar propria Lui esenţă, precum şi diversele categorii, adică universul determinat de poziţia stelelor. Nu este deci neapărat necesar ca evenimentele lumeşti să corespundă ordinii universale. Exercitându-şi liberul arbitru, omul poate să acţioneze contrar ordinii prestabilite prin poziţia astrelor. Astfel, în concordanţă cu concepţiile situate între tradiţia filozofică evreiască şi gândirea aristotelică, Ghersonide consideră că ştiinţa divină şi intelectul nu cuprind evenimentele care survin efectiv: ele ştiu doar ce ar trebui să fie, ceea ce exclude determinismul absolut. Hasdai Crescas (Or Adonai 2, 5) înclină şi el spre un semideterminism derivat din gândirea lui Avicenna, potrivit căruia liberul arbitru ar fi determinat de o serie de cauze primare, interne, — legate de caracterul individual —, precum şi de cauze externe, constituind factorii care-l influenţează. Acţiunea voluntară este deci posibilă în sine, dar Dumnezeu o cunoaşte dinainte. Crescas deosebeşte totuşi faptele voluntare de cele comise dintr-un impuls sau altul; după părerea lui, doar cele dintâi sunt vrednice de răsplată ori pasibile de pedeapsă. Poruncile şi interdicţiile nu limitează determinismul, dar credinţele şi părerile omeneşti nu depind de voinţa omului şi nu pot fi pedepsite.

Iudaismul susţine insistent existenţa liberului arbitru, intrând s-ar părea în contradicţie cu o bună parte din concluziile psihologiei moderne potrivit cărora creierul omenesc, ca tot ce face parte din

natură, este supus unei robii cauzale constrângătoare. Această teorie a cauzalităţii presupune că, dacă am avea destule date despre caracterul cuiva, situaţia de fond şi împrejurările vieţii sale, am putea să-i anticipăm deciziile. Conceptul biblic şi rabinic al răspunderii morale ne apare compatibil doar cu o concepţie anticauzală şi deci opus oricărei teorii deterministe.

Unii filosofi evrei contemporani, ca Hermann Cohen, consideră că liberul arbitru, înţeles ca o absenţă totală a cauzalităţii, este de neconceput. După Cohen însă, opţiunea liberă există totuşi în domeniul etic şi trebuie să constituie obiectivul omenirii. Cum adevărata libertate nu poate fi atinsă decât într-o societate ideală a viitorului, rezultă că libertatea nu este un dat, ci un scop către care trebuie să tindem (Judische schriften 1, 124). Martin Buber, dimpotrivă, susţine că liberul arbitru este un dat care se exercită chiar şi în condiţiile cauzalităţii. Dar adevărata decizie trebuie să aibă loc în câmpul relaţiei dintre Eu şi Tu (Eu şi Tu, Bucureşti, 1992). După Buber, problema care se pune nu este problema alegerii, ci cea a calităţii alegerii: spre bine sau spre rău, căci dacă omul este liber să aleagă răul, la fel de bine poate şi să-l ocolească. Astfel omul este cu adevărat liber iar destinul nu este o limită a omului, ci o împlinire a sa. Omul liber nu este ferit de influenţa lumii exterioare, dar este singurul capabil să reacţioneze la evenimente şi să perceapă unicitatea acestora, astfel încât, prin fiecare decizie morală, omul îşi experimentează identitatea, capacitatea de a resimţi şi de a acţiona ca “Eu”. Mai mult, cu fiecare decizie de acest fel, el îşi construieşte şi-şi consolidează propria personalitate, propriul caracter. Cu alte cuvinte, prin alegeri morale libere, individul se transformă din ţelem (“chipul lui Dumnezeu”) în demut (“asemănarea cu Dumnezeu”) şi-şi împlineşte astfel propria umanitate.

LIEBERMAN, SAUL

(1898-1984)

Specialist în Talmud. Născut în Rusia, frecventează şcolile (ieşivot) din Mir şi din Slobodka. Studiază apoi în Franţa şi emigrează în Palestina în 1929. Se specializează în filologie şi literatură clasică la Universitatea Ebraică din Ierusalim unde predă după aceea câţiva ani. În 1940, se stabileşte la New York şi devine profesor de Talmud, la Seminarul Teologic Evreiesc din America. Câţiva ani mai târziu, este promovat rector al Şcolii Rabinice.

Încă de la începutul carierei lui, Lieberman este interesat în special de Talmudul din Ierusalim. În 1930, publică un comentariu al acestui Talmud, urmat de un altul destul de concis al Toseftei şi de o ediţie critică a acesteia, pe care o intitulează Tosefta ki-feşuta, Numai vreo jumătate din lucrările lui văd lumina tiparului în timpul vieţii lui. Altele se publică postum prin grija studenţilor săi.

Bun cunoscător al lumii clasice, Lieberman reuşeşte să identifice influenţele culturale şi lingvistice pe care greaca şi latina le-au exercitat asupra literaturii rabinice şi scrie două opere magistrale asupra acestui subiect: Limba greacă în Palestina evreiască şi Elenismul în Palestina evreiască.

Prin intermediul eseurilor şi cărţilor lui, ca şi prin operele rabinice pe care le editează, Lieberman se angajează în descoperirea de noi căi pentru a înţelege viaţa, instituţiile, credinţele şi activitatea literară din Palestina evreiască în epoca talmudică. Institutul Lieberman din Ierusalim, întemeiat în amintirea lui de Seminarul Teologic Evreiesc din New York, lucrează în prezent la informatizarea tuturor manuscriselor Talmudului din Babilon, cu scopul de a realiza o ediţie definitivă a acestuia.

LILIT

Entitate feminină care din epoca biblică până în zilele noastre a continuat să ocupe un loc central în demonologia evreiască. Numele desemna iniţial o întreagă categorie de duhuri malefice, fiind asociat abia în Evul Mediu cu un demon anume: prima nevastă a lui Adam, tovarăşa lui Samael, Îngerul Morţii.

Lilit îşi are originea în demonologia babiloniană unde sunt pomenite duhuri rele pe nume Lilu (entitate masculină) şi Lilitu (entitate feminină). Despre acestea din urmă, se spunea că seduc bărbaţii şi pun în primejdie viaţa femeilor în timpul naşterii. În Talmud şi în literatura midraşică, sunt menţionate sub numele de Lilin sau Lilit. Denumirea de Lilit apare o singură dată în Biblie: "Câini şi pisici sălbatice se vor pripăşi pe acolo şi ţapi păroşi se vor strânge şi acolo se va aşeza Lilit; acolo îşi va găsi odihna" (Isa. 34, 14).

Talmudul o descrie pe Lilit drept o făptură înaripată, cu plete lungi (Er. 100b; Nid. 24b), care vine să-i chinuie în somn pe cei care dorm singuri (Şah. 151b). Şi tot Talmudul spune că Adam, în vremea când trăia despărţit de Eva, a zămislit duhuri şi demoni şi liliţi (Er. 18b). Tradiţia mai târzie povesteşte că Lilit l-ar fi sedus pe Adam şi că i-ar fi născut duhuri şi demoni drept copii.

Potrivit unei superstiţii evreieşti, Lilit este deosebit de primejdioasă pentru nou-născuţi care, din cele mai vechi timpuri, sunt apăraţi de răutatea ei cu ajutorul unor amulete speciale. Obiceiul pare să se fi inspirat direct din Midraş care cuprinde o legendă a Genezei, diferită de cea biblică. Potrivit acestei poveşti, Lilit ar fi fost prima nevastă a lui Adam. Episodul este descris pe larg într-un text de pe vremea gheonimilor, Alfabetul lui ben Şira, unde Lilit este numită "prima Evă". Făcut din ţărână şi pământ o dată cu Adam, ea ar fi revendicat egalitatea cu bărbatul, sfădindu-se cu el tot timpul, apoi s-ar fi înălţat la cer, invocând Numele inefabil. La plângerile lui Adam, Dumnezeu ar fi trimis trei îngeri, — Snvi, Snsnvi şi Smnglf—, care au găsit-o pe ţărmul Mării Roşii şi au ameninţat-o cu moartea copiilor ei dacă nu-şi îndrepta purtarea. Ea ar fi refuzat, motivând că ar fi fost creată ca să facă rău pruncilor. Atunci îngerii au pus-o să jure că nu va ataca niciodată copiii în prezenţa lor. De aici şi obiceiul evreiesc de a pune nou-născuţilor amulete cu numele acestor îngeri.

Lilit apare şi în literatura cabalistică din sec. al XIII-lea, în special în Zohar care o descrie ca fiind soţia lui Samael şi mama demonilor şi o acuză că ar strânge de gât pruncii. Totodată, ea joacă un rol hotărâtor în ducerea la pieire a bărbaţilor pe care-i seduce pentru a da naştere la Nefilim, un soi de demoni care împiedică sufletul omenesc să-şi afle odihna veşnică.

LIMBI EVREIEŞTI

Forme ale unor limbi sau dialecte, adaptate şi utilizate de evrei, redate de obicei în scris cu caractere ebraice. Ebraica, limba Revelaţiei divine, a Bibliei aşadar, şi totodată limba Mişnei şi a literaturii rabinice, este limba sfântă a iudaismului. Tot sfântă, deşi în mai mică măsură, este considerată şi aramaica, limba Targumului şi a Talmudului, prezentă de asemenea în Midraş şi în Zohar. Ambele limbi se utilizau curent în timpul celui de-al doilea Templu. Renăscută în epoca modernă (vezi Ben Iehuda, Eliezer) şi laicizată, ebraica este limba naţională a Statului Israel.

Istoria limbilor vorbite de evrei este istoria răspândirii lor în lume. La origine, evreii s-au aflat în sfera de influenţă cananeeană şi limba din Canaan a marcat etapele de formare a limbii ebraice. Răspândirea ebraicii corespunde perioadei de independenţă politică a israeliţilor, fără să coincidă însă cu distribuţia lor geografică în Palestina, deoarece în secolele care au precedat era creştină,

ebraica începuse să-şi piardă întâietatea în favoarea aramaicii, larg răspândită în tot Orientul Apropiat la vremea aceea. Iudeoaramaica şi ebraica, împreună cu dialectele lor, au supravieţuit până în sec. al VIII-lea, iar un vestigiu al lor, — dialectul jabali, vorbit de micile comunităţi creştine şi evreieşti din Kurdistan —, s-a menţinut până în zilele noastre.

Cu una sau două excepţii, toate limbile evreieşti uzitate în Africa de Nord şi în Orientul Mijlociu sunt anterioare apariţiei islamului în sec. al VII-lea. Iudeoaraba, care cunoaşte o amplă răspândire după cucerirea musulmană a Asiei de apus, era deja utilizată de triburile războinice evreieşti din sec. al VI-lea, cunoscute sub numele de Hejaz. Iudeoaraba se scria în mod curent cu caractere ebraice. O serie de variante regionale ale limbii s-au dezvoltat în Asia şi în nordul Africii, de unde s-au transmis evreilor din Spania musulmană. Dacă în Spania, iudeoaraba a murit o dată cu expulzarea evreilor (1492), ea a supravieţuit totuşi şi chiar a înflorit în alte zone ale lumii unde, răspândită de rabini, predicatori şi învăţători, a devenit limba de toate zilele. Din Spania până în Yemen, forma cultă a limbii a servit la traducerea Bibliei şi a comentariilor, precum şi la creaţii originale de poezie laică sau religioasă, de scrieri mistice şi de tratate filozofice. Mari autori evrei ca Saadia Gaon, Bahia ibn Pakuda, Solomon ibn Gabirol, Iuda Halevi şi Maimonide s-au ilustrat prin importante scrieri în iudeoaraba. În acelaşi timp, în unele comunităţi de limbă iudeoarabă, se vorbea şi iudeoberbera, a cărei răspândire însă s-a limitat la teritoriul Marocului, Algeriei şi Tunisiei. Cea mai importantă operă antică în iudeoberberă este o traducere a Hagadei de Pesah.

Iudeopersana, unul din cele mai vechi dialecte evreieşti, a dat naştere mai multor variante regionale ca iudeotat, vorbită în provincia Daghestan, şi iudeotadjica răspândită în Buhara. Până la revoluţia bolşevică din 1917, iudeotat se scria cu caractere ebraice. Devenind limba oficială a Daghestanului în 1939, s-a trecut la scrierea ei cu caractere chirilice ca o consecinţă a procesului de rusificare sovietică aflat pe atunci în toi. Sub domnia tolerantă a suveranilor laici ai Persiei, o literatură bogată şi creatoare se dezvoltase în iudeotat. Unii traducători ai Bibliei foloseau studiile erudite ale evreilor din Orient şi Occident; alţii deschideau accesul cititorilor evrei la literatura clasică persană, transliterând-o în caractere ebraice sau ocupându-se de versificarea unor pasaje biblice fundamentale. Un fenomen similar, deşi mai restrâns, a avut loc şi în provincia Buhara până la represiunea antievreiască din sec. al XVII-lea care a pus capăt epocii de aur a literaturii iudeopersane. De atunci încolo, singura literatură redactată în această limbă au constituit-o cronicile şi cataloagele martirilor. Cultura iudeopersană, din care s-a păstrat versiunea în scriere ebraică, s-a cufundat complet în uitare până la sfârşitul sec. al XIX-lea. Renaşterea ei în sânul coloniei buhariene din Ierusalim şi în Iran s-a produs pe fondul unei deşteptări naţionale şi religioase a acestei comunităţi la începutul sec. al XX-lea.

Două dialecte evreieşti minore au servit grupurilor de evrei instalaţi de secole în Crimeea: iudeo-tătara, limba pe care şi-au format-o caraiţii, şi krimceak, limba adversarilor lor, rabaniţii. Ambele grupuri au revendicat o antică traducere a Bibliei în iudeotătară, din care două noi versiuni au fost publicate în sec. al XIX-lea.

Mult înainte de distrugerea celui de-al Doilea Templu, evreii instalaţi în lumea elenistică (Peninsula Balcanică, Cipru, sudul Italiei, bazinul Mării Negre şi Egipt) adoptaseră limba comună a grecilor, koine. Forma sa iudaizată, iudeogreaca, datează probabil din vremea celui de-al Doilea Templu, pe când poetul Ezechiel, evreu elenizat din Alexandria scria Exagoge (“Exodul”) şi alte drame greceşti pe teme biblice. Răspândirea sa în Imperiul Bizantin a fost poate favorizată de o serie de legi discriminatorii. Unele scrieri în iudeogreacă, — imnurile liturgice cu refrene ebraice, comentariile

biblice şi o traducere a Pentateuhului din sec. al XIV-lea —, s-au impus ca adevărate monumente literare. Limba iudeogreacă a continuat să trăiască până când vorbitorii ei au fost exterminaţi de nazişti în timpul Holocaustului.

Latina, care a exercitat o influenţă hotărâtoare asupra întregii Europe antice, a jucat un rol fundamental şi în istoria lingvisticii iudaice. S-a consemnat existenţa a şase forme lingvistice derivate din latină în Evul Mediu timpuriu, poate prin intermediul unei versiuni latine a Bibliei care s-a transmis oral evreilor din Roma şi din sudul Italiei. Deşi se scriau cu caractere ebraice, toate aceste limbi aveau o componenta ebraică şi aramaică relativ restrânsă, fiind doar puţin diferite de limbile romane şi de dialectele locale care circulau în rândul creştinătăţii vest-europene. Iudeoitaliana sau giudeo-romanesco (numită şi latino sau volgare) trebuie să fi fost greu de transpus în radicaluri ebraice. Începând din Evul Mediu, limba s-a răspândit în toată Italia, ajungând până în Corfu. Rabinii secolului al XIII-lea au socotit că era timpul să ridice vechea lor Biblie la nivelul Targumului, ceea ce ar putea explica avântul literaturii iudeoitaliene în următoarele cinci sute de ani. S-au scris în iudeoitaliană imnuri religioase şi poezii profane originale; s-au tradus texte biblice şi rabinice, lucrări rituale, rugăciuni, o Hagada de Pesah şi chiar şi Călăuza rătăciţilor de Maimonide. Un dicţionar al Talmudului şi Midraşului, realizat pe la 1100 de R. Natan ben Iehiel din Roma, conţine 600 de leazim (comentarii în limbi străine transliterate în ebraică) iudeoitaliene. Poeţii evrei ai Renaşterii au dovedit o mare ingeniozitate, compunând poezii care puteau fi citite la fel de bine în italiană ca şi în ebraică. Iudeoitaliana se vorbeşte încă în zilele noastre, în special în vechiul ghetou din Roma.

Încă din sec. I e.n., catalana şi portugheza s-au dezvoltat în răsăritul şi apusul Peninsulei Iberice având drept corolar aşa-numita gidio sau giudezmo, Apare evident faptul că toate aceste limbi evreieşti s-au folosit fără întrerupere încă din epoca romană; dovada ar fi confuzia care se face de obicei între iudeoitaliană şi ladino, termen care se utilizează încă pentru a desemna limbajul arhaic al traducerii Bibliei în gidio. După expulzarea evreilor din Spania între 1492-1497, aceste limbi au căpătat o importanţă sporită în rândul exilaţilor, servind ca linguae francae ale sefarzilor în diaspora. La începutul sec. al XIX-lea, comunităţile sefarde din Amsterdam şi Londra continuau să întrebuinţeze iudeoportugheza, zisă si ladino sau spanioliş, în manifestările şi declaraţiile lor oficiale. Iudeospaniola a dat naştere unei culturi bogate şi încă foarte active (vezi Sefarzi). O serie de comentarii şi leazim iudeocatalane care s-au păstrat par să demonstreze că limba a fost utilizată încă din sec. al XIV-lea pentru traducerea Bibliei.

În sudul Franţei se vorbea şuadit (de la iehudit) sau iudeoprovensala. Cea mai veche atestare scrisă datează din sec. al XII-lea. Rabi Isaac ben Aba Mari din Marsilia a redactat leazim în această limbă. Literatura iudeoprovensală cuprinde un sul al Esterei scris cu caractere ebraice şi destinat femeilor, precum şi o carte de rugăciuni a ritului provensal. Ca limbă vorbită, iudeoprovensala a supravieţuit timp de mai multe secole, până la Revoluţia franceză, dar cum ebraica era doar una din componentele ei lingvistice minore, limba s-a transformat permanent şi nu a depăşit niciodată nivelul unui dialect regional. Redescoperirea unor cântece de Purim, aşa-numitele Obras, în iudeoprovensală, precum şi a unei piese intitulate La Trajediou de la reine Esther aruncă o lumină nouă asupra condiţiilor socioeconomice ale vieţii evreieşti din sec. al XVII-lea.

Iudeofranceza vorbită în nordul Franţei şi pe valea Rinului corespunde practic francezei vechi pe care o vorbeau aşchenazii până la expulzarea lor din regat în 1394. Aşa cum o dovedesc documentele evreieşti şi creştine din epocă, evreii din Franţa şi Anglia erau integraţi din punct de vedere cultural

mediului în care trăiau. Vorbeau franceza acasă, la sinagogă şi la târguri şi-şi franţuzeau numele. Zeci de mii de leazim, prezente în comentariile lui Raşi şi Samuel ben Meir (Raşbam), în cărţile de rugăciune, codurile juridice, responsa şi alte scrieri medievale stau mărturie a acestui proces de integrare rapidă. Şase comentarii din sec. al XIII-lea, la care trebuie să adăugăm cel puţin două dicţionare biblice complete, care conţin majoritatea pomenitelor leazim, atestă că aşchenazii locali cunoşteau Biblia ebraică în versiunea ei iudeofranceză. O dată cu alungarea lor de pe pământ francez la sfârşitul sec. al XIV-lea, această limbă evreiască a dispărut, transformându-se treptat în iudeogermană (vezi idiş).

LIŞKAT HA-GAZIT, vezi BET DIN.

LITERATURA ETICĂ, vezi ETICĂ, LITERATURA.

LITURGHIE

Pe vremea Primului Templu, rugăciunea se practica individual şi nu existau încă ritualurile cultului public decât poate de vidul ha-bikurim, ceremonia de strângere a primelor roade, a cărei desfăşurare este descrisă în Biblie. Israeliţii acelei vremi mergeau la preot cu un coş plin cu primele produse ale recoltei lor şi rosteau formula: “Mărturisesc astăzi înaintea Domnului, Dumnezeul meu, că am ajuns în ţara pe care Domnul a jurat părinţilor noştri că ne-o va da” (Deut. 26, 3). Preotul punea coşul în faţa altarului în timp ce pelerinul intona un imn de slavă lui Dumnezeu şi-i mulţumea că a eliberat poporul său din robie şi l-a adus în ţara unde curg lapte şi miere (Deut. 26, 5-10).

Spovedaniile marelui preot de Iom Kipur, aşa cum apar în Lev. 16, 21 aveau probabil loc într-o formulă consacrată, deşi conţinutul lor este consemnat întâia oară abia în Talmud (Ioma 3, 8). La Daniel (6, 11), găsim o referire la cele trei rugăciuni zilnice, care apar pomenite şi în Ps. 55, 17-18, dar nu se precizează un ritual anume. Preoţii Primului Templu erau pregătiţi “în fiecare dimineaţă şi seară ca să mărească şi să laude pe Domnul” (1 Cron. 23, 30). Corul leviţilor trebuia să cânte în fiecare zi un anumit număr de psalmi în timpul cultului, dar nu se ştie dacă la rugăciune luau parte şi laici.

Preoţii celui de-al Doilea Templu oficiau, spune Mişna, o scurtă liturghie care se limita la Şema (Deut. 6, 4), cele Zece Porunci (Ex. 20, 3-17) şi binecuvântarea preoţilor (Num. 6, 24-26). Probabil că acesta este cadrul în care a apărut prototipul răspunsurilor din partea credincioşilor aflaţi de faţă: după ce preoţii terminau slujba, cei care veniseră să aducă daruri se înclinau şi, cu glas tare, îl lăudau pe Dumnezeu (Tam 5, 1; 73; Ber. 11b). Tot în vremea celui de-al Doilea Templu, comunitatea şi-a luat obiceiul de a se ruga la ore fixe, conformându-se unui anumit protocol care fusese stabilit de membrii Marii Adunări (Ber. 33a; Meg. 17b; 25a). Rugăciunile obişnuite din timpul săptămânii aveau loc de patru ori pe zi. Ele se celebrau de către maamadot, delegaţii de reprezentanţi din cele 24 de districte ale ţării: unii dintre aceştia asistau la jertfele care se oficiau la Templu, ceilalţi se adunau la aceeaşi oră în oraşele lor respective. Aceste celebrări se numeau: şahrit (dimineaţa), musaf (jertfa suplimentară), minha (după amiaza) şi neilat şearim (lit.: “închiderea porţilor [Templului]”).

Iniţial, au existat mai multe ritualuri de rugăciune pe care Gamaliel al II-lea le-a unificat după distrugerea celui de-al Doilea Templu în 70 e.n. (Ber. 28b). Începând de atunci, rugăciunile au luat oficial locul jertfelor care nu mai puteau fi aduse. Noul ritual, denumit “cultul inimii” (avoda şe-balev) s-a răspândit curând în toate sinagogile din lume. Cei care asigurau buna desfăşurare a ceremoniei nu proveneau neapărat din stirpea preoţească, ci puteau fi simpli particulari, cu condiţia să se fi

remarcat prin ştiinţa lor. Printre elementele fundamentale ale liturghiei, care s-au menţinut neschimbate până în zilele noastre, se numărau: Ba-ruh Ata Adonai (“Binecuvântat eşti, Tu, Doamne”), Şema, care se recită de două ori pe zi, ca şi binecuvântările dinainte şi de după ea (trei dimineaţa, patru seara), şi Amida din zilele lucrătoare. Aceasta, denumită şi Tfila, constă din 19 binecuvântări şi se recită de trei oi pe zi în locul jertfelor care se aduceau la Templu dimineaţa, după amiaza şi seara. În zilele de Şabat şi de sărbători, se rosteşte o Amida suplimentară în locul jertfei suplimentare de la Templu. Cu timpul, Amida s-a îmbogăţit cu rugăciuni speciale pentru restaurarea cultului la Templu şi reconstruirea Ierusalimului. De regulă, pentru rostirea rugăciunilor în public, este nevoie de un cvorum (minian) de cel puţin zece bărbaţi adulţi. Rugăciunile se pot spune şi individual, caz în care se omite Kadişul, Keduşa şi lectura din Tora. Dintre cele trei Amidot zilnice, cea de seară (maariv sau arvit) a devenit obligatorie mult mai târziu decât celelalte (Ber. 27b). La sfârşitul fiecărei slujbe, se rosteşte rugăciunea Alenu, care odinioară făcea parte din liturghia de Anul Nou, şi Kadiş.

Pentru a evita repetarea maşinală a rugăciunilor şi pentru a favoriza meditaţia, liturghia evreiască încurajează, după formulele obligatorii, rostirea unor rugăciuni şi cereri cu caracter personal (Ber. 29b; T.I. Ber. 43). Talmudul dă exemple de astfel de rugi numite tehinot (vezi Tehina) sau tahnunim (vezi Tahnun), Alte asemenea exemple se găsesc în tratatul Berahot (16b; 17a) al Mişnei. De-a lungul timpului, aceste exemple au fost adeseori incluse în cărţile de rugăciuni. Psalmii sunt de asemenea un bun izvor de inspiraţie pentru meditaţia personală. Anumiţi psalmi se recită în zilele de sărbătoare (vezi Halel, R.H. 4, 7).

Întrucât iudaismul consideră studiul drept o formă de rugăciune, s-a creat un obicei de a citi fragmente din Pentateuh şi din Profeţi în cadrul slujbelor sinagogale. Această practică era deja încetăţenită în vremea Mişnei când s-au fixat pasajele care urmau a fi citite în public şi s-au introdus regulile “urcării la Tora” (Meg. 3, 4-6).

La sfârşitul epocii talmudice, liturghia s-a îmbogăţit cu texte poetice şi rugăciuni versificate, denumite piyutim (vezi Piyut), Această înflorire a poeziei religioase a avut loc în special în Palestina de la începutul perioadei gheonimilor până în sec. al XII-lea. Cum imnurile palestiniene se deosebeau de cele compuse în Babilon, ele au contribuit la diferenţierea celor două rituri. Ritul palestinian se deosebea de cel babilonian şi prin adoptarea ciclului trianual de citire a Pentateuhului, printr-o versiune aparte a binecuvântărilor Amidei şi prin binecuvântarea care precedă Şema. Cât priveşte ritul babilonian, acesta a fost compilat pentru prima dată în Seder Rav Amram Gaon (sec. al IX-lea e.n.; vezi Amram Gaon) şi constituie prima culegere într-o formă ordonată a rugăciunilor împreună cu prescripţiile halahice care le însoţesc. Lucrarea, destinată exclusiv conducătorilor de comunităţi marchează revocarea interdicţiei de a aşterne rugăciunile în scris. A trebuit să mai treacă un veac până la prima carte de rugăciuni (sidur) destinată tuturor credincioşilor — opera lui Saadia Gaon din sec. al X-lea. Rugăciunile, însoţite de un comentariu în arabă, sunt dispuse aici într-o ordine logică, pentru a înlesni utilizarea lor de către credincioşi.

Începând cu vechile deosebiri liturgice dintre Palestina şi Babilon, în lumea evreiască s-au creat mai multe rituri (vezi Nusah). În Imperiul bizantin, s-a adoptat o variantă derivată din ritul palestinian, ritul romaniot (grecesc), în vreme ce evreii italieni practicau o altă variantă a aceluiaşi rit, ritul roman (minhag ha-loazim). Ritul evreilor din nordul Franţei şi cel al aşchenazilor din Europa occidentală provin din aceeaşi sursă. Ritul babilonian, la rândul său, a stat la baza ritului sefard care a înflorit întâi în Spania, apoi, o dată cu alungarea evreilor din Peninsula Iberică, s-a răspândit în Europa apuseană,

în Africa de Nord, în Orientul Mijlociu şi chiar în America. El a inspirat de asemenea ritul provensal din sudul Franţei şi ritul yemenit (minhag ternan). Ritul hasidic, apărut în sec. al XVIII-lea, reia unele aspecte ale tradiţiei sefarde, de unde şi denumirea lui de nosah Sefarad. Cu toate acestea, poemele liturgice (piyutim) ale hasidimilor sunt de origine aşchenază. Riturile se deosebesc între ele prin anumite piyutim specifice sau prin diferite slihot (rugăciuni de penitenţă) şi kerovot (imnuri intercalate după fiecare binecuvântare a Amidei la sărbătorile din luna Tişri). Cu toate acestea, structura globală a liturghiei a rămas constantă, toate variantele provenind, în fond, din acelaşi Seder Rav Amram Gaon. În prezent, riturile aşchenaz şi sefard sunt cele mai frecvent utilizate. În comunităţile aşchenaze există obiceiul de a publica rugăciunile de sărbători într-un volum denumit mahzor. În toată lumea evreiască, liturghia se ţine în mod tradiţional în ebraică, exceptând câteva rugăciuni în aramaică.

La începutul sec. al XIX-lea, cultul sinagogal a fost primul element influenţat de tendinţele emancipării şi ale iluminismului. Din dorinţa de a contracara pericolele legate de asimilare şi de convertire, reformatorii germani au introdus noi forme de rit pe care le considerau mai potrivite cu atmosfera culturală, spirituală şi intelectuală a generaţiei lor. Modelul din care s-au inspirat a fost cel al cultului protestant: limba locală a început să înlocuiască ebraica, s-au introdus predici şi slujba în întregul ei a fost scurtată substanţial prin suprimarea sau modificarea unui mare număr de rugăciuni, de piyutim şi de lecturi. Rugăciunile au fost puse pe note, folosind melodii occidentale moderne (vezi Iudaism reformat). S-au înfiinţat ansambluri corale şi muzica de orgă a pătruns în multe sinagogi (vezi Muzică şi cânt). S-a abandonat cantilaţia pentru lecturile din Pentateuh şi din Profeţi. S-a renunţat la o serie de rugăciuni considerate anacronice, de pildă, la Iekum purkan (binecuvântare adresată exilarhului din Babilon) sau la binecuvântarea cohanimilor (binecuvântarea comunităţii de către preoţi). Până şi Kol nidre, imnul cântat de Iom Kipur, a fost uneori eliminat, dar şi reintrodus de multe ori la cererea credincioşilor. În plus, tendinţele universaliste au dus la modificarea unor rugăciuni, în special cea prin care credinciosul mulţumeşte lui Dumnezeu că nu l-a făcut femeie ori neevreu. Evreii liberali americani au epurat şi referirile la Sion, rugăciunile pentru reconstruirea Templului şi pentru reinstaurarea cultului jertfelor, ba chiar şi credinţa în înviere. Iudaismul conservator a publicat, la rândul său, noi cărţi de rugăciuni, menite să reflecte propriile sale poziţii teologice. Într-o jumătate de veac, au apărut mai multe ediţii destinate zilelor lucrătoare, Şabatului şi sărbătorilor, "zilelor înfricoşătoare", precum şi numeroase broşuri pentru Tişa be-Av, pentru slihot (rugăciuni de căinţă) etc. Conservatorii au şi o Hagada de Pesah proprie. În general, liturghia conservatoare se conformează ordinii tradiţionale din sidurul aşchenaz, cu unele modificări: 1. Rugăciunile pentru reinstaurarea cultului sacri-ficial au fost reformulate sau transpuse la timpul trecut. 2. Binecuvântarea pe care bărbaţii o rostesc în zori, mulţumind lui Dumnezeu că nu i-a făcut femei a fost înlocuită cu o variantă, pare-se, mai veche, care poate fi rostită de credincioşii de ambe sexe: "Binecuvântat eşti Tu, Doamne, Stăpâne al universului, care m-ai făcut după chipul Tău." La fel, binecuvântarea următoare a fost reformulată la afirmativ: "Binecuvântat fii Tu, Doamne, care m-ai făcut evreu" şi care "mi-ai dăruit libertatea." 3. S-a introdus o referire explicită la pacea universală prin completarea rugăciunii zilnice pentru pace, Sim şalom, cu formula ba-olam ("în întreaga lume"). 4. S-a eliminat rugăciunea lekum purkan care se referea la şcolile şi înţelepţii din Babilonul antic. În schimb, s-au introdus noi rugăciuni, precum şi noi meditaţii şi lecturi, menite să încurajeze reculegerea şi studiul şi să lămurească lecturile zilei respective. 5. În majoritatea sinagogilor conservatoare, cohanimii nu mai rostesc binecuvântarea sacerdotală de la pupitrul de lectură. 6.

Amida tăcută nu se mai reia cu glas tare, în schimb s-a reintrodus repetarea Amidei în “zilele înfricoşătoare” (vezi Sărbători, Mari).

În ultimii cincizeci de ani, a avut loc o diversificare a riturilor liturgice, pe măsură ce s-au dezvoltat noi şi noi curente iudaice, în special în America de Nord. Inovatorii au introdus în liturghie noi rugăciuni: unele reflectând o dorinţă de adaptare la modernitate, altele, dimpotrivă, vădind ataşamentul faţă de tradiţie. Inovaţiile liturgice s-au născut în parte sub influenţa evenimentelor istorice. Astfel, s-au introdus ceremonii pentru comemorarea Holocaustului, a independenţei Israelului şi a reunificării Ierusalimului. Fiecare mişcare din sânul iudaismului şi-a alcătuit şi publicat propriul său ritual. Aceste cărţi de rugăciuni cuprind texte antice, medievale şi moderne a căror selecţie şi ordine exprimă o concepţie bine determinată despre iudaism. Există numeroase rituri ocazionale pentru taberele de vacanţă, havurot şi alte manifestări neoficiale, fără a mai pomeni de cadrul foarte solemn al liturghiei sinagogale. Chestiunile fundamentale cu care se confruntă poporul evreu sunt oglindite în liturghie; de exemplu, liturghia reformată pune accentul pe Statul Israel şi exprimă o preocupare pentru afirmarea egalităţii dintre sexe.

LOCURI SFINTE, vezi SFINTE, LOCURI.

LOGODNĂ, vezi CĂSĂTORIE.

LOGODNICUL TOREI, vezi TORA, LOGODNICUL - EI.

LOGOS, vezi FILON DIN ALEXANDRIA.

LUBAVICI, vezi HABAD.

LUMÂNĂRI

În antichitate, lămpile cu ulei se foloseau atât în viaţa de toate zilele cât şi în ritualuri. Sfeşnicul (menora), aprins permanent în Sanctuar, apoi în Templu, avea un fitil impregnat cu ulei. Mişna (Şab, 2) examinează uleiurile şi fitilurile care pot fi utilizate pentru aprinderea flăcării de Şabat. Erau admise, în general, toate substanţele inflamabile cu condiţia să nu fie urât mirositoare, deşi R. Tarfon susţinea că numai uleiul de măsline este permis. Mai târziu, când lumânările au devenit de uz curent, folosirea lor a fost îngăduită, cu excepţia celor confecţionate din seu, care nu este o grăsime caşer (vezi Ba-me madlikin).

Trebuie utilizate cel puţin două lumânări pentru aprinderea luminilor de Şabat (hadlakat ha-nerot), semnificând cele două porunci divine care cer să-şi aminteşti de ziua de Şabat şi s-o sfinţeşti (Ex. 20, 8; Deut. 5, 12). Ceremonia are loc înainte de apusul soarelui în ajunurile de Şabat şi de sărbători, simbolizând lumina şi bucuria pe care le răspândeşte o zi sfântă (Ps. 97, 11; Est. 8, 16; cf. Prov. 6, 23; 13, 9). Obiceiul de a lăsa lumânările să ardă şi după începerea Şabatului a fost introdus de gheonimi pentru a se distanţa de practicile caraiţilor. Potrivit tradiţiei, aprinderea lumânărilor de Şabat este privilegiul soţiei (Şah. 2, 6-7); în absenţa ei, oricare alt adult din familie poate să aprindă lumânările şi să rostească binecuvântarea adecvată.

În timpul ceremoniei de havdala, care încheie ziua de Şabat, se aprinde o lumânare făcută din cel puţin două fitiluri împletite; în lipsa unei astfel de lumânări, se utilizează două lumânări cu fitilele

înnodate, deoarece textul binecuvântării rostite cu acest prilej (“care creezi luminile focului”) implică un plural.

Pentru Hanuca, legea recomandă folosirea uleiului de măsline, deoarece minunea comemorată cu această ocazie se referă tocmai la o căniţă de ulei nepângărit, care a ars în Templu opt zile fără întrerupere. Lumânările sunt totuşi admise şi, după unii, sunt chiar de preferat lămpilor care murdăresc. O lumânare se foloseşte şi la căutarea aluatului dospit în ajun de Pesah. Se aprind uneori lumânări mari sau mici când se citesc Plângerile şi elegiile în sinagoga întunecată în ajun de Tişa be-Av. Potrivit tradiţiei, în sinagogi arde o flacără veşnică (ner tamid) în faţa chivotului, dar Halaha nu prescrie obligaţia de a folosi uleiul, aşa încât, în prezent, multe sinagogi utilizează curentul electric sau gazul în acest scop.

În unele comunităţi ortodoxe, la celebrarea căsătoriei, mirele este condus la altar sau la hupa (vezi Căsătorie) de tatăl lui şi de tatăl miresei, fiecare cu o lumânare în mână. Apoi, cele două mame conduc, la rândul lor, mireasa cu lumânări aprinse. Mult mai răspândit este obiceiul de a aprinde lumânări în cadrul riturilor mortuare, în ideea că luminile şi flăcările simbolizează sufletul, căci “suflarea omului este o lumină a Domnului”, cum se spune în Prov. 20, 27. La moartea cuiva (vezi Cadavru; Moarte), se aprind lumânări în casa defunctului în cele şapte zile de doliu (şivă), la aniversarea morţii (iarţait) şi în zilele când se spune Izkor, rugăciunea de comemorare, la sinagogă. Evreii orientali obişnuiesc să aprindă lumânări pe mormintele rabinilor veneraţi. În mod tradiţional, de Iom Kipur, se arde o lumânare pentru sufletele morţilor. În Israel, se procedează la fel şi de Iom ha-Şoa, comemorarea victimelor Holocaustului.

LUNA NOUĂ, vezi LUNA.

LUNĂ

Calendarul evreiesc fiind de tip lunar, lunile calendaristice încep o dată cu luna nouă. Teoretic, luna calendaristică ar trebui să dureze 29 şi ceva de zile. Deoarece în antichitate nu se putea stabili dinainte lungimea lunilor, i s-a încredinţat Sanhedrinului sarcina de a fixa durata lunii care tocmai lua sfârşit: dacă era de 29 de zile, atunci a doua zi era Roş Hodeş, începutul lunii următoare; dacă luna care se isprăvea era fixată la 30 de zile, ultima zi acestei luni şi prima zi a lunii ce urma erau declarate Roş Hodeş.

La începutul epocii rabinice, ziua cu lună nouă se stabilea de către Sanhedrinul din Ierusalim, în urma confirmării de către martori oculari. Se întâmpla ca înţelepţii să amâne Roş Hodeş, pentru ca Iom Kipur să nu cadă într-o vineri sau duminică. Hilel al II-lea (325 î.e.n.) a luat iniţiativa adoptării unui calendar care, pe baza unor calcule matematice şi astronomice, stabileşte data exactă a fiecărui Roş Hodeş.

În vremea Primului Templu, de luna nouă se suna din trâmbiţă, se aduceau jertfe speciale, se organizau diferite festivităţi şi nu se muncea. Biblia menţionează luna nouă în rând cu celelalte sărbători (2 Regi 4, 23; Isa. 1, 13-14; 66, 23; Amos 8, 5) şi atestă celebrarea ei încă din epoca premergătoare construirii Templului (1 Sam. 20).

Nu se ştie exact când şi cum şi-a pierdut caracterul festiv ziua de lună nouă: la întoarcerea din exilul babilonian, deja nu mai era sărbătoare plină, ci semisărbătoare ca Hol ha-moed (zilele intermediare dintre începutul şi sfârşitul sărbătorilor de Pesah şi Sucot), în care înţelepţii recomandă să nu se

muncească decât dacă este absolut necesar şi când femeile sunt scutite să coasă şi să toarcă. Pierderea caracterului sărbătoresc al lunii noi s-a datorat în parte şi greutăţilor economice din ce în ce mai mari. De altfel, nu exista nici un motiv istoric sau religios de a nu lucra în aceste zile. Cu timpul, a dispărut chiar şi statutul semisărbătoresc şi, cu excepţia unor mici modificări liturgice, Roş Hodeş a devenit o zi ca toate zilele.

Slujba de Roş Hodeş cuprinde o rugăciune specială: laale ve-iavo, care se spune la Amida şi la birkat ha-mazon (binecuvântarea de după mese) şi în care Dumnezeu este rugat să-şi aducă aminte de poporul Său: "pentru binele lui, pentru a-l binecuvânta şi pentru viaţă".

La slujba din dimineaţa de Roş Hodeş, se recită psalmii din haţi-Halel, precum şi Num. 28, capitol dedicat jertfelor ce se aduceau la Templu în cinstea lunii noi. În fine, ca la toate sărbătorile şi ca în ziua de Şabat, liturghia cuprinde o slujbă suplimentară, corespunzătoare jertfei suplimentare din vremea Templului. În zilele de lună nouă, postul este interzis şi doliul se suspendă.

În Şabatul dinainte de Roş Hodeş, denumit Şabat Mevarehim, se anunţă la sinagogă ziua începutului de lună. În unele sinagogi, exista obiceiul de a preciza şi minutul exact al naşterii (molad) noii luni. Acum vreo două secole, s-a asociat acestui anunţ şi o rugăciune foarte veche, compusă de Rav (Ber. 16b), prin care Dumnezeu era implorat să binecuvânteze luna nouă, făcând din ea un izvor de sănătate, belşug şi forţă spirituală. Textului i s-a adăugat şi un verset introductiv, spre a-L ruga pe Dumnezeu să înnoiască luna prin binecuvântarea Lui. În Şabatul dinainte de Roş Haşana, nu se mai recită binecuvântarea, deoarece mica sărbătoare a lunii noi este eclipsată de strălucirea festivităţilor care înconjoară noul an.

Începutul lunii noi era considerat drept un prilej de reînnoire spirituală. Slujba suplimentară din această zi face referire la Judecata de Apoi. În acest context, cabaliştii din sec. al XVI-lea au introdus un post de ispăşire în ajun de Roş Hodeş, Obiceiul s-a răspândit şi în afara cercurilor mistice, dar numai ca un post minor, denumit Iom Kipur Katan ("Micul Iom Kipur"), care lua sfârşit la slujba de după amiază şi nu se mai ţinea deloc dacă în luna nouă erau programate sărbători. În prezent, numai evreii foarte evlavioşi mai ţin acest post. În schimb, unele comunităţi recită rugăciuni speciale de căinţă la slujba de dimineaţă.

Din epoca Talmudului datează un obicei numit kiduş levana care constă în sfinţirea lunii noi prin intermediul unei rugăciuni care se cântă de obicei în cor în curtea sinagogii. Obiceiul a suferit modificări de-a lungul timpului şi nu este prea răspândit în zilele noastre. Textul se mai găseşte însă în unele cărţi de rugăciuni ortodoxe. Este o ceremonie foarte veselă care poate avea loc în perioada dintre a treia zi a lunii noi până într-a cincisprezecea, când luna începe să descrească, dar niciodată în ajun de Iom Kipur sau de Tişa be-Av. Momentul cel mai bun este într-o sâmbătă seara când atmosfera de bucurie a Şabatului dăinuie încă.

LUNEA ŞI JOIA

Zile în care slujba de dimineaţă este prelungită. Au fost alese aceste două zile deoarece, din epoca Talmudului cel puţin, lunea şi joia erau zile de târg în care toţi fermierii dintr-o zonă sau alta se adunau la piaţă. Tot în aceste zile se întruneau şi tribunalele. Talmudul îi atribuie lui Ezra (sec. al V-lea î.e.n.) fixarea acestor zile ca zile de studiere a Torei. Ulterior, lunea şi joia au devenit zile de lectură a Torei la sinagogă. Cu acest prilej, sunt chemate la Tora trei persoane pentru a citi pe rând prima

secţiune a pericopei, care se va citi în întregime în Şabatul următor. În aceleaşi zile, după slujbă şi înainte de lectură, se spune o rugăciune relativ lungă de căinţă. Evreii foarte evlavioşi ţin post uneori în aceste zile. În primele două zile de luni şi în prima joi de după sărbătorile de Sucot şi Pesah, aşchenazii obişnuiau să postească şi să recite slihot (rugăciuni de căinţă) spre a ispăşi excesele de care s-au făcut eventual vinovaţi în timpul festivităţilor. Multe comunităţi aşchenaze au păstrat obiceiul de a recita rugăciunile, dar puţini sunt cei care mai postesc în aceste zile.

LURIA, ISAAC ŞI CABALA LURIANICĂ

(1534-1572)

Isaac Luria, zis şi ha-Ari ("Leul"), acronim de la titlul lui ebraic, — "divinul Rabi Isaac" —, era descendentul unor neamuri ilustre. Tatăl lui, din vestita familie Aşkenazi, răspândită în Polonia şi Germania, emigrase la Ierusalim unde s-a căsătorit cu o sefardă din familia Frances. La moartea lui, văduva părăseşte Ereţ Israel şi, împreună cu micul Isaac, se mută la un frate al ei în Egipt. Despre copilăria lui Isaac Luria, circulă o mulţime de legende. Se spune, de exemplu, că ar fi deprins tainele Cabalei în Egipt, deşi el însuşi susţine (Şaar ha-pesukim) că şi-a făcut ucenicia cabalistică pe lângă un polonez din neamul Kalonymus la Ierusalim. În Egipt, a fost discipolul lui David ben Solomon ibn Abi Zimra şi al succesorului acestuia, Beţalel Aşkenazi, cu care ar fi colaborat la redactarea unor tratate halahice. Documentele descoperite în Geniza din Cairo atestă preocuparea lui pentru studiu chiar în perioada în care debuta în negustorie. În timpul şederii în Egipt, îmbrăţişează ezoterismul şi se retrage pentru o vreme pe o insulă de pe Nil, în apropiere de Cairo. Studiile lui mistice s-au concentrat asupra Zoharului şi a Cabalei timpurii (vezi Mistica evreiască), dar şi asupra unor autori contemporani ca Moise Cordovero. Din această perioadă, datează, se pare, unicul lui tratat, un comentariu la Sifra di-ţeniuta ("Cartea tainei") şi la o scurtă, dar importantă parte din Zohar (publicat în Şaar Maamre Raşbi de Haim Vital). Lucrarea nu prevesteşte prin nimic sistemul original pe care îl va elabora către sfârşitul vieţii. Abia în 1569 sau 1570, se stabileşte cu familia la Safed, unde studiază cu Cordovero puţin înainte de moartea acestuia.

Isaac Luria a adunat în jurul lui circa treizeci de discipoli. Cel mai ilustru dintre ei, Haim Vital, a redactat, după moartea maestrului, majoritatea scrierilor care alcătuiesc Cabala lurianică. Luria predica uneori, dar nu ţinea cursuri. Îi plăcea, în schimb, să se plimbe cu elevii cei mai apropiaţi la mormintele sfinte din împrejurimile Safedului. În scurt timp, i se dusese vestea: se spunea despre el că ar fi dăruit cu duh de sfinţenie ori că primise revelaţiile lui Ilie. Învăţătura lui a fost practic în întregime orală. În plus, o dată cu sistemul lui, el le-a transmis discipolilor un simţ al comuniunii sufletelor cu cei drepţi (ţadikim).

După moartea lui Luria, misticii din Safed au ţesut în jurul personalităţii lui tot felul de legende. Lua astfel fiinţă, pentru prima dată în istoria iudaismului, o hagiografie sistematică.

Luria şi Vital hotărâseră iniţial să păstreze taina revelaţiilor primite, deci nu aveau de gând să aştearnă nimic în scris. După moartea lui Luria, Vital a strâns toate însemnările pe care şi le făcuseră colegii lui şi le-a interzis să mai scrie ceva ori să studieze Cabala altminteri decât în prezenţa lui. Doi dintre ei n-au respectat consemnul, aşa încât avem astăzi încă două versiuni ale învăţăturii lurianice care servesc drept termen de comparaţie cu compilaţia lui Vital.

Se spune că, pe când Vital trăgea să moară, cineva ar fi profitat de starea lui pentru a-i sustrage manuscrisele şi a le copia. Astfel, ideile lui Luria au început să se răspândească în ultimul deceniu al sec. al XVI-lea. Nu există practic nici o carte pe care Luria s-o fi scris cu mâna lui. El chiar spunea, de altfel, că, de cum lua pana în mână, viziunile năvăleau asupra lui cu forţa unui fluviu uriaş; copleşit, incapabil să pună stavilă potopului, a renunţat să scrie. Mistica lui Luria constă, în principal, din vaste tablouri, însufleţite de cel mai mare dinamism şi greu de descompus în fraze şi în paragrafe. Este deci lesne de înţeles de ce lucrările discipolilor sunt doar nişte vestigii incomplete, fragmentare ale viziunilor lui mistice.

Ceea ce-l singularizează pe Luria printre ceilalţi mistici evrei este independenţa faţă de tradiţia predecesorilor, căci cabaliştii se bazau de regulă pe învăţăturile primite de la maeştrii lor. În ochii discipolilor, învăţătura lui Luria avea drept chezăşie propria lui personalitate şi nu prestigiul învăţătorului lui ori al învăţătorului învăţătorului lui. Luria a fost aşadar primul cabalist vizionar şi carismatic şi, în acest sens, un deschizător de drumuri pentru Natan din Gaza, profetul lui Şabatai Ţvi, şi pentru Baal Şem Tov, fondatorul hasidismului.

Isaac Luria a murit în timpul unei epidemii la vârsta de 38 de ani şi această moarte timpurie a tulburat conştiinţa ucenicilor. Tradiţia iudaică socoteşte că a muri înainte de vreme este urmarea unui păcat foarte grav. Fusese oare Luria un păcătos? După unii, el ar fi comis într-adevăr o mare greşeală dezvăluind discipolilor marile taine dumnezeieşti pe care ar fi trebuit să le pecetluiască pentru totdeauna în inima lui.

Luria şi anturajul lui ilustrează starea de spirit care domnea la Safed încă de la începutul sec. al XVI-lea. Era o perioadă de aşteptare mesianică febrilă. Dar Luria a adus ceva cu totul nou, integrând aceste sentimente mesianice într-o viziune globală a lumii care constituie o adevărată cosmologie şi care îmbină în sânul său trecutul şi viitorul, împărăţia cerurilor şi cea a lumii pământeşti.

Luria are de asemenea meritul de a fi introdus o serie de noţiuni fundamentale ca ţimţum (“contracţia”), şvira (“spargerea” vaselor) şi tikun (“îndreptarea”).

Cabaliştii dinaintea lui, ca şi Zoharul, considerau că naşterea lumii divine şi pământeşti rezultase din ivirea, în sânul divinităţii veşnice, a unei idei primordiale, a unei voinţe de a crea ceva în afară. În efortul de a explica apariţia lumii, Luria merge mai departe decât predecesorii lui. El se întreabă mai întâi, aparent logic, cum ar fi putut Dumnezeu să conceapă creaţia unui lucru în afara Lui de vreme ce nu era nimic, nici timp nici spaţiu, afară de El. Mai înainte de a lua în considerare o astfel de perspectivă, El trebuia să fi creat un spaţiu care să conţină altceva decât esenţa pură a divinităţii.

În sistemul lui Luria, ţimţum este procesul prin care se creează spaţiul gol. Termenul desemnează contracţia divinităţii în sine însăşi, contracţie care a dus la degajarea unui anumit spaţiu intermediar. În Midraş, ţimţum desemnează contracţia lui Dumnezeu în interiorul Sfintei Sfintelor din Templul de la Ierusalim. Cu totul altul este sensul dat cuvântului de Luria. În viziunea lui, ţimţum este o retragere în sine care atrage un flux de aer şi permite instaurarea unui gol. Procesul de ţimţum este întrucâtva o formă de exil, astfel încât primul eveniment din istoria genezei pare să nu fi fost altceva decât o autoexilare a lui Dumnezeu.

O dată depăşită această etapă, creaţia continuă prin intermediul emanaţiei: o linie dreaptă, emanând de la Dumnezeu (En Sof) pătrunde în spaţiul primordial, numit tehiru, Aici, ea îmbracă forma unor

uriaşe făpturi antropomorfe care constituie emanaţiile divine, sefirot. În acest stadiu însă are loc o catastrofă: tentativa eşuează şi puterile emanate de la Dumnezeu se dezintegrează, aşa încât distrugerea ia locul creaţiei. Această catastrofă, Luria o denumeşte şvira sau şvirat ha-kelim ("spargerea vaselor"): neputând să reziste şuvoiului de lumină divină care se revărsa în ele, vasele s-au făcut ţăndări în timp ce lumina divină s-a întors la matca ei.

Modul în care Luria explică această catastrofă este elementul crucial al Cabalei sale. Într-adevăr, este greu de crezut că divinitatea ar fi fost incapabilă să creeze recipiente suficient de solide pentru a-i adăposti lumina. Din ce motiv s-a întrerupt şi a eşuat planul divin? Lucrările lui Haim Vital şi ale celorlalţi discipoli ne oferă mai multe explicaţii: printre forţele care s-au revărsat în vase, unele s-au detaşat de celelalte şi au devenit potenţial rele, refuzând să participe la procesul pozitiv al creaţiei. Şvira este aşadar rezultatul unei revolte care a izbucnit chiar în interiorul împărăţiei divine şi a compromis procesul emanaţiei.

Această explicaţie lămureşte mai bine şi procesul anterior al contracţiei: mai mult decât un simplu procedeu tehnic, menit să dea naştere unui spaţiu gol, ţimţum reprezenta o autopurificare a divinităţii, în adâncul căreia nu exista o unitate perfectă. Anumite elemente divine erau potenţial diferite de celelalte. Rostul contracţiei era de deci de a separa cele două varietăţi virtuale care coexistau în esenţa divină. În Cabala lurianică, procesul este comparat cu cel al golirii unei găleţi de apă după care, pereţii şi marginea găleţii rămân uzi. Lumina divină care persistă în urma contracţiei este "amprenta" fenomenului. Elementele heterogene care introduceau o sămânţă de diviziune în sânul divinităţii au fost excluse, dar şi-au lăsat amprenta în spaţiul exterior, golit de divinitate. Ţimţum şi-a îndeplinit aşadar funcţia: divinitatea s-a "purificat" de orice diversitate, aceasta din urmă însă s-a fixat pe pereţii spaţiului exterior.

Procesul care a culminat prin şvira trebuia, în principiu, să ducă la un rezultat mult mai ambiţios decât separarea elementelor din sânul divinităţii. Scopul era de a elimina diferenţa şi de a unifica cele două esenţe divine, determinându-le să contribuie la un proiect comun, aşa încât ele să ajungă să constituie o singură entitate.

În împărăţia divină, esenţa şi funcţia sunt inseparabile: dacă două puteri divine îndeplinesc acelaşi rol, ele vor fi identice. Dacă divinitatea ar fi reuşit să-şi implanteze puterile în reşimu (substanţă instabilă, menită să servească drept materie primă creaţiei universale), dacă le-ar fi putut face să coopereze la procesul de emanaţie a sefirot şi, ulterior, la facerea cerului şi a pământului, diferenţele ar fi fost anihilate o dată pentru totdeauna şi, în lumea divină, s-ar fi instaurat o adevărată unitate.

Din punct de vedere teologic, şvira Cabalei lurianice prezintă aspecte categoric dualiste (vezi Dualism). Sistemul actualizează un antagonism latent între bine şi rău în interiorul divinităţii. În reconstituirea acestei cosmogonii mitice, Luria dă dovadă de mare îndrăzneală, căci nu ezită să postuleze existenţa unui dualism originar, anterior genezei şi emanaţiilor. În concepţia lui, răul este de origine divină, la fel ca şi binele. Aceste două aspecte coexistau în sânul divinităţii veşnice şi s-au materializat prin procesele de ţimţum şi şvira.

Conceptul cel mai semnificativ pe care Luria l-a introdus în mistica evreiască şi în cultura evreiască în general este acela de tikun, "îndreptarea " sau "remedierea" pagubelor create de şvira, Această noţiune a revoluţionat Cabala, adăugându-i nu doar elementele Mântuirii mesianice, ci şi o nouă dimensiune: cea a voluntarismului istoric. Dintr-o dată, simbolurile cabalistice deveneau forţe

istorice. Pentru prima dată, o teologie evreiască susţinea că adevărata unitate divină nu trebuie căutată în trecut, la origini, ci în viitor, la capătul timpului, când dualitatea existenţei avea să fie corectată prin tikun, De atunci înainte, misticii aveau să-şi îndrepte privirile spre viitor, căci numai acolo putea să fie locul perfecţiunii spirituale. Perspectiva i-a încurajat pe cabalişti să contribuie la devenirea lumii şi să grăbească desăvârşirea unităţii care avea să vină.

În continuare, sistemul lurianic presupune că, după şvira, divinitatea a emis o nouă rază de lumină, din care s-a născut lumea puterilor divine. Însă, de data aceasta, elementele din reşimu fură lăsate deoparte. Ca emanaţie a lui Dumnezeu, proaspăta împărăţie divină a intrat în conflict cu împărăţia răului aflată dedesubt. A urmat o luptă între cele două împărăţii, în cursul căreia puterile malefice şi-au extras forţa din mulţimea "scânteilor" de lumină divină care căzuseră o dată cu ele în abis când s-a produs şvira, Cabala lurianică reia o veche temă neoplatonică, potrivit căreia existenţa provine din lumina divină. Fără sprijinul ei, nimic n-ar putea supravieţui nici măcar o clipă. Prin urmare, răul nu există independent: el se bizuie pe lumina divină pe care a sustras-o de la puterile binelui. Captive în lume, scânteile de lumină divină nu aspiră decât să se întoarcă în lumea lor de obârşie, în împărăţia lui Dumnezeu. Astfel se desfăşoară lupta dintre bine şi rău, un proces dialectic care va continua atâta vreme cât forţele satanice vor reuşi să reţină în captivitate scânteile divine cu ajutorul cărora rezistă şi se dezvoltă.

În viziunea lui Luria, istoria este un şir de încercări ale lui Dumnezeu de a înfăptui tikunul şi de a elibera scânteile captive. După crearea lumii, Dumnezeu l-a aşezat pe Adam în grădina Edenului spre a-l determina să colaboreze la tikun, Adam însuşi reprezenta dualitatea universului: avea un duh divin, dar trupul lui material era dominat de rele porniri. El era cel chemat să colaboreze la reuşita "îndreptării". Dacă ar fi ascultat de porunca lui Dumnezeu, ar fi putut să pună trupul material sub stăpânirea duhului său divin şi binele ar fi triumfat peste toată întinderea universului, scânteile prizoniere ar fi fost eliberate şi răul ar fi dispărut. Dar Adam a săvârşit "păcatul originar" şi a provocat o nouă şvira, Scânteile sufletului lui divin au căzut în împărăţia răului, consolidându-i forţele, în vreme ce puterile binelui au slăbit. De atunci, tikunul a devenit încă şi mai greu de realizat.

Atunci, Dumnezeu şi-a ales un popor şi a făcut din el o unealtă pentru împlinirea tikunului: Dumnezeu i-a ales pe Abraham şi pe israeliţi. După eliberarea din robia egipteană şi adunarea poporului de la poalele Muntelui Sinai, existau toate condiţiile pentru reuşita tikunului, Majoritatea scânteilor captive îşi recăpătaseră libertatea în clipa în care Dumnezeu le dăruise israeliţilor Tora: victoria forţelor binelui era iminentă. Dar atunci, poporul a comis greşeala de a se închina Viţelului de aur, care a provocat a treia şvira, mai groaznică decât cele dinainte. Alte scântei s-au prăbuşit în abis şi puterile malefice şi-au întărit domnia asupra lumii. În continuare, Cabala lurianică interpretează evenimentele istoriei ca reflectări în lumea pământească ale acestei lupte mitologice care continuă fără cruţare.

De la facerea lumii, sarcina tikunului i-a revenit omului şi, în special, poporului lui Israel. Cabala lurianică este antropocentristă în măsura în care îi atribuie omului un rol hotărâtor în făurirea nu doar a propriului său destin: soarta lumii, a universului şi chiar a împărăţiei divine este în mâinile omului, căci el trebuie să-l ajute pe Dumnezeu să-şi împlinească adevărata unitate. Dumnezeu depinde deci, într-o oarecare măsură, de faptele omului.

În lupta pentru realizarea Mântuirii divine, arma omului este viaţa religioasă. Fiecare poruncă îndeplinită, fiecare faptă bună, ba chiar şi fiecare gând bun favorizează împlinirea planului lui

Dumnezeu. Când un evreu rosteşte o binecuvântare sau sare în ajutorul fraţilor săi loviţi de soartă, când se roagă cu inima curată sau ia o masă rituală, o scânteie divină este eliberată. Dimpotrivă, orice păcat, orice abatere rituală sau morală, orice gând urât provoacă prăbuşirea unei scântei din sufletul divin în hăul răului care îşi întăreşte forţa. Fiecare clipă a vieţii omeneşti este o bătălie din acest război necurmat. Nimeni şi nimic nu este neutru, de vreme ce, în mod inevitabil, fiecare este chemat să-şi joace rolul în această încleştare cosmică. Evreul, mistic sau nu, influenţează prin faptele lui soarta scânteilor captive şi viitorul universului. Această răspundere permanentă îi revine şi îi va reveni în continuare chiar dacă se leapădă de iudaism, chiar dacă se converteşte la altă religie.

Mesajul Cabalei lurianice nu este deci deloc comod. La fel ca mulţi contemporani de-ai lor, Luria şi discipolii lui credeau că Mântuirea este iminentă şi că Mesia avea să vină chiar în timpul vieţii lor. Această credinţă i-a determinat să-şi considere fiecare gând sau gest ca pe un factor decisiv în procesul de tikun, Cel mai mărunt păcat individual era o piedică în calea Mântuirii, la fel cum fiecare faptă morală putea să fie ultimul efort necesar pentru eliberarea din robie a ultimei scântei şi încheierea tikunului, O astfel de concepţie nu putea decât să accentueze simţul răspunderii personale. Evreul este răspunzător nu doar de sine, ci şi de soarta poporului său, a lumii, a universului, a lui Dumnezeu chiar. Răul, prin urmare, nu poate fi pus pe seama unei forţe externe, de nestăpânit. Este o dimensiune pe care omul poate şi trebuie s-o depăşească prin devotamentul lui faţă de religie. Dacă răul persistă, numai el singur este vinovat. Astfel, sistemul lui Luria este prima ideologie naţionalistă pe care iudaismul a produs-o în zorii epocii moderne. Potrivit acestei concepţii asupra lumii, Israel este chemat să joace un rol unic în felul său iar Tora este instrumentul care-l va ajuta să şi-l îndeplinească: toţi membrii poporului evreu sunt responsabili de reuşita misiunii care le-a fost încredinţată.

Punând Mântuirea în centrul învăţăturii sale, Cabala lurianică este îmbibată de mesianism. Ucenicii lui Luria îi atribuiau însuşi maestrului lor o calitate mesianică, deşi sistemul nu prevede nici un rol pentru un Mesia individual. Numai prin efortul comun al tuturor evreilor se poate împlini tikunul, Ivirea lui Mesia nu este cauza Mântuirii, ci rezultatul ei.

Cosmogonia lurianică are un caracter revoluţionar în sânul tradiţiei evreieşti. Cu toate acestea, concluziile la care duce se încadrează în cea mai strictă ortodoxie. Aplicând principiile lui Luria la viaţa de fiecare zi, rămânem într-un cadru clasic.

Dacă un evreu vrea să ia parte la lupta cosmică dintre bine şi rău si să contribuie la unificarea divinităţii, nu are altceva de făcut decât să respecte legile strămoşeşti ale Halahei şi morala tradiţională. Luria şi discipolii lui au introdus unele inovaţii în obiceiuri şi rituri şi au elaborat un sistem de intenţii speciale de care trebuie ţinut seama în timpul rugăciunilor. Toate aceste elemente sunt de natură să faciliteze bunul mers al tikunului, dar ele nu au caracter obligatoriu. La fel de bine, se poate realiza tikunul şi cu vechile mijloace — Tora şi Talmudul. Se poate spune deci că sistemul lurianic este novator prin ideile pe care le dezvoltă şi termenii pe care-i foloseşte, dar conservator în conţinutul moralei sale. Luria nu recomandă şi nici nu concepe nici un alt mod de viaţă, ci se mulţumeşte să reînnoiască semnificaţia vechilor practici, plasându-le într-o perspectivă inedită.

Caracterul fundamental ortodox al Cabalei lurianice explică de ce învăţătura grupului din Safed nu a dat naştere la controverse în sânul iudaismului, deşi multe dintre conceptele şi termenii vehiculaţi erau de natură să şocheze gândirea tradiţională. În a doua jumătate a sec. al XVII-lea, Umanismul s-a răspândit rapid în toată lumea evreiască. Din Yemen până la Amsterdam şi din Polonia până în

Maroc, nici o comunitate nu a rămas în afara acestei influenţe. În sec. XVI-XVII, exilul era resimţit în modul cel mai dureros, iar alungarea evreilor din Spania avusese un impact atât de puternic, încât Cabala lurianică s-a bucurat de un deosebit succes. Şi nu întâmplător, căci ea dezvolta tema exilului lui Dumnezeu şi conferea o nouă dimensiune vieţii cotidiene, aceea a luptei necurmate, menită să conducă la eliberare şi la sfârşitul exilului.

LURIA, SOLOMON BEN IEHIEL

(1510-1573)

Cunoscut şi sub acronimul Maharşal, s-a născut în Lituania, la Brest-Litovsk (Brisk), unde a funcţionat ca rabin şi a înfiinţat o ieşiva, Mai târziu, îl regăsim la Ostrog, apoi, din 1555, rabin la Lublin. Solomon Luria aborda Talmudul dintr-o perspectivă raţionalistă, criticându-i pe cei preocupaţi mai mult de comentarii decât de textul însuşi. El subliniază necesitatea de a ajunge la versiunile cele mai autentice ale textului talmudic şi ale principalilor comentatori (Raşi şi Tosafot), Spre deosebire de Rabenu Tam, care se străduia să demonstreze că orice variantă textuală îşi găsea legitimitatea în context, Luria era permanent preocupat de identificarea lecţiunii cele mai credibile. Deşi considera Talmudul drept temeiul fundamental al oricărei sentinţe juridice, se lansa el însuşi în cercetarea exhaustivă a multor alte surse ori de câte ori trebuia să se pronunţe asupra unei chestiuni halahice. A scris Iam şel Şlomo (“Marea lui Solomon”) din care nu s-a publicat decât o parte. În schimb, Hohmat Şlomo (“Înţelepciunea lui Solomon), comentariul său concis la unele tratate talmudice, a apărut în mai toate ediţiile Talmudului publicate de atunci.

LUZZATO, MOISE HAIM

(1707-1747)

Poet şi cabalist, cunoscut şi sub acronimul de Ramhal. S-a născut la Padova, în Italia, ca fiu al unui negustor bogat. Încă din tinereţe, s-a consacrat studiului Cabalei pe care nu-l va părăsi până la moarte. Nivelul său de cunoştinţe în acest domeniu era atât de înalt încât a pus chiar în practică o serie de reţete menite să grăbească ivirea lui Mesia. De fapt, în discuţiile cu grupul de discipoli care se formase în jurul lui, dădea de înţeles că poate era chiar el cel aşteptat. Aceloraşi discipoli obişnuia să le împărtăşească diverse revelaţii despre care pretindea că i-ar fi fost transmise de duhurile unor personaje biblice. Intra adeseori în transă şi acestea erau momentele când, după spusele lui, primea mesajele divine. Persecutat în Italia, a fost nevoit să se refugieze în Olanda unde a lucrat ca şlefuitor de diamante. Şi aici însă a stârnit ostilitate şi a fost ameninţat cu excomunicarea dacă nu încetează cu studiul Cabalei. Ameninţările n-au reuşit să-l sperie şi chiar la Amsterdam a scris Mesilat ieşarim (“Calea celor drepţi”), o lucrare de etică ce avea să se bucure de un succes extraordinar (vezi Etică). În 1743, se stabileşte la Safed, în Ereţ Israel, împlinindu-şi astfel un vis care îl urmărea de multă vreme. Trei ani mai târziu, îşi pierde soţia şi fiul într-o epidemie şi este nevoit el însuşi să se refugieze la Acra unde moare la scurt timp după aceea. Este înmormântat la Tiberiada.

Viaţa lui Luzzato este marcată de un conflict interior între aspiraţiile sale cabalistice şi dorinţa de a se dedica studiilor talmudice tradiţionale. Încă din copilărie, dă dovadă de har poetic. Ne-au parvenit, de altfel, o serie de fragmente dintr-un poem compus de el la 12 ani. A scris de asemenea piese de teatru în cinstea căsătoriei unor prieteni apropiaţi. Dacă n-a fost neapărat părintele literaturii ebraice moderne, cum îl consideră unii, influenţa lui asupra literaturii ebraice a fost în orice caz enormă.

LUZZATO, SAMUEL DAVID, vezi WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS.

MAAMAD

sau mahamad; Lit. “poziţie”

Echivalentul sefard al termenului aşchenaz cahal prin care sunt desemnaţi conducătorii comunităţii. Maamadul gestiona toate aspectele vieţii comunitare iar deciziile sale erau constrângătoare. Membrii maamadului nu erau aleşi, ci numiţi de maamadul precedent. Cei astfel cooptaţi nu puteau refuza această onoare.

MAARAVOT

Sing. maaravit

Ciclu de poeme liturgice (piyutim) care se adaugă la slujba de seară (maariv). Maaravot sunt pentru slujba de seară ceea ce sunt ioţerot pentru rugăciunea de dimineaţă. Ele sunt menite să dea mai mult fast slujbelor din ajunul sărbătorilor şi al Şabaturilor speciale. Creată în Palestina, această formă literară s-a răspândit ulterior la poeţii (paitanim) din Franţa şi Germania. Fiecare ciclu este compus din şase poeme care se recită înaintea celor patru binecuvântări care încadrează Şema (două înainte şi două după) şi înaintea celor două versete Mi kamoha (“Cine e ca Tine?”) şi Adonai imloh (“Domnul va domni”). Maaravit se compune din şase strofe a patru versuri fiecare. Structura se supune principiului acrostihului, sub forma sa elementară. Doar versurile iniţiale şi finale ca şi unele citate biblice eludează ordinea alfabetică. A treia secţiune este mai mare decât celelalte. Acest piyut are un statut independent şi cuprinde uneori tot alfabetul în acrostih. Tema este în general legată de sărbătoarea respectivă iar fiecare secţiune se încheie cu o aluzie la binecuvântarea imediat următoare. La origine, aceste piyutim erau destinate să înlocuiască rugăciunile tradiţionale, dar în cele din urmă, s-au adăugat la ele. În Germania, maaravot au fost întotdeauna considerate nişte suplimente menite să împodobească textul existent. Paitanimii germani au adăugat o a şaptea secţiune intitulată “Primele roade”, care continua a şasea secţiune şi slujea drept introducere la binecuvântarea dinaintea Amidei.

MAARIV, vezi SLUJBA DE SEARĂ.

MAASE

Lit.: “eveniment”

Circumstanţă faptică utilizată pentru confirmarea unui punct de vedere halahic. Maase poate fi o decizie singulară luată de un înţelept într-un caz anume. El constituie atunci un fel de precedent juridic, deşi precedentul nu avea o valoare constrângătoare în sistemul Halahei. Alteori, maase constă în purtarea unui înţelept în anumite împrejurări. Pornind de aici, se încearcă desprinderea unei reguli halahice generale. Talmudul (B. B. 130b) limitează legitimitatea unui maase la dimensiunea practică a Halahei: maase nu are deci forţă probatorie decât dacă se demonstrează limpede că evenimentul particular respectiv are o aplicabilitate practică, iar nu una pur teoretică. Maase are un rol major în literatura de tip responsa în care mii de cazuri concrete slujesc la formularea de reguli putând conduce la o decizie halahică.

În ebraică şi în idiş, cuvântul maase are şi sensul de “istorie, întâmplare”.

MAASEROT

“Zeciuieli”

Al şaptelea tratat al ordinului Zeraim al Mişnei. Cuprinde cinci capitole privind produsele agricole care fac obiectul zeciuielii şi datele la care se efectuează impozitarea. Tratatul se ocupă şi de situaţia când nu se ştie dacă dijma a fost sau nu percepută asupra unui produs anume, de cazul când trebuie hrăniţi lucrătorii încă înainte de perceperea dijmei, ca şi despre raportul dintre anul şabatic şi zeciuieli (cf. Lev. 27, 30-33; Num. 18, 21-28). Legile prezentate în acest tratat se referă la toate categoriile de dijme: prelevarea, prima zeciuială, a doua zeciuială si zeciuiala săracului (vezi Zeciuială). Subiectul este dezvoltat mai amplu în Talmudul din Ierusalim şi în Tosefta.

MAASER SENI

“A doua zeciuială”

Cel de-al optulea tratat din ordinul Zeraim al Mişnei. Cuprinde cinci capitole care tratează despre legile privind colectarea şi consumarea celei de-a doua zeciuieli (o zecime din cantitatea care rămâne după prima zeciuială; cf. Deut. 14, 22-29; 26, 12-15). Mişna dezbate modurile în care se poate folosi a doua zeciuială, transformarea produselor acestei dijme în bani, marcarea livezilor şi viilor la fiecare patru ani pentru a semnala fructele interzise consumului (orla) şi declaraţia ce trebuie făcută după perceperea celei de-a doua zeciuieli. Ultimul capitol arată că marele preot Ionatan a desfiinţat declaraţia pronunţată după perceperea dijmelor din cauza decretului lui Ezra care i-a lipsit pe leviţi de prima zeciuială.

Talmudul din Ierusalim şi Tosefta dezvoltă mai amplu aceste teme. Vezi şi Zeciuială.

MAFTIR

“Cel care încheie”

Funcţie atribuită ultimului credincios chemat la Tora (vezi Tora, Citirea -ei). Cel ce se achită de această onoare trebuie să citească ultimele versete (minimum trei) ale secţiunii săptămânale din Pentateuh sau din secţiunea rezervată zilelor de sărbătoare şi de post. De Şabatul obişnuit, maftirul repetă pasajul final al pericopei după ce cele şapte persoane chemate au suit la Tora şi după recitarea Kadişului scurt. Când Şabatul coincide cu luna nouă, cu marile sărbători sau cu sărbătorile de pelerinaj, lectura maftirului este din Num. 28-29. Se scoate pentru aceasta un al doilea sul al Torei în amintirea jertfei care se aducea la Templu cu acest prilej. De Şabaturile speciale, cum ar fi cel de Hanuca, ca şi în după-amiezele de post, se citesc alte pasaje din Pentateuh. Credinciosul chemat să fie maftir recită binecuvântările Torei înainte şi după lectura lui şi tot el psalmodiază de obicei lectura profetică care urmează (haftora).

Copilul care face bar miţva recită, de regulă, maftir şi haftora şi, dacă e în stare, citeşte pericopa toată. În majoritatea comunităţilor, în ultimul Şabat dinainte de Pesah şi de Iom Kipur, maftirul este rezervat rabinului sau unui credincios care s-a remarcat prin erudiţie ori pietate.

MAGHEN DAVID

Lit.: “Scutul lui David”

Stea în şase colţuri, formată prin suprapunerea a două triunghiuri echilaterale, care a sfârşit prin a deveni simbolul poporului evreu. Prima sa apariţie, ca simbol evreiesc, se găseşte pe un sigiliu din sec. al VII-lea î. e. n., descoperit la Sidon. Ea era însă răspândită, ca motiv decorativ, încă de la începutul erei bronzului la multe popoare din Europa şi din Orientul Mijlociu şi se utiliza destul de frecvent în perioada celui de-al Doilea Templu. Evrei şi păgâni deopotrivă foloseau motivul la decorarea obiectelor artizanale sau a clădirilor. În sinagoga din Capernaum (sec. III e.n.), steaua în şase colţuri apare alături de o pentagramă şi de o zvastică, dar în antichitate, motivul nu avea nimic specific evreiesc. În orice caz, din epoca elenistică, nu s-a păstrat nici o dovadă în acest sens. El reapare în unele sinagogi germane din sec. XIII-XIV ca şi în diverse manuscrise ebraice, fără să aibă însă vreo semnificaţie sau măcar un nume. La sfârşitul Evului Mediu, simbolul împodobea adesea amulete, mezuzot şi texte ebraice cu caracter magic.

Expresia maghen David datează din perioada gheonimilor când figura într-un alfabet magic foarte răspândit în popor. O regăsim în sec. al XII-lea în opera caraitului Iuda Hadasi ca şi la haside Aşchenaz, Este de asemenea unul din epitetele lui Dumnezeu în cea de a treia binecuvântare recitată la sinagogă după lectura profetică (haftora), Abia în sec. al XIV-lea, formula “scutul lui David” a fost asociată stelei în şase colţuri, într-o lucrare cabalistică scrisă de un nepot al lui Nahmanide. O altă tradiţie aplică această formulă candelabrului cu şapte braţe (menora) considerat, în sec. al XVI-lea, ca un puternic talisman.

În sec. XIV-XVIII, steaua lui David a fost amplu folosită de tipografii evrei şi neevrei şi apare de asemenea ca simbol heraldic. Drapelul şi pecetea comunităţii evreieşti din Praga cuprindeau un maghen David. Alte comunităţi, de pildă, cea din Viena (1655) şi cea din Amsterdam (1671), au urmat acest exemplu, utilizând simbolul în sigiliile lor. În răsăritul Europei, simbolul slujeşte la decorarea unor obiecte rituale, începând din sec. al XVII-lea (1643).

În mediile cabalistice, “scutul lui David” a fost de timpuriu considerat ca “scutul fiului lui David”, adică Mesia. Astfel se explică de ce acest motiv a cunoscut o mare vogă printre sectanţii lui Şabatai Ţvi, pentru care simboliza Izbăvirea.

În momentul în care Emanciparea le-a permis evreilor să se integreze în societatea civilă a sec. al XIX-lea, maghen David a fost ales ca semn de identificare analog crucii pentru creştini. Din Europa centrală şi occidentală, “steaua evreiască” s-a răspândit în cele din urmă în comunităţile din lumea întreagă, ca semn al apartenenţei comune, semn care se va grava pe frontonul sinagogilor şi al instituţiilor evreieşti, pe sigilii şi pe antetele scrisorilor, pe obiecte rituale şi personale.

Maghen David a fost adoptat de mişcarea sionistă încă de la primul său congres, în 1897. În acelaşi an, el apărea pe primul număr din Die Welt, ziarul sionist fondat de Theodor Herzl, iar mai târziu, a fost ales pentru a figura pe steagul alb-albastru al Statului Israel, pe când simbolul mai vechi şi mai autentic, menora, a fost rezervat pentru a împodobi stema statului. În Steaua Izbăvirii (1921), Franz Rosenzweig a făcut din maghen David figura emblematică a filozofiei sale iudaice, ale cărei elemente esenţiale, — Creaţie, Izbăvire, Revelaţie, omenire, cosmos şi Dumnezeu —, sunt asociate fiecare cu un vârf al stelei.

Naziştii au folosit maghen David pe ecusoanele impuse ca stigmat evreilor. Aşa a apărut “steaua galbenă” de tristă faimă, care a însoţit la moarte milioanele de victime ale Holocaustului. În Israel, un maghen David de culoare roşie este echivalentul Crucii Roşii din ţările occidentale.

MAGHID

Lit.: “povestitor”

Termen ebraic care-l desemnează pe cel ce aduce un mesaj (2 Sam. 15, 13). Pentru cabalişti, maghidul era o voce sau un intermediar misterios care împărtăşea cunoştinţe secrete unor aleşi prin intermediul viselor sau al revelaţiilor. Astfel, Iosif Caro susţinea că maghidul său i-a inspirat proiectul de a face o călătorie în Ereţ Israel şi de a elabora lucrări halahice. Idei asemănătoare se regăsesc la sectanţii lui Şabatai Ţvi ca şi în unele opere de tinereţe ale lui Moise Haim Luzzatto.

Din epoca Mişnei, termenul de maghid desemna şi funcţia de predicator (vezi şi deraş), Maghidul rostea un discurs alcătuit din trei părţi: 1. un verset biblic extras din secţiunea săptămânală a Pentateuhului; 2. o explicaţie a acestui verset care putea fi sub formă de omilie, de alegorie, de parabolă sau de comentariu tematic; 3. un mesaj final conţinând un îndemn adresat credincioşilor, care se încheia cu versetul Isa. 59, 20 şi cu recitarea unui Kadiş, Rolul lui maghid meşarim (lit. “cel ce proclamă adevărul”, cf. Isa. 45, 19) capătă o amploare considerabilă în comunităţile aşchenaze din Evul Mediu, când predicatorii circulau din oraş în oraş pentru a revigora valorile etice evreieşti. Începând cu sfârşitul al sec. XVII-lea, aceşti maghidimi itineranţi devin adesea predicatori profesionişti, care îi secundau pe rabinii comunităţii. De atunci, maghidul nu s-a mai mărginit să depisteze carenţele în respectarea ritualului, ci a fost chemat să influenţeze opinia publică criticând deschis defectele societăţii şi ipocrizia religioasă. Potrivit lui Ionatan Eybeschutz (Iaarot devaş, 1782) predicatorul trebuie “să-şi ridice glasul împotriva malversaţiunilor celor puternici”. În aceeaşi epocă, hasidismul se răspândea în comunităţile din răsăritul Europei graţie activităţii unor maghidimi ca Dov Ber din Meseriei. Adversarii hasidismului, mitnagdimii, şi-au avut şi ei predicatorii lor, cel mai ilustru fiind probabil Iacob Kranz, vestitul maghid din Dubno. Tonul dramatic al maghidimilor, mustrările la care recurgeau, modul în care-şi psalmodiau predicile impresionau până la lacrimi auditoriul.

O dată cu mişcările de emigrare, tradiţia maghidimilor s-a răspândit dincolo de limitele Europei răsăritene. Mişcarea Musar şi sionismul au adoptat maniera lor de a predica. Astfel, Haim Zundel Maccoby (1858-1916), maghidul din Kameneţ, şi-a pus talentele oratorice în slujba cauzei sioniste pe care s-a străduit s-o difuzeze în Marea Britanic Să mai citǎm şi numele lui Ţvi Hirsch Masliansky (1856-1943) care a părăsit Rusia ţaristă şi a devenit un remarcabil orator de expresie idiş şi un apostol al sionismului în Statele Unite.

MAGIE

Din punct de vedere antropologic, ţin de domeniul magiei toate acţiunile întreprinse de oameni pentru a încerca să-şi impună voinţa asupra forţelor naturii. Majoritatea civilizaţiilor deosebesc totuşi magia “neagră” de magia “albă”, cea dintâi fiind diabolică şi periculoasă, în vreme ce a doua ar avea drept scop să-l apere pe individ de forţele malefice.

Termenul biblic kişuf derivă de la rădăcina ksp care, în acadiană, desemnează întotdeauna magia neagră, deşi ebraica nu face realmente o distincţie între cele două concepţii. Pe de altă parte, termenul ebraic nici nu acoperă întru totul vastele puteri atribuite magiei în societatea babiloniană. În Biblie, întâlnim de fapt o opoziţie viguroasă faţă de orice act de magie şi nu doar faţă de acelea care ar putea fi considerate dăunătoare. Diverşii termeni biblici utilizaţi sunt: aşaf (“vrăjitor”, Dan. 22), deseori urmat de mehaşef (“magician”, ibid.); hover (“cel ce face farmece”), care apare în Deut.

18, 11 şi Ps. 58, 6; lahas (“descântec”), în Ier. 8, 17; Ps. 58, 6; Koh. 10, 11; cât priveşte pe cel care operează cu descântece, el e navon lahas (Isa 3, 3). Activitatea principală a vrăjitorilor evrei era fermecarea şerpilor, artă practicată şi de hitiţi, babilonieni şi egipteni. Termenul havot are o conotaţie peiorativă şi desemnează magia neagră (Ps. 5, 10; 52, 4).

Biblia acordă o atenţie deosebită magiei, doar pentru a interzice practicarea ei. Potrivit enumerării din Deut. 18, 10-11, existau trei feluri de magicieni: cei ce preziceau viitorul după diferite semne (ghicitori, auguri, profeţi); cei ce se dedau magiei în vederea unor rezultate concrete (vrăjitori şi făcători de farmece); cei ce descifrau viitorul chemând duhurile morţilor.

Vehemenţa cu care Biblia cenzurează orice formă de vrăjitorie se datorează faptului că israeliţii trăiau într-o civilizaţie în care magia era ceva curent. Or, a crede în puterea vrăjilor vine în contradicţie cu doctrina omnipotenţei lui Dumnezeu care nu poate fi influenţat de nici o practică umană. Biblia merge până acolo încât prevede pedeapsa cu moartea pentru unele categorii de practici magice (Ex. 22, 17; Lev. 20, 27). Vrăjitoria şi divinaţia cu ajutorul idolilor domestici (terafimi) sunt considerate la fel de grave ca şi răzmeriţa (1 Sam. 15, 23). Vrăjitorii şi astrologii sunt descrişi ca întruchipări ale înşelătoriei şi şarlataniei (Isa. 47, 12, Ier. 10, 2-3). Interdicţia biblică nu era însă suficientă pentru a eradica vrăjitoria, astrologia şi celelalte forme de divinaţie care circulau în popor, după cum se poate constata din numeroasele pasaje în care profeţii le critică violent. Unele elemente de magie au fost de altfel adaptate şi integrate obiceiurilor evreieşti, aşa cum o dovedeşte episodul Saul la En Dor (1 Sam. 28, 7-25).

Potrivit Mişnei (Sanh, 7, 7), magia este echivalentă cu idolatria. Porunca biblică privind pedeapsa capitală pentru vrăjitoare (Ex. 22, 17) este extinsă, în Talmud, l-a vrăjitori (Sanh, 67a), cu precizarea că nu trebuie condamnaţi la moarte decât cei ce se ocupă efectiv cu vrăji, excluzându-i astfel pe mistificatori (ibid), Leacurile magice sunt denunţate ca “obiceiuri ale amoriţilor” (Şab, 6, 10). Totuşi, un anumit gen de iluzie magică nu a fost niciodată interzis, aşa cum o dovedeşte întâmplarea cu Rabi Eliezer ben Hirkanos: plimbându-se pe un câmp în compania lui Rabi Akiva, Eliezer a rostit un cuvânt magic şi câmpul s-a acoperit de castraveţi; un alt cuvânt i-a făcut să dispară într-o clipă. La întrebarea care se pune în legătură cu legitimitatea unei astfel de practici, Talmudul răspunde că practicile magice nu sunt interzise atunci când sunt în folosul învăţăturii (Sanh, 68a). Credinţa în puterile magiei, întărită de cea în existenţa demonilor, era răspândită în egală măsură printre oamenii de rând şi printre învăţaţi, chiar dacă cei din urmă vedeau adeseori magia ca o rămăşiţă a păgânismului.

În epoca medievală, s-au dezvoltat forme noi de magie. S-a încetăţenit astfel obiceiul de a folosi numele divine pentru a face segulot (“leacuri” sau “farmece”), kemiot (“amulete”) şi alte obiecte presupuse a avea puteri oculte (vezi Superstiţie). Faptul că recurgeau la “Sfântul Numele” (vezi Dumnezeu, Numele lui) le permitea scriitorilor evrei medievali şi evreilor în general să eludeze interdicţia biblică. Unii, ca Nahmanide (în comentariul său la Pentateuh), Iosif ibn Iahyia (Şalşelet ha-cabala), Moise Haim Luzzatto (Deren ha-Şem) şi Menase ben Israel (Nişmat haim), n-au şovăit să-şi consacre o parte a operei discutării magiei. Lucrul este evident, mai mult decât în orice altă sursă medievală, în literatura mişcării haside Aşchenaz, dacă ne gândim doar la Sefer hasidim şi Hohmai ha-nefeş de Eleazar din Worms. Marcate de interdicţia biblică, lucrările evreieşti dedicate magiei ocolesc cu mare grijă vocabularul convenţional al domeniului. Astfel de lucrări, în manuscris sau tipărite, există cu sutele. Intitulate simanim (“semne”), refuot, (“leacuri”), goralot (“farmece”) sau segulot (“taine”), ele cuprind, în esenţă, o vastă gamă de practici populare, de la interpretarea viselor, la

medicina populară şi până la amulete. Ritualul excomunicării (herem) dovedeşte, la rândul său, că unele practici care păreau să ţină de magie erau perfect admise.

În sec. XVII-XVIII, baale şemot (vezi Baal Şem), rabinii taumaturgi, devin o prezenţă frecventă în comunităţile Europei răsăritene. Ei tămăduiau bolnavii prin intermediul magiei şi chemau demonii cu ajutorul amuletelor. Priceperea în folosirea Numelui divin le îngăduia să-i descopere pe hoţi, să regăsească obiecte pierdute şi să purifice locuinţele de duhuri rele. Se practica de asemenea exorcismul pentru a scoate duhul unui mort care sălăşluia într-o persoană vie (vezi Dibuk) şi, mai rar, se încerca însufleţirea unor lucruri (vezi Golem).

Deşi lucrările teoretice ale Cabalei nu tratează despre magie, subiectul se iveşte totuşi atunci când se discută despre puterile demonice, dar întotdeauna limitat şi definit cu prudenţă. Unele elemente de magie se pot regăsi în Zohar, iar Haim Vital descrie unele practici magice în autobiografia lui, Sefer ha-eţionot (“Cartea viziunilor”). Unii cercetători din sec. al XIX-lea au vrut să vadă în hasidismul polonez exemplul perfect al superstiţiilor şi al credinţei în puterile oculte. Cu toate acestea, deşi apelativul de “Baal Şem Tov” al maestrului pare să trimită la utilizarea practicilor descrise mai sus, literatura hasidică este lipsită de orice element de acest ordin. Dacă unele povestiri hasidice dezvăluie unele practici magice, acestea au fost complet epurate din doctrina propriu-zisă.

Condamnată din capul locului, practicarea magiei (care nu este acelaşi lucru cu credinţa în puterile ei) nu a pus niciodată probleme reale iudaismului. Nimeni nu putea să-şi facă din asta o meserie decât cu riscul de a deveni suspect. Din acelaşi motiv, formulele magice se transmiteau numai în scris, nu şi oral. Pe de altă parte, iudaismul nu a îndemnat niciodată la vânătoarea de vrăjitoare, cum a făcut, de pildă, creştinismul începând din sec. al XV-lea. Dacă s-au lansat totuşi acuzaţii de magie, ele ascundeau adeseori un alt delict, cum a fost cazul lui Moise Haim Luzzatto, învinuit de practici oculte când el de fapt era bănuit de şabatianism (vezi Şabatai Ţvi).

Influenţa minoră a magiei la evrei, în comparaţie cu alte societăţi, este în flagrantă contradicţie cu acuzaţiile de popor demonic, de vrăjitori, de agenţi ai lui Satana pe pământ, ce li se aduceau evreilor. Astfel de acuzaţii au jucat un rol important în exprimarea antisemitismului medieval şi în persecuţiile care decurgeau din acesta.

MAHPELA, GROTA, vezi SFINTE, LOCURI.

MAHŞIRIN

“Lichide susceptibile de a face alimentul impur”

Al optulea tratat al ordinului Tohorot din Mişna. Cuprinde şase capitole în care sunt expuse legile privind lichidele în contact cu care alimentele pot deveni impure (vezi Lev. 11, 34.38). Tratatul examinează diverşii factori care conduc la o astfel de contaminare: băi publice, produse achiziţionate de la un neevreu, persoane devenite impure în contact cu unele tipuri de apă, trecerea unui lichid dintr-un recipient în altul. Se menţionează de asemeni lichidele care nu sunt atinse de impuritate. Această temă este abordată mai detaliat în Tosefta, dar nu figurează în nici unul din cele două Talmuduri.

MAHZOR

“Ciclu”, pl. mahzorim

Carte de rugăciuni consacrată sărbătorilor. De la apariţia sa în Evul Mediu, mahzorul a suferit schimbări fundamentale. Aşa cum arată şi numele, mahzorul a fost iniţial conceput ca o culegere regrupând rugăciunile întregului “ciclu” liturgic al anului evreiesc. Era deci sinonim cu sidur (vezi Rugăciuni, carte de). Mahzor Vitry, carte de rugăciuni aşchenaze, alcătuită în nordul Franţei în sec. al XI-lea, conţine toate formulele liturgice din zilele lucrătoare, de Şabat şi de sărbători. Textului propriu-zis i se adaugă o Hagada de Paşte, rugăciuni de Simhat Tora şi poeme liturgice (piyutim). În plus, Mahzor Vitry cuprinde şi prescripţii halahice precum şi hagadot din Talmud, ale gheonimilor şi ale lui Raşi. Se mai pot citi tot aici legi cu privire la Şabat, la căsătorie şi la tăierea rituală a animalelor. Mahzor Romania, un alt mahzor din aceeaşi epocă, aparţinând evreilor din Imperiul bizantin, cuprinde rugăciunile din zilele de sărbătoare.

În sec. al XIII-lea, evreii aşchenazi au introdus o distincţie între cartea de rugăciuni din zilele lucrătoare şi de Şabat, numită sidur, şi mahzorul rezervat sărbătorilor şi celor şapte Şabaturi speciale ale anului. La origine, mahzorim erau destinate “oficiantului” (hazan) şi erau adeseori împodobite cu splendide miniaturi. Ele ofereau, în plus, o mare varietate de piyutim pentru fiecare sărbătoare. Majoritatea mahzorim din sec. XIII-XIV erau structurate astfel: într-un prim volum, se aflau rugăciunile celor patru Şabaturi care precedă Pesahul; urmate de rugăciunile principalelor sărbători: Paşte, Şavuot, Roş Haşana, Iom Kipur şi Sucot. Acestora li se alăturau de regulă patru din cele Cinci Suluri (meghilot), reprezentând cărţile biblice citite în sinagogă în zilele de sărbătoare: Cântarea Cântărilor, Rut, Plângerile şi Eclesiastul. Cel de-al doilea volum din mahzorul aşchenaz cuprindea liturghia integrală de Anul Nou şi de Iom Kipur. Partea consacrată Anului Nou este deseori ilustrată cu o miniatură înfăţişând legarea lui Isaac (Akeda), pe când secţiunea de Iom Kipur conţine motivul Porţilor îndurării, prin care trec rugăciunile oamenilor şi iertarea lui Dumnezeu. Porţile sunt simbolizate prin arcade mari ocupând o pagină întreagă. În general, cele mai multe mahzorim miniate cuprind reprezentări de scene biblice corespunzătoare diverselor sărbători, dar sunt şi unele împodobite numai cu împletituri şi figuri geometrice.

Trebuie menţionate două mahzorim de mare interes: mahzorul din Leipzig, cel mai bogat în miniaturi dintre cele realizate în sudul Germaniei, şi mahzorul din Worms, al cărui prim volum, realizat în 1272, se numără printre cele mai vechi manuscrise miniate din acea epocă.

După aşezarea unui mare număr de aşchenazi în Italia, s-au produs unele schimbări pe care le putem constata la mahzorim din sec. al XV-lea: cărţile voluminoase, abundent miniate, de altădată, devin mult mai scurte şi mai bine adaptate la uzul personal al credinciosului. În schimb, evreii italieni care au păstrat ritul local au continuat să folosească termenul mahzor în vechea sa accepţiune de carte de rugăciuni pentru zilele lucrătoare, Şabaturi şi sărbători, plus o Hagada pentru Secler. Sub această formă se prezintă cel dintâi exemplar tipărit, Mahzor Roma datând din 1485-1486. De atunci înainte, mahzorul devine o carte răspândită, la îndemâna tuturor credincioşilor.

În vreme ce aşchenazii deosebesc mahzor ha-gadol, destinat Şabaturilor şi sărbătorilor, de mahzorul simplu, rezervat doar sărbătorilor, sefarzii folosesc cărţile de rugăciune obişnuite pentru cele trei sărbători de pelerinaj şi nu au volume speciale decât pentru Anul Nou şi Iom Kipur. Cât despre hasidimi, care au adoptat ritul lui Isaac Luria, ei au modificat mahzorul aşchenaz, adăugându-i poeme (piyutim) sefarde. Evreii arabofoni din Yemen se folosesc de Tihlal, o culegere care cuprinde toate

rugăciunile anului şi care a circulat în manuscris până la sfârşitul sec. al XIX-lea, când a apărut prima versiune tipărită.

Emanciparea a stat la originea unui nou tip de mahzor, mai întâi în Europa, apoi în Statele Unite. Union Prayer Book II (1925, 1945, 1962) reprezintă cea dintâi încercare a reformaţilor americani de a revizui rugăciunile de Anul Nou şi de Iom Kipur. În 1978, acest mahzor a fost înlocuit cu Şaare teşuva ("Porţile căinţei"), care cuprinde laolaltă texte evreieşti şi neevreieşti. Găsim aici, într-o formulare modernă, diversele probleme sociale, morale şi spirituale cu care iudaismul reformat s-a confruntat în cea de-a doua jumătate a sec. al XX-lea. Iudaismul conservator şi-a remodelat şi el cărţile de rugăciuni, rămânând totuşi mai aproape de structura tradiţională. În 1927, conservatorii au publicat Mahzor le-şaloş regalim ("Mahzorul celor trei pelerinaje"), care prezintă numeroase afinităţi cu gruparea luminată a iudaismului ortodox din acea vreme. În zilele noastre, majoritatea comunităţilor conservatoare din Statele Unite utilizează Mahzor le-iamim noraim (1972), destinat celor zece "zile înfricoşătoare" de la Roş-Haşana la Iom Kipur. Cartea, de orientare categoric sionistă, păstrează, în esenţă, liturghia tradiţională, adăugându-i o traducere şi un comentariu ale rugăciunilor precum şi diverse lecturi.

Mişcarea reconstrucţionistă şi-a publicat propriul Mahzor le-iamim noraim (1948), ca şi o Carte a rugăciunilor de sărbători (1958). Recurgând frecvent la texte extra-liturgice, aceasta din urmă vine să completeze în mod util mahzorul conservator, mai ataşat structurii tradiţionale a slujbei.

În comunităţile ortodoxe americane, mahzorul cel mai răspândit este Cartea de rugăciunilor pentru marile sărbători (1951) de P. Birnbaum, care reia versiunea lui S. Singer datând din secolul trecut. În Statele Unite, se găsesc şi mahzorim speciale, produse de anumite comunităţi sau adaptate pentru taberele de vacanţă, havurot (vezi Havura), şcoli sau case de bătrâni

În Franţa, s-a încercat în sec. al XIX-lea constituirea un rit specific francez. Bazat pe fuzionarea riturilor aşchenaze şi sefarde, el urma să comporte o melodie sefardă pentru rugăciunile zilnice şi alta aşchenază pentru marile sărbători. Deşi proiectul nu s-a realizat, pronunţia aşchenază a ebraicii — care semăna prea mult a idiş — a fost abandonată în favoarea pronunţiei sefarde. Traducerea cărţii de rugăciuni în franceză, Ritual de rugăciuni zilnice pentru uzul israeliţilor, realizată la Metz în 1820 de către Joel Anspach, a contribuit substanţial la apariţia unei educaţii şi a unei liturghii care se doreau tipic franceze. În ce priveşte mişcarea reformată franceză, care nu a atins niciodată amploarea celei din Germania sau Statele Unite, reformele sale liturgice au fost minore. Nu s-a simţit, de pildă, nevoia de a suprima rugăciunile privind venirea lui Mesia sau reclădirea Templului, în parte şi pentru că problemele mesianice fuseseră rezolvate de Sanhedrinul napoleonian. Astfel, la Conferinţa rabinică de la Frankfurt din 1845 (vezi Frankel, Zacharias), Joel Anspach a susţinut că reformatorii germani au dat dovadă de o proastă înţelegere a ideii de mesianism şi că rugăciunile pentru venirea lui Mesia sau pentru restaurarea Templului nu pun în discuţie capacitatea evreilor francezi de a-şi sluji ţara şi de a fi buni cetăţeni. În plus, se confirma folosirea în liturghie a limbii ebraice, considerată un liant al evreilor de pretutindeni, dincolo de deosebirile naţionale. Caracterul moderat al reformatorilor francezi poate fi pus pe seama unei combinaţii de factori politici, sociali şi intelectuali, specifici situaţiei lor din Franţa. Statutul lor politic, spre deosebire de cel al evreilor germani, fusese soluţionat încă din timpul Revoluţiei franceze, ceea ce le-a permis să depăşească identificarea chestiunilor religioase cu condiţiile sociale. Reformaţii francezi au publicat în 1913 şi 1925 un ritual cotidian ca şi mahzorim pentru Roş Haşana şi Iom Kipur (1925).

În prezent, majoritatea cărţilor de rugăciuni în uz sunt cele stabilite de Consistoriu în sec. al XIX-lea şi la începutul sec. al XX-lea. Se regăsesc totuşi, la ora actuală, deosebiri inerente diferitelor rituri care se practică: alsacian, aşchenaz, sefard (cu subdiviziunile sale rituale: tunisiană, marocană şi algeriană) şi sfard (pentru hasidimi).

MAIM AHARONIM

"Ultimele ape"

Clătire simbolică a degetelor în apă care precede binecuvântările de după mese. Această practică provine dintr-un străvechi obicei din vremea când, la masă, nu se folosea decât un cuţit şi degetele proprii şi nu se putea recita nici o rugăciune de mulţumire până când toţi mesenii nu se spălau pe mâini (Ber. 53b).

Potrivit rabinilor (Ber. 46b) aceste abluţiuni rituale trebuie practicate de către toţi convivii în ordinea vârstei, începând cu cei mai bătrâni.

S-a explicat acest obicei prin faptul că "sarea de Sodoma", un condiment folosit la masă, conţinea clorură de potasiu de la Marea Moartă şi că, frecându-te la ochi cu mâinile insuficient clătite, riscai să orbeşti (Er. 17b; Hul. 105a; 106a).

Noile condiţii de igienă din Occident şi faptul ca evreii francezi din Evul Mediu nu puteau utiliza "sare de Sodoma", l-au determinat pe Rabenu Tam să susţină că maim aharonim este un obicei inutil (tosaf. Hul. 105a). Şulhan aruh îl declară însă în vigoare (O.H. 181, 7-10), poziţie adoptată şi de autorităţi posterioare precum Elia din Vilnius şi Hafeţ Haim. Evreii ortodocşi, care au păstrat acest obicei, îşi clătesc mâinile pe rând, cu apă rece, până la a doua falangă a degetelor, lăsând apa să se scurgă într-un recipient.

MAIMONIDE, MOISE

(1135 sau 1138-1204).

Legiuitor şi filozof, medic şi astronom, cel mai important gânditor al iudaismului medieval; cunoscut şi sub numele de Rambam, acronim de la Rabi Moise ben Maimon. Contribuţia lui la literatura religioasă a iudaismului şi la gândirea evreiască în general este considerabilă, atât în ceea ce priveşte Halaha, cât şi în domeniul filozofiei. Cheia de boltă a operei lui juridice este Mişne Tora ("Repetarea Legii"), cea mai importantă compilaţie a legii evreieşti care a fost vreodată redactată. Cât despre More nebuhim ("Călăuza rătăciţilor"), ea constituie un pisc al aristotelismului evreiesc din Evul Mediu, opera majoră a filozofiei evreieşti medievale. Filozofia lui Maimonide se exprimă de asemenea prin lucrări halahice şi responsa pe care le-a redactat în calitate de rabin cu putere de decizie, în fapt, cea mai înaltă autoritate rabinică a vremii sale.

Moise ben Maimon s-a născut la Cordoba, într-o eminentă familie de rabini. În urma venirii la putere a dinastiei musulmane a almohazilor, care s-au caracterizat prin fanatism religios, familia lui Rambam este obligată să fugă din Spania în 1148. După o perioadă de rătăciri, se stabilesc, în 1160, la Fez, în Maroc, unde Maimonide se specializează ca medic. Cinci ani mai târziu, familia părăseşte Marocul, îndreptându-se spre Palestina şi Egipt. Poposesc mai întâi la Alexandria, apoi la Fostat, vechiul Cairo. Întreţinut de fratele său David (un negustor bogat care moare, la 1169, într-un naufragiu, în Oceanul

Indian), tânărul Maimonide se dedică exclusiv studiului. Începe apoi să profeseze medicina, iar în 1185, devine medic titular la curtea lui Al-Fadil, vizirul lui Saladin. În 1177, este numit şef al comunităţii evreieşti din Fostat. Ambele funcţii le va păstra până la moartea sa în 1204.

În timpul şederii sale la Cairo, Maimonide şi-a redactat lucrările fundamentale, Mişne Tora şi Călăuza rătăciţilor, precum şi scrisori şi scrieri de o mare importanţă. A fost înmormântat la Tiberiada, unde mormântul său s-a păstrat până în ziua de azi.

I. Operele lui Maimonide.

1. Astronomie

Maimonide nu a redactat tratate propriu-zise în acest domeniu, dar fragmentele despre astronomie, risipite în scrierile sale, dovedesc o bună cunoaştere a lui Ptolemeu. Este îndeosebi cazul lucrării lui despre calendar, Sfinţirea lunii noi (Kiduş roş hodeş) din Mişne Tora şi al multor pasaje din Călăuza rătăciţilor.

2. Medicină

Majoritatea textelor lui medicale, publicate în arabă între 1190 şi 1204, au supravieţuit şi au fost traduse în ebraică şi latină:

— Al-Mukhtasarat: compilaţie din scrierile lui Galen.

— un comentariu la Aforismele lui Hipocrat.

— Fusul Musa (sau “Aforismele lui Moise”): fără îndoială cea mai faimoasă dintre lucrările sale medicale. Ea constă dintr-un amestec de informaţii şi de comentarii din Galen, Hipocrate şi diverşi autori arabi, îndeosebi cu privire la circulaţia sângelui.

— Sahr asma al-ukkar, un comentariu asupra medicaţiilor şi necesitatea identificării lor după denumirile lor populare. Este de fapt o inventariere în ordine alfabetică, denumirea arabă fiind adesea urmată de cea greacă, persană, spaniolă, marocană sau berberă.

— Fi al-bawasir: lucrare despre hemoroizi.

— Fi al-jimaa: lucrare asupra raporturilor sexuale.

— Makala fi al-rabw (“Tratat despre astm”): scris în 1190, în care se arată că această maladie este, în esenţă, de origine nervoasă.

— Kitab al-sumum wa-al-mutaharriz min al-ad-wiya al-kitala (“Despre otrăvuri şi antidoturile lor”): manuscris celebru care descrie diferitele forme de otrăvire. Maimonide este cel dintâi care identifică diverşii şerpi veninoşi.

— Fi tadbir al-siha (“Călăuza sănătăţii”): tratat de igienă, una din cele mai populare scrieri ale autorului, redactată în 1198, pentru un sultan egiptean care suferea de depresie.

— Makala fi-bayan al-aral (“Explicaţii asupra coincidenţelor”): scurt tratat, redactat la cererea aceluiaşi sultan curios să afle cauzele depresiei sale.

3. Scrieri halahice.

Scrierile halahice ale lui Maimonide se deosebesc prin limpezimea stilului şi prin clasificarea sistematică a subiectelor tratate. Această claritate formală şi tematică urmăreşte să fundamenteze Halaha pe principii esenţiale, atât legislative cât şi teologice. Iată lista scrierilor sale din acest domeniu:

— Comentariu la Mişna (Siraj): redactat în arabă, în anii tinereţii, este destinat atât oamenilor de rând, cât şi publicului cultivat. Cuprinde mai multe eseuri, fiecare de o mare valoare în sine:

1. Hakdama le-seder Zeraim ("Introducere la ordinul Zeraim"), care este şi o introducere la ansamblul lucrării. Maimonide expune aici natura Halahei şi a Legii orale şi insistă asupra rolului central al autorităţii rabinice în sânul iudaismului.

2. Şmona Perakim ("Cele opt capitole"): o introducere la tratatul Avot, în care Maimonide trasează liniile directoare ale filozofiei sale etice. 3. Hakdama le-perek helek ("Introducere la al zecelea capitol din tratatul "Sanhedrin"): Maimonide prezintă aici concepţia lui despre Hagada şi dă o interpretare proprie învăţăturilor rabinice privind eshatologia şi învierea morţilor. Tot aici se găsesc şi cele treisprezece articole de crez.

— Scrisori pastorale sau Epistole: Maimonide dobândise o autoritate şi o influenţă care radiau asupra unui mare număr de comunităţi evreieşti din întreg bazinul mediteranean. Scrisorile sale pastorale, responsele şi epistolele sale sunt pătrunse de omenie şi de sensibilitate şi, în acelaşi timp, de o maximă sobrietate în domeniul religios. Cele mai importante dintre aceste scrisori, care figurează printre cele mai strălucite scrieri ale teologiei iudaice, sunt: 1. Igheret ha-şemad ("Scrisoare despre convertirile cu forţa") sau Maamar kiduş ha-şem ("Epistolă asupra persecuţiei" sau "Sfinţirea Numelui"): Epistola este adresată comunităţilor evreieşti din Maroc într-o epocă în care regimul almohazilor recurgea la violenţă pentru a-i converti pe evrei la islam. Maimonide îşi îmbărbătează coreligionarii şi îi îndeamnă să păstreze practica iudaismului în pofida apostaziei prin care fuseseră siliţi să treacă. 2. Igheret Teman ("Epistolă către Yemen"): Este adresată evreilor din Yemen într-o epocă de criză pentru comunitatea lor. Într-adevăr, mulţi falşi mesia tulburaseră spiritele evreilor yemeniţi. Maimonide se consacră deci unei discuţii aprofundate asupra naturii lui Mesia. 3. Maamar tehiyat ha-metim ("Articol asupra învierii"): Maimonide expune aici concepţia sa asupra învierii morţilor ca răspuns celor care l-au acuzat de a nu subscrie la această dogmă.

— Sefer ha-miţvot ("Cartea poruncilor"): Lucrarea serveşte drept introducere la Mişne Tora şi cuprinde o enumerare a celor şase sute treisprezece porunci. Într-o prefaţă cu caracter teoretic, Maimonide analizează principiile de selecţie care l-au călăuzit în această clasificare.

— Mişne Tora sau Iad hazaka (lit. "Mâna puternică"): Titlul are la bază valoarea numerică a cuvântului iad (ebr.: yad), anume paisprezece, care corespunde cu numărul subdiviziunilor tratatului. Maimonide a încheiat această lucrare, cea mai importantă din opera lui halahică şi o monumentală sinteză a legii iudaice, în jurul anului 1185. Redactată în ebraica mişnică, Mişne Tora este un cod logic şi clar structurat, de o desăvârşită limpezime a stilului. Lucrarea prezintă particularitatea de a pune în valoare principiile fundamentale ce stau la originea fiecărui ansamblu de legi, dând astfel la iveală structura profundă a Halahei. În acest sens, Mişne Tora se deosebeşte de celelalte coduri legislative evreieşti care erau îndreptate mai curând spre o abordare exegetică, foarte legată de textele de

referinţă şi care adoptau o clasificare cronologică a legilor. Maimonide inovează şi prin refuzul de a cita sursele regulilor pe care le expune, ceea ce i-a adus multe reproşuri. În felul acesta, el a reuşit însă să confere operei sale un stil omogen, în contrast cu scrierile rabinice tradiţionale, dense şi extrem de dificile. Mişne Tora se remarcă şi prin preocuparea autorului pentru exhaustivitate. Contrar unor lucrări de acelaşi gen ca Hilhot ha-Rif de Isaac Alfasi sau Arba Turim de Iacob ben Aşer, codul lui Maimonide regrupează totalitatea corpusului clasic al legii rabinice. Sunt recenzate aici, printre altele, şi legile căzute în desuetudine, cum ar fi cele referitoare la Templu şi la jertfe, cele legate de puritate şi impuritate ce decurgeau din ele sau legile care stăteau la baza regatului teocratic evreu din epoca celui de-al Doilea Templu. Maimonide adoptă în mod deliberat o perspectivă globală: el vrea să ofere o panoramă grandioasă a Halahei în ansamblul ei şi, totodată, după cum bine a observat Gershom Scholem, este mânat de gândul de a pregăti era mesianică. Într-adevăr, el îşi exprimă dorinţa de a restaura o societate evreiască după modelele sanctificate din trecut. O altă particularitate a codului constă în numeroasele meditaţii filozofice, religioase şi etice pe care le cuprinde. Aceste teme sunt atât de prezente pretutindeni în lucrare încât devin centrul ei vital. Prima din cele paisprezece cărţi, Sefer ha-mada (“Cartea cunoaşterii”), este în întregime consacrată unei discuţii asupra fundamentelor iudaismului: natura lui Dumnezeu, problema atributelor lui Dumnezeu şi natura limbajului religios; fizică şi metafizică; cunoaştere profetică; etică; studiul Torei (atât ca demers intelectual cât şi ca îndeplinire practică a unei porunci); respingerea păgânismului (pe care Maimonide îl prezintă ca antiteza perfectă a iudaismului) şi a consecinţelor acestuia. Vezi şi Căinţă, Liber arbitru, Providenţă, Eshatologie.

II. Concepţii filozofice

Problematicile dezvoltate de Maimonide în cea mai importantă dintre lucrările sale filozofice, Călăuza rătăciţilor, au avut o influenţă profundă asupra discuţiilor şi controverselor filozofiei iudaice timp de mai multe secole. Dalalat al-harain (“Călăuza rătăciţilor”) a fost redactată în arabă către 1200. Sub titlul More nebuhim, Samuel ibn Tibon a tradus-o în ebraică în 1204, sub îndrumarea autorului însuşi, care o concepuse ca un răspuns la perplexitatea spirituală şi teologică a evreilor epocii sale, tulburaţi de contradicţia aparentă dintre filozofia aristotelică, care prevala pe atunci, şi interpretarea tradiţională a iudaismului rabinic. Deşi se considera un moştenitor al tradiţiei aristotelice, Maimonide şi-a adaptat şi dezvoltat învăţătura potrivit propriului demers. El nu a elaborat nici o operă care să poată fi subsumată propriu-zis modelului aristotelic, preferând să se consacre unor obiective precise privind raporturile dintre religie şi filozofie.

Tratatul debutează printr-o lungă discuţie asupra problemei termenilor antropomorfici slujind la desemnarea lui Dumnezeu sau a acţiunilor sale în Biblie (vezi Dumnezeu). Soluţia aleasă de Maimonide constă în a considera aceste exprimări ca metafore, conform principiului potrivit căruia “Tora vorbeşte pe limba oamenilor”. Urmează dovada filozofică a existenţei lui Dumnezeu şi a unităţii sale, precum şi o serie de consideraţii asupra profetismului, asupra naturii binelui şi a răului şi asupra Providenţei divine. În sfârşit, cartea se încheie cu o interpretare a poruncilor şi o descriere a omului ideal.

Sistemul lui Maimonide este un spiritualism teocentric care se vrea în armonie cu raţiunea umană. Regăsim aici idealul medieval al dragostei raţionale de Dumnezeu. Această concepţie se exprimă îndeosebi printr-o apologie a raţiunii ca mijloc de a accede la ţeluri religioase şi spirituale, dar poate lua şi forma unei critici virulente împotriva credinţelor şi doctrinelor religioase care nu rezistă la

examenul raţiunii. Maimonide respinge curentele emoţionale şi mistice ale iudaismului, contestând în special posibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu prin intermediul imaginaţiei. Obiectul unei astfel de reprezentări sau credinţe nu este adevăratul Dumnezeu, ci o proiecţie a imaginaţiei umane. Critica lui merge atât de departe încât doctrine câtuşi de puţin superstiţioase ori contrare monoteismului originar sunt asimilate cu idolatria. Idealul lui spiritual se bizuie, dimpotrivă, pe o seninătate profundă, o puternică disciplină a spiritului, o acută vigilenţă intelectuală şi o preocupare pentru claritate.

Abordarea maimonidiană duce la o divizare a lumii în două categorii: elita intelectuală care, uzând de raţiune, poate pricepe argumentele demonstrative şi masele populare (inclusiv erudiţii mărginiţi la studiul Legii) care, slujindu-se în principal de imaginaţie, nu percep decât argumentele persuasive. În lumina acestei distincţii, opera lui Maimonide se poate împărţi, la rândul ei, în două genuri: Călăuza, care se adresează elitei, şi celelalte scrieri destinate maselor. Drept urmare, Maimonide adoptă o poziţie destul de specială faţă de învăţătura ezoterică şi de mistica iudaismului, îndeosebi în ceea ce priveşte Maase Bereşit şi Maase Merkava (“Povestea Creaţiei” şi “Povestea Carului”), pe care le consideră speculaţii fizice, respectiv, metafizice. El introduce la adresa lor o interdicţie, pornind de la sugestia din Hag. 2, 1, potrivit căreia aceste noţiuni nu trebuie predate cuiva care nu este capabil să le înţeleagă prin propriile puteri, şi adaugă că astfel de speculaţii pot conduce la necredinţă. După el, drumul care duce la dragostea şi teama de Dumnezeu trece prin dobândirea unei cunoaşteri exacte a cosmosului, conform filozofiei şi teologiei (Mişne Tora, Iesode ha-Tora, 2, 2 et infra; 4, 12 et infra; Teşuva 10, 5-6). Rostul Călăuzei rătăciţilor este tocmai acela de a împărtăşi o astfel de cunoaştere.

Insistenţa cu care Maimonide apără puritatea dogmei monoteiste este legată şi de “teologia negativă” a atributelor divine. Inspirată în mare măsură din filozofia aristotelică, această concepţie stipulează că orice schimbare sau “accident” care survine unei fiinţe este un indiciu de imperfecţiune. Ca urmare, despre acţiunile şi atributele lui Dumnezeu şi cu atât mai mult despre esenţa lui, nu se poate vorbi decât în termeni negativi: atributul divin al înţelepciunii este absenţa ignoranţei sau a imperfecţiunii în cunoaştere, dar nu putem descrie conţinutul pozitiv al atributului. Acest principiu este aplicat sistematic antropomorfismelor şi “antropopatismelor” întâlnite în Biblie şi în Hagada rabinică. Începutul cărţii I din Călăuza rătăciţilor este consacrat tocmai unei reinterpretări metaforice a pasajelor care-l prezintă pe Dumnezeu ca pe o fiinţă înzestrată cu organe fizice, având emoţii umane sau acţionând în felul oamenilor.

Maimonide dovedeşte acelaşi raţionalism şi faţă de alte subiecte teologice. În ansamblu, el admite supremaţia legilor naturii în sânul universului şi minimalizează rolul minunilor şi al intervenţiei directe a divinităţii. El nu acordă aşadar decât o importanţă secundară speculaţiilor despre cum şi când va fi să fie era mesianică, apreciind că, pe aceste teme, e preferabil să ne mărginim la consideraţii generale. În propria lui concepţie despre era mesianică, predomină ideea că venirea lui Mesia va îngădui umanităţii să se consacre pe deplin plăcerilor spirituale şi intelectuale.

Maimonide consideră că acţiunea Providenţei divine este destul de limitată şi combate determinismul total aşa cum apare el în unele izvoare evreieşti. El pune accentul, dimpotrivă, pe importanţa liberului arbitru uman şi a opţiunii etice, concepţie pe care face mari eforturi s-o împace cu dogma preştiinţei divine. Tot printr-o optică raţionalistă este analizată şi problematica poruncilor (miţvot), pe care le socoteşte un produs al înţelepciunii divine. În acest sens, normele Legii urmăresc bunăstarea omului, atât spirituală (adică intelectuală, prin însuşirea dogmelor juste) cât şi fizică

(legată de etica personală şi morală). După Maimonide, omul poate, printr-o reflecţie îndelungată, să înţeleagă raţiunea profundă a poruncilor, dar respectarea lor rămâne obligatorie, indiferent dacă le înţelege sau nu. În Călăuza sa, Rambam justifică existenţa unor porunci desuete şi aparent absurde, punându-le pe seama circumstanţelor lumii antice şi necesităţii iudaismului de a se delimita de păgânismul epocii. Idealul iubirii intelectuale de Dumnezeu îl determină pe Maimonide să acorde un loc privilegiat studiului şi căutării cunoaşterii ca şi reflecţiei filozofice asupra lumii şi religiei. Întruchiparea acestui ideal este profetul care conciliază perfecţiunea etică şi intelectuală a fiinţei umane cu inspiraţia divină.

Maimonide şi-a însuşit la perfecţiune stilul scrierilor ezoterice, utilizat în mod curent de filozofii islamici. Discutând acelaşi subiect în diferite pasaje, el face expuneri contradictorii, procedeu de care are grijă să-l prevină pe cititor încă din introducerea la Călăuză, Descifrarea adevăratei interpretări maimonidiene este deci lăsată pe seama cititorilor, de unde şi dificultatea specialiştilor de a identifica puntea care uneşte cele două aspecte ale operei lui: filosofia, pe de o parte, ştiinţa talmudică şi religioasă, pe de altă parte. În exegeza operei maimonidiene se disting două şcoli principale. Una din ele se străduie să atenueze contradicţiile evidente dintre scrieri, îndeosebi dintre Călăuza rătăciţilor şi Mişne Tora, considerându-l pe Rambam un filozof care a încercat să armonizeze învăţăturile religioase cu cele filozofice. Cealaltă îl percepe ca pe un filozof raţionalist, pur aristotelic, care dă glas opiniilor religioase comune, ca o concesie faţă de religia populară. Această abordare a operei este dihotomică: ea postulează, de pildă, că More nebuhim ar fi o operă ezoterică, destinată elitei, şi că ea reflectă adevăratele convingeri religioase ale autorului, în vreme ce Mişne Tora s-ar adresa comunităţii în ansamblu, în scopul de a întări credinţa populară în iudaism şi ataşamentul sincer faţă de întregul Israel. Alţi specialişti, în schimb, văd în Călăuza o apologie adresată evreilor semiasimilaţi, influenţaţi de "înţelepciunea greacă", în folosul cărora Maimonide încearcă să împace iudaismul cu aristotelismul, preocuparea sa de căpetenie rămânând totuşi Halaha, după cum o dovedeşte Mişne Tora, Această din urmă ipoteză reprezintă interpretarea clasică a iudaismului ortodox. Alţii, în fine, au o viziune unitară asupra operei, susţinând că Mişne Tora şi Călăuza sunt amândouă expresii autentice ale gândirii lui Rambam. Potrivit acestei şcoli, meritul operei constă tocmai în faptul că împacă adevărul religios al tradiţiei revelate cu raţionalismul filozofic.

Încă din timpul vieţii, Maimonide a fost contestat în numeroase privinţe. Ideile lui au generat controverse violente, care s-au prelungit mult după moartea sa. Pentru tradiţionalişti, interpretarea dată de el simbolismului şi antropomorfismului biblic şi talmudic şi viziunea lui raţionalistă asupra providenţei individuale şi a învierii trupurilor erau echivalente cu erezia. Polemica în jurul problemelor ridicate de Maimonide a continuat cu egală intensitate pe tot parcursul Evului Mediu ca şi în secolele următoare. Astfel, obiecţiile lui Abraham ben David din Posquieres (sec. al XII-lea) la Mişne Tora, au revenit în actualitate în sec. al XIX-lea; iar controversele privitoare la poziţiile halahice ale lui Maimonide au suscitat vii dezbateri între S. D. Luzzatto, N. Krohmal şi alţii.

La vremea lui, Rambam se apărase, arătând că nu intenţionase să descurajeze studiile talmudice şi că avea în proiect redactarea unui supliment cuprinzând enumerarea tuturor surselor pe care se bazase. Dorinţa lui a fost ca, în afara codului său, să nu mai fie necesară "nici o altă lucrare pentru a verifica legile lui Israel". El nu avea cum să-şi închipuie că tocmai codul lui va stârni şi inspira atât de multe comentarii şi analize. Căci dacă Mişne Tora nu a devenit codul definitiv al Legii evreieşti, ea a depăşit această aşteptare, devenind izvorul esenţial al creativităţii halahice şi al cercetărilor talmudice. Nici o autoritate halahică a epocii medievale nu a făcut obiectul atâtor discuţii ştiinţifice ca Maimonide. În

orientarea lor antihalahică, membrii şcolii Wissenschaft des Judentums, ca şi savanţii Emancipării şi ai iudaismului reformat au încercat să minimalizeze importanţa acestui tip de cercetare. Cu toate acestea, erudiţia evreiască modernă demonstrează că interesul pentru opera lui Maimonide nu s-a diminuat deloc.

Şi în domeniul filozofic, influenţa Călăuzei s-a răsfrânt nu numai asupra gândirii medievale, ci şi asupra concepţiilor iudaice moderne. Maimonide a fost cel dintâi exemplu de reflecţie filozofică pentru cugetătorii evrei din epoca Luminilor, slujind drept punte intelectuală celor ce se lansau în studiul filozofiei ca Moise Mendelssohn sau Salomon Maimon (care a ajuns chiar să-i împrumute numele). Mai mult decât atât, Maimonide a devenit simbolul încercărilor de a introduce raţionalismul în învăţătura iudaică.

Cele paisprezece cărţi ale Mişne Tora:

Mada	Cunoaştere
Ahava	Dragoste
Zemanim	Anotimpuri
Naşim	Femei
Keduşa	Sfinţenie
Haflaa	Legământ
Zeraim	Seminţe
Avoda	Slujba (la Templu)
Korbanot	Jertfe
Tohora	Puritate
Kinian	Achiziţie
Nezikin	Daune
Mişpatim	Legi (prejudicii)
Şofetim	Judecători

MAIMUNA

sau Mimuna

Festivitate veselă, organizată de evreii din Maghreb (nord-vestul Africii) şi din unele comunităţi orientale la ieşirea din Pesah. Nu i se cunoaşte bine originea, conform tradiţiei însă ea ar reprezenta comemorarea morţii lui Maimon ben Iosef, tatăl lui Maimonide, care a trăit la Fez. Termenul maimuna vine de la un cuvânt arab care înseamnă “noroc bun”. În ultima zi de Paşte, după căderea

nopţii, se orânduieşte o masă în fiecare locuinţă pe care se aşează lactate, flori de câmp, spice de grâu şi alte plante. Se pregăteşte de asemenea o farfurie cu făină, în care se pun monede de aur sau bijuterii în semn de prosperitate, şi un castron de drojdie pentru prima pâine, după o săptămână întreagă în care s-a mâncat doar azimă. Ca simbol al fertilităţii se pune pe masă şi un peşte crud. Seara vin oaspeţii, — părinţi, rude, prieteni —, şi vizitele se prelungesc până noaptea târziu. Stăpânul casei oferă fiecărui invitat o frunză de lăptucă muiată în miere: lăptuca simbolizează recolta, deci belşugul, iar mierea — bunătatea. A doua zi dimineaţa (de Maimuna propriu-zisă), familiile se duc care la ţară, la un picnic, care la cimitir. Autorităţile rabinice au dezaprobat uneori aceste reuniuni, transformate în adevărate petreceri în aer liber. În prezent, în Israel se organizează cu această ocazie picnicuri comunitare, participanţii întâlnindu-se într-un loc anume din Ierusalim. Festivităţi asemănătoare se ţin şi în unele comunităţi sefarde şi orientale.

MAKOT

“Lovituri”

Cel de-al cincilea tratat al ordinului Nezikin al Mişnei. Acesta cuprinde trei capitole care tratează despre judecarea şi condamnarea martorilor falşi, cazurile de omucidere şi dreptul de azil (vezi Azil; cf. Num. 35, 9-34; Deut. 19, 1-13. 15-21). Potrivit unei ipoteze, textul ar fi făcut iniţial parte din tratatul imediat precedent, Sanhedrin, întrucât ambele se referă la probleme penale. Titlul trimite la un verset biblic: “I se pot da până la patruzeci de lovituri, dar nu mai mult, ca nu cumva să fie prea vătămătoare şi fratele tău să fie înjosit în ochii tăi” (Deut. 25, 3). Aceste teme sunt dezvoltate în ambele Talmuduri şi în Tosefta.

MALBIM, MEIR LEIB BEN IEHIEL MIHAEL

(1809-1879)

Rabin originar din Volhinia, cunoscut pentru comentariile sale biblice. Numele de Malbim este un acronim de la Meir Leib ben Iehiel Mihael. A fost campionul intransigent al iudaismului ortodox. În 1858, a fost numit mare rabin al României dar atitudinea sa rigidă (mai ales în domeniul legilor alimentare) şi opoziţia sa virulentă faţă de iudaismul reformat au făcut să fie rău văzut de conducătorii comunităţii din Bucureşti care se arătau mai favorabili aculturaţiei. Ei l-au calomniat pe rabin, care nu s-a putut justifica pentru acuzaţiile aduse împotriva sa. Guvernul român s-a amestecat în această afacere; Malbim a fost întemniţat, apoi eliberat graţie intervenţiei personale a lui Sir Moses Montefiore, unul dintre liderii iudaismului englez. Rabinul a fost nevoit să părăsească România în 1864. În anii de rătăcire care au urmat, a avut de îndurat numeroase persecuţii şi calomnii din toate părţile: de la asimilaţionişti, de la maskilimi şi de la hasidimi, A ocupat cu intermitenţe posturi de rabin la Leczyca, Khersov şi Moghilev şi s-a sfârşit din viaţă la Kiev.

A scris lucrări halahice, omilii, o autobiografie şi, mai ales, un comentariu biblic căruia îi datorează celebritatea. Lucrarea, cunoscută drept “Comentariul Malbim”, are un scop în acelaşi timp apologetic şi educativ, acela de a demonstra că legea orală şi legea scrisă sunt ambele de origine divină. Autorul acordă o deosebită importanţă semnificaţiei literale (peşat) a textului biblic, alegând tărâmul exegezei pentru a respinge tezele reformiste care se bucurau de o anumită popularitate în vremea sa.

MALEAHI

Ultima carte a Profeţilor Mici şi ultima carte profetică în general. Poate că Maleahi este numele autorului cărţii deşi cuvântul pare să se lege de ebraicul malahi, “mesagerul meu”. Titlul ar fi deci o referire implicită la misiunea divina care incumbă autorului acestei cărţi (Mal. 3, 1). În această ipoteză, numele profetului nu ne este cunoscut. De altfel, cartea lui Maleahi nu ne oferă nici o indicaţie biografică cu privire la autorul ei. Unii rabini ai Talmudului l-au identificat pe ultimul profet cu Ezra, întemeindu-se pe faptul că Maleahi critică violent aceleaşi vicii ca şi Ezra şi Neemia. Potrivit Talmudului (Meg. 25a), Maleahi ar fi fost contemporan cu Hagai şi cu Zaharia. Cei trei profeţi şi-ar fi primit revelaţiile în al doilea an de domnie a lui Darius, regele Persiei. Talmudul mai notează că moartea celor trei profeţi ar fi marcat sfârşitul profetismului.

Cartea lui Maleahi cuprinde trei capitole şi cincizeci şi cinci de versete. În prezent, specialiştii sunt de acord că ea a fost redactată în perioada postexilică, în vremea celui de-al Doilea Templu. Bizuindu-se pe datele interne ale textului, ei ajung chiar s-o situeze în anii imediat dinaintea reformelor întreprinse de Ezra şi Neemia. Cartea se distinge prin universalismul ei: “Căci de la răsăritul soarelui până la asfinţit, mare este Numele meu între neamuri şi în orice loc se aduc jertfe de tămâie întru Numele meu şi daruri curate, fiindcă Numele meu este cinstit între neamuri, zice Domnul Oştirilor” (1, 11).

În Maleahi, i se atribuie pentru prima dată profetului Ilie un rol eshatologic (3, 23). Ultimele versete ale cărţii (3, 22-24) marchează şi încheierea tuturor cărţilor profetice ale Bibliei.

Ca şi cărţile lui Hagai şi Zaharia, cea a lui Maleahi exprimă transformarea suferită de profeţie în perioada postexilică. Temele recurente care apar aici o situează de altfel limpede într-o perioadă când Templul era deja reconstruit: “darurile mâinii voastre, nu le vreau” (1, 10; 3, 1; 3, 10). Iudeea fiind pe atunci guvernată de un trimis al Imperiului persan (1, 8), entuziasmul epocii anterioare se stinsese. Profetul condamnă în principal degenerarea castei preoţeşti (1, 6 - 2, 9), căsătoriile mixte (2, 11) şi neglijarea zeciuielii.

Cartea lui Maleahi marchează un moment important al istoriei religioase a lui Israel. În pofida accentului pus pe respectarea ritualului, un autentic suflu profetic este evident. Denunţarea celor care şi-ar fi lăsat nevestele evreice, ca să se însoare cu femei străine (2, 11) reflectă idealul profetic al Legământului etern dintre Dumnezeu şi poporul său, legământ exprimat deseori prin metafora contractului de căsătorie. Această denunţare este totodată un protest împotriva influenţei unor asemenea căsătorii, care nu vor fi efectiv interzise decât o dată cu reformele întreprinse de Ezra şi Neemia. De altfel, maniera în care se încheie cartea: “Iată eu vă trimit pe Ilie prorocul, până a nu sosi ziua Domnului cea mare şi de temut! El va readuce inima părinţilor către fiii lor şi inima fiilor către părinţii lor, ca nu cumva, la venirea Mea, să lovesc ţara cu blestem” (3, 23-24), va exercita o influenţă considerabilă asupra viziunilor ulterioare legate de aşteptarea mesianică, după cum se poate vedea din literatura postbiblică (Ecles. 48, 10; Midr. Ps. 42, 1; Tg. Plâng, 4, 22, Tg. I. despre Deut. 30, 4) ca şi din Noul Testament (Mat. 17, 3-4. 10-13; 27, 41.49; Marc. 9, 4-5; 11,13; 15, 35-36; Luc. 9, 30.33; Ioan 1, 21.25).

După Hagada, autorul cărţii lui Maleahi este ultimul dintre profeţi, alături de Hagai şi Zaharia, spiritul profetic părăsind Israelul după moartea lor (Ioma 9b). Deşi R. Iehoşua ben Korha l-a identificat cu Ezra şi R. Nahman, cu Mordehai, înţelepţii afirmă totuşi că Maleahi este adevăratul său nume (Meg. 15a). Targumul lui Ionatan notează în introducere că lucrarea este “de Maleahi” (1, 1), “cel ce e

cunoscut sub numele de Ezra scribul". În plus, tradiţia face din Maleahi unul din membrii Marii Adunări (R. H. 19b).

Cartea lui Maleahi

1,1-1,5	Preambul
1,6-2,9	Preoţii sunt acuzaţi de regresul spiritual al Poporului
2,10-2,16	Denunţarea căsătoriilor mixte şi a divorţurilor
2,17-3,5	Ziua Domnului se apropie
3,6-3,12	Evreii sunt acuzaţi că se sustrag dijmei datorate Templului
3,13-3,21	Condamnarea celor care nu cred în dreptatea divină.
3,22-3,24	Venirea lui Ilie înaintea Zilei Domnului.

MALHUIOT

"Împărăţiile"

Prima din cele trei binecuvântări centrale din Amida slujbei suplimentare de Roş Haşana (Anul Nou). Textul evocă jertfele suplimentare care se aduceau de Anul Nou la Templu. Urmează zece versete care proclamă regalitatea lui Dumnezeu. Prezenţa acestor formule este explicată în Talmud, unde se spune că Dumnezeu a lansat îndemnul: "Recită Malhuiot înaintea mea pentru a-ţi manifesta supunerea faţă de suveranitatea mea" (R. H. 16a). Mişna indică numărul de versete ce trebuie recitate (R. H. 4, 6), dar ea nu specifică şi care anume. În Talmud este vorba doar despre trei versete din Pentateuh, despre trei versete din Hagiografe şi despre trei versete din Profeţi şi pentru a încheia, de un al zecelea verset extras din Pentateuh. Cu trecerea anilor, alegerea s-a precizat iar mahzorim de Roş Haşana au enumerat cele zece versete. Binecuvântarea Malhuiot include, în plus, rugăciunea Alenu le-şabeah prin care i se cere lui Dumnezeu să instaureze o eră în care toate naţiunile pământului să-i recunoască suveranitatea.

MAMĂ

Un copil nu este evreu decât dacă mama lui este evreică. Astfel, în cazul căsătoriei dintre un evreu şi o neevreică, copiii nu sunt consideraţi evrei (Kid. 3, 12). O femeie care se pretinde mama unui copil nu este crezută decât dacă acesta se agaţă de ea. În schimb, afirmaţia ei este iremediabil respinsă dacă ea compromite ascendenţa copilului ei, susţinând că acesta este rodul unui incest sau al unui adulter şi prezentându-l, pe drept sau pe nedrept, ca un mamzer (Kid. 78b; vezi Nelegitimitate).

În caz de divorţ, mama poate cere custodia fiilor, până ce aceştia împlinesc şase ani. Fetele rămân cu mama lor până la căsătorie, chiar dacă mama însăşi s-a remăritat între timp. Cât priveşte tatăl, el trebuie să continue să le întreţină, oricare ar fi situaţia fostei sale soţii (Even ha-ezer 82, 7) Un tată poate totuşi obţine custodia fiicelor sale dacă tribunalul consideră că această soluţie este preferabilă pentru ele (Rema, ibid).

Chiar dacă, potrivit legii iudaice, drepturile tatălui sunt mai largi decât ale mamei (Kid. 28a), în practică, cei doi părinţi sunt consideraţi responsabili de copiii lor în egală măsură. Copilul trebuie să-şi cinstească tatăl şi mama fără deosebire (Kid. 30b-31a; vezi Părinţi şi copii).

Chiar dacă tatăl poate plăti o doică, mama trebuie să-şi alăpteze singură copilul (Maimonide, M.T., Işut. 21, 5-13). În schimb, ea este scutită de numeroase responsabilităţi care revin tatălui: acesta se îngrijeşte de fiii săi să fie circumcişi, să le asigure o educaţie, să le găsească o soţie. Celelalte răspunderi care le revin în general femeilor nu sunt definite explicit ca obligatorii, înţelepţii considerând că mamele se implică în chip firesc în bunăstarea copiilor lor.

Chiar dacă, după lege, femeia nu este datoare să-şi educe copiii, în practică ea deţine în cadrul familiei un rol preponderent, având o mare influenţă asupra copiilor, în vreme ce soţul are o poziţie mai puţin apropiată.

Când auzea paşii mamei lui, R. Iosif exclama: "Trebuie să mă ridic, căci Prezenţa divină intră în odaie." Importanţa mamei în iudaism se exprimă şi prin proverbul: "Dumnezeu, neputând fi peste tot, a creat mamele" (vezi şi Familie).

MAMZER, vezi NELEGITIMITATE.

MANASE, vezi TRIBURI, DOUĂSPREZECE.

MANĂ

Hrană pe care Dumnezeu o furnizează în mod miraculos israeliţilor în timpul peregrinărilor lor prin deşert (Ex. 16, 14-35). După Ios. 5, 12, triburile israelite s-au hrănit cu ea până la primul lor Paşte în Canaan; după Ex. 16, 35, mana a încetat o dată cu sosirea la hotarele Canaanului. Această hrană e numită "pâine" şi este descrisă ca o "substanţă fină şi pufoasă" sau ca o substanţă "asemenea sămânţei de coriandru, albă, cu un gust de turtă cu miere" (Ex, 16, 31). Când a căzut prima oară mana, Moise a poruncit să se culeagă câte un omer (unitate de măsură) de fiecare membru de familie. Alimentul nu trebuia lăsat pe a doua zi. Cine încălca regula constata că mana sa se umplea de viermi şi răspândea un miros neplăcut. Vinerea, fiecare recolta doi omeri ca să-i ajungă pentru Şabat, când nu cădea mană (Ex. 16, 22-25). Moise l-a pus pe Aaron să umple un vas cu mană şi să o pună în Sanctuar înaintea Domnului, ca să rămână acolo pe veci.

Potrivit sugestiilor lui Iosefus (Ant. 3, 26), s-a căutat adesea să se stabilească o corelaţie între mana providenţială şi un fenomen natural care s-ar fi petrecut în mod obişnuit în Sinai. Încă din vremea Sfântului Anton (250-355 e.n.), călugării mănăstirii Sfînta Ecaterina din Sinai susţineau că mana cerească descrisă în Biblie ar fi provenit din secreţiile unor insecte, depuse pe ramurile de cătină (tamaris) care cresc şi în prezent pe colinele din sudul Deşertului Neghev. Atraşi de vechimea relatării, cercetătorii epocii moderne (de ex., Bodenheimer) au încercat să identifice originea manei, analizând secreţiile unor paraziţi ai cătinei ca Tamarix mannifera, Najacoccus serpentinus minon şi Tradutina mannipara. S-a constatat că aceste insecte produc un lichid gros, dulce la gust, datorită conţinutului bogat în hidraţi de carbon. În anii ploioşi, beduinii care le denumesc man — au obiceiul să culeagă din fruct secreţiile de care se servesc ca substitut de miere.

După Hagada, mana este unul din cele zece obiecte create la sfârşitul Facerii, în amurgul zilei a şasea (Avot 5, 6). Ea a fost măcinată în ceruri de către îngeri (Tan. B. la Ex., 67), fiind pregătită pentru hrana

drepţilor (Hag. 12b). Se mai cheamă şi “pâinea îngerilor”, căci cei ce o mănâncă devin puternici ca aceştia. Şi, tot ca îngerii, la început, israeliţii n-au simţit nevoia să se uşureze, căci mana se absorbea integral în corp (Tan. B. la Ex., 67); mai târziu însă, ei au fost pedepsiţi cu această nevoie fiziologică, după ce s-au plâns de monotonia alimentului divin (Ioma 75b). Boabele de mană cădeau chiar înaintea cortului drepţilor; ceilalţi erau nevoiţi să se ducă să le culeagă, iar păcătoşii aveau cel mai mult de mers până să le adune (Ioma 75a). Nu trebuiau fierte sau gătite, căci aveau deja gustul tuturor felurilor imaginabile: era îndeajuns să doreşti un fel particular că mana avea acel gust (ibid), Pentru copii, avea gust de lapte, pentru adolescenţi, de pâine, pentru bătrâni, de miere.

MA NIŞTANA, vezi PATRU ÎNTREBĂRI.

MANNHEIMER, ISAAC NOAH

(1793-1865)

Rabin şi predicator ce preconiza o cale de mijloc între ortodoxie şi liberalism. Mannheimer s-a născut la Copenhaga, unde s-a şi format ca rabin. În 1817, el a instituit o ceremonie de confirmare pentru copii. O altă iniţiativă a lui a fost aceea de a simplifica rugăciunile din zilele lucrătoare. Drept urmare, la Berlin şi la Hamburg, trecea drept un promotor al iudaismului reformat. Începând din 1826, Mannheimer devine şeful spiritual al unei elegante sinagogi din Viena, Stadttempel, şi începe să manifeste o anumită întoarcere la tradiţie. În pofida câtorva inovaţii pe care le-a introdus (de exemplu, suprimarea pasajelor referitoare la sacrificarea animalelor), el s-a pronunţat în favoarea menţinerii limbii ebraice şi a liturghiei tradiţionale (el ţinea să se păstreze rugăciunile care cereau restaurarea existenţei naţionale a lui Israel). A criticat declinul practicii religioase şi s-a opus la introducerea orgii în sinagogă. S-a alăturat lui Leopold Zunz pentru a pleda în favoarea circumciziei, pe care unele medii reformate încercaseră s-o abroge. A colaborat cu cantorul şi compozitorul Solomon Sulzer pentru a înfrumuseţa slujbele religioase de la Standttempel, dând strălucire ceremonialului şi favorizând apariţia unui stil liturgic conservator, supranumit rit “vienez” sau “Mannheimer”, pe care l-au preluat multe comunităţi din Germania şi Austria. Mannheimer avea mari calităţi oratorice pe care le-a folosit pentru a apăra energic drepturile poporului evreu. A publicat predici în germană şi daneză. Dar cea mai cunoscută dintre operele lui este fără îndoială cartea sa de rugăciune (cu o traducere germană), apărută în 1840, care a cunoscut numeroase reeditări.

MANUSCRISELE DE LA MAREA MOARTĂ

Expresie utilizată în mod obişnuit pentru a desemna colecţia de manuscrise şi fragmente descoperite în sec. al XX-lea în diverse situri la vest de Marea Moartă, îndeosebi la Qumran, Murabbaat, Khirbat Mir, En-Ghedi şi Masada. Este una dintre cele mai importante descoperiri arheologice: textele scoase la lumina reprezintă o contribuţie majoră la cunoaşterea iudaismului de la sfârşitul epocii celui de-al Doilea Templu.

Primele descoperiri au avut loc în 1947, când un beduin a găsit din întâmplare, într-o grotă din deşertul Iudeii, şapte manuscrise înfăşurate în pânză de in. După cercetarea lor la Ierusalim, s-au întreprins vaste săpături în deşertul Iudeii, inclusiv în zona Qumranului, aproape de malul Mării Moarte.

Mii de fragmente de manuscrise, mai mult sau mai puţin descifrabile, au văzut lumina zilei. Manuscrise de acelaşi gen au fost descoperite la Mas-sada. Scrierile au fost atribuite unei secte care trăia la Qumran la sfârşitul perioadei celui de al Doilea Templu. Se presupune acum că documentele "Legământului de la Damasc" (sau ţadokit) găsite la sfârşitul sec. XIX în Geniza de la Cairo sunt producţii literare ale aceleiaşi secte. Fragmente de vase au permis datarea perioadei (sec. I î. e. n. până la sec. I e. n.) şi ocupaţia comunităţii de unde proveneau cele mai multe documente. Numeroşi savanţi au identificat comunitatea de la Qumran cu secta esenienilor (sau un grup esenian). Prezenţa lor în regiune datează de pe la 140-130 î.e.n. sau, după unii cercetători, chiar dinainte de revolta Macabeilor din 167 î.e.n. Întemeietorul sectei, numit în general "Învăţătorul Dreptăţii" sau Învăţătorul cel Drept", era, se pare, preot.

Organizarea ierarhică a comunităţii pare să fi fost o versiune idealizată a vechii organizări tribale a lui Israel. După unii, consiliul suprem de la Qumran era alcătuit din doisprezece laici şi trei preoţi. Aceştia din urmă ocupau o poziţie de vârf în ierarhia sectei, care avea şi un lider suprem laic, nasi, identificat se pare cu Mesia lui Israel.

Membrii sectei de la Qumran credeau în alegerea lor specială ca membrii unui "nou Legământ". Alte teme fundamentale ale credinţei lor erau: realitatea harului divin şi mântuirea individuală: viaţa lor era centrată în jurul cultului divin (chiar dacă cel puţin o ramură a sectei lucra pentru câştigarea existenţei) cu două rugăciuni zilnice, în zori şi în amurg. Spre deosebire de curentul principal al iudaismului, secta celebra sărbătorile biblice tradiţionale potrivit unui calendar luni-solar de cincizeci şi două de săptămâni. Din cauza abaterii de la calendarul lunar în uz la Templul din Ierusalim, secta îşi ţinea sărbătorile în zile fixe ale săptămânii pe care celelalte curente iudaice le socoteau zile lucrătoare, obişnuite.

Una dintre deosebirile cele mai izbitoare faţă de curentul dominant, de orientare fariseică, este credinţa sectei în predestinare, credinţă care coexista totuşi cu ideea că oamenii vor fi judecaţi după faptele lor.

Mesele sacre luate în comun constituiau o trăsătură caracteristică a sectei şi se prea poate ca ele să fi fost menite a înlocui mesele sacrificiale de la Templu. Punctul de maximă divergenţă faţă de crezul comun era însăşi problema Templului de la Ierusalim, pe care sectanţii îl considerau un loc de nelegiuire şi de impuritate, chiar dacă respectau profund conceptele de Templu şi de cult, poruncite de Biblie. După cum se precizează în Sulul Războiului, unul din cele şapte documente descoperite iniţial, cultul sacrificial trebuia reluat în al şaptelea an de la "marele război" dintre membrii sectei — fiii Luminii — şi nemembrii — fiii Întunericului — care urma să preceadă era mesianică. Puritatea rituală era un alt principiu extrem de important al credinţei şi al vieţii practice de la Qumran.

Printre numeroasele scrieri ale comunităţii figurează şi pasaje de peşarim, (comentarii la textele biblice), spre exemplu, cele referitoare la profeţii Naum şi Habacuc şi un peşer la Psalmi. Din aceeaşi categorie fac parte şi antologiile de versete biblice, însoţite sau nu de comentarii. S-au găsit de asemeni fragmente manuscrise de lucrări necanonice (apocrife), cunoscute deja din alte surse exterioare sectei.

Secta pare să fi adoptat o serie de compoziţii apocrife cum ar fi Enoh, Tobit şi Jubileele. Alte texte de acest tip (de ex., apocrifele la Cartea Genezei şi Samuel, unii psalmi neconsemnaţi de Scriptura evreiască şi alte scrieri similare, par să-şi fi avut originea chiar la Qumran. În această privinţă,

minusculele fragmente ale unui manuscris ebraic din Înţelepciunea lui Ben Şira (Eclesiasticul) prezintă un interes deosebit. Împreună cu pasajele fragmentare din două capitole găsite la Masada şi cu porţiunile substanţiale descoperite în Geniza din Cairo, acum aproape un secol, ele reprezintă circa două treimi din textul ebraic original, până atunci necunoscut, al acestei importante lucrări necanonice.

Numeroase copii de cărţi ale Bibliei (cu excepţia cărţii Esterei), între care un Isaia integral şi numeroase fragmente din alte texte ale Scripturii ebraice, au fost de asemeni date la iveală, constituind descoperiri de prim ordin.

Văzute în ansamblu, fragmentele Bibliei de la Qumran seamănă extrem de mult cu textul biblic tradiţional (masoretic). Totuşi, un examen minuţios dezvăluie divergenţele faţă de acesta şi, totodată, unele afinităţi cu Biblia samaritenilor şi cu Septuaginta. Majoritatea bibliotecii sectei din deşertul Iudeii este în ebraica literară a epocii celui de-al Doilea Templu, restul, în aramaică şi numai câteva frânturi provin din traduceri greceşti ale Scripturii.

Membrii sectei au participat, se pare, la prima revoltă evreiască împotriva Romei (66-71 e.n.). În orice caz, eşecul revoltei pare să fi marcat şi sfârşitul sectei de la Qumran.

Comunitatea de la Qumran este revelatoare pentru diversitatea sectelor care par să fi existat în sânul poporului evreu în Ereţ Israel către sfârşitul epocii celui de-al Doilea Templu. Spre deosebire de esenieni, celelalte ramuri sectare sunt prea puţin documentate în sursele noastre, în vreme ce comunitatea din Qumran, prin literatura sa, a lăsat în urmă mărturia certă a existenţei unor grupuri evreieşti altele decât fariseii şi saduceii.

După unii specialişti, secta şi scrierile ei constituie un important izvor pentru studierea începuturilor creştinismului, mai ales datorită modului de viaţă monahal sau semi-monahal al grupului şi accentului pe care-l puneau pe culpabilitatea înnăscută a omului, pe harul divin şi pe conceptul predestinării.

Principalele scrieri ale comunităţii de la Qumran

1. Regulamentul comunităţii (Manual de disciplină) — Speranţe mesianice; organizare şi practici ale comunităţii.

2. Regulamentul congregaţiei (Textul “celor două coloane"). — Stipulări şi reguli privind “zilele din urmă”, educaţia şi datoriile membrilor.

3. Imnuri de mulţumire — Rugăciuni colective sau individuale.

4. Documentul de la Damasc — Precepte legale şi morale, predici destinate consolidării modului de viaţă sectar al grupului.

5. Sulul Războiului — Bătălia dintre fiii Luminii şi fiii întunericului şi victoria finală a celor dintâi.

6. Sulul de aramă — Descrierea, exactă sau fictivă, a unei vaste comori ascunse la Ierusalim sau în altă zonă din Israel.

7. Apocriful Genezei — Recapitularea apocrifă a istoriei biblice de la Lameh la Abraham (Gen. 5,28-15,4).

8. Sulul Templului — Legea Templului şi alte legi biblice, descrierea incintei Templului şi puritatea oraşelor lui Israel.

MAOT HITIM

Lit.: “rezerve de grâu”

Colectă anuală de bani efectuată în folosul nevoiaşilor incapabili să-şi procure ingredientele necesare celebrării Pesahului. Obiceiul de a-i ajuta pe săraci în apropierea Paştelui este deja menţionat în Talmud, în care e numit kimha de-Pisha (“făină de Paşte”). Talmudul din Ierusalim precizează că oricine a locuit peste douăsprezece luni într-un oraş trebuie să plătească această taxă. Dacă este el însuşi sărac, el are dreptul să beneficieze de o parte din fondurile strânse.

În Evul Mediu, comunităţile evreieşti erau deosebit de bine organizate şi toată lumea era obligată să plătească maot hitim, Există şi în zilele noastre case de ajutor care îşi au originea în această tradiţie. Majoritatea donatorilor oferă o contribuţie în numerar pentru a asigura cele necesare familiilor nevoiaşe în apropierea Paştelui. În unele cazuri, aceste daruri constau în produse caşer le-Pesah.

MAOZ ŢUR

“Stâncă Puternică” (Isa. 17, 10)

Primele două cuvinte şi titlul popular al unui imn cântat de aşchenazi cu ocazia sărbătorii de Hanuca, după aprinderea lumânărilor candelabrului (acasă ori la sinagogă) şi recitarea binecuvântărilor respective. Cuvintele au fost compuse în sec. al XIII-lea, în Germania. Poemul se împarte în şase strofe care încep, fiecare, cu una din literele numelui autorului, un anume Mordehai, despre care nu avem nici o altă informaţie. Prima strofă este o rugăciune cu prilejul resfinţirii Templului şi al dezrobirii lui Israel. Următoarele trei aduc mulţumiri lui Dumnezeu pentru a-i fi salvat pe israeliţi din robia egipteană, din exilul babilonian şi din primejdia exterminării decretate de Haman în Persia. A cincea strofă recapitulează evenimentele comemorate de Hanuca. În sfârşit, o a şasea strofă, omisă de obicei, face aluzie la împăratul Sfântului Imperiu romano-german, Frederic I (Barbarossa), care i-a protejat pe evrei într-o oarecare măsură, cel puţin atunci când nu era vorba de cruciade care au decimat comunităţile evreieşti. De-a lungul secolelor au mai fost adăugate şi alte strofe care însă nu ne-au parvenit.

Una din melodiile tradiţionale pe care se cântă Maoz ţur este răspândită printre comunităţile aşchenaze şi cele din nordul Italiei şi a fost adoptată în Israel şi Statele Unite. Există şi o altă melodie mai veche, de origine neevreiască, compusă în sec. al XV-lea, în Germania. Aceasta din urmă s-a răspândit în toată lumea evreiască şi a devenit simbolul sărbătorii de Hanuca. Evreii din ţările anglo-saxone au produs adaptări versificate ale imnului, în engleză; de exemplu, Rock of Ages, parafrază compusă de doi rabini sionişti americani, Gustav Gottheil şi Marcus Iastrow. Reformiştii americani o preferă adesea versiunii originale. În mod tradiţional, Maoz ţur nu face parte din riturile sefard şi yemenit, nici din alte rituri neaşchenaze. Cu toate acestea, numeroase comunităţi sefarde stabilite în Israel au luat obiceiul să cânte acest imn de Hanuca.

MARAN

“Porc” (span.)

S-au avansat mai multe ipoteze pentru a explica originea termenului: din ebraică, marit ayin (“aparenţă a ochilor”), mohoram ata (“eşti excomunicat”); din iudeo-aramaică, mar anus (“domn silit să se convertească”), mumar (“apostat”) cu terminaţia spaniolă ano; din arabă, murain (“ipocrit”) şi al doilea termen al imprecaţiei ecleziastice anathema maranatha, Conform părerii general admise însă, “marani” este un termen voit ofensator şi batjocoritor, prin care erau desemnaţi, în Spania şi în Portugalia, convertiţii şi urmaşii lor, pornind cam de la începutul sec. al XV-lea. În insula Mallorca, un termen analog — chueta — îi denumeşte pe catolicii pioşi cu îndepărtate origini evreieşti. Încă din antichitate, evreii care au fost obligaţi să îmbrăţişeze o altă religie au fost numiţi în ebraică anusim (“convertiţi cu forţa”), considerându-se că ei vor reveni la iudaism de îndată ce vor putea. Cazul apostaziei forţate, când singura alternativă era moartea, s-a bucurat întotdeauna de înţelegere din partea autorităţilor rabinice. În 1391, ca urmare a exploziilor de violenţă populară generalizată, circa cincizeci de mii de evrei au fost masacraţi în Aragon şi Castilia. Se estimează că, în vremea aceea, aproape o sută de mii de evrei spanioli au acceptat botezul, decât să rişte moartea sau exilul. Această mişcare s-a prelungit timp de câteva decenii, fie din cauza unor predicatori anti-iudei ca Vicente Ferrer, fie din cauza unor noi tulburări sângeroase. În acest răstimp un anumit număr de evrei bogaţi convertiţi (conversos) au început să ocupe poziţii eminente în Biserică, nobilime şi guvernământ, ca urmare a căsătoriilor mixte sau a unei bune integrări sociale. Un exemplu tipic dintre cele mai vechi este cel al rabinului apostat din Burgos, Solomon ha-Levi care, sub numele de Pablo de Santa Maria, devine episcop al oraşului şi un polemist antievreu notoriu. Poziţia eminentă de care s-au bucurat aceşti conversos a generat un puternic resentiment popular. La baza instaurării Inchiziţiei Spaniole în 1480 a stat mai ales suspiciunea crescândă că mulţi dintre ei nu erau creştini decât cu numele şi, ca urmare, toţi spaniolii de ascendenţă evreiască trebuiră să facă faţă, ca “noi creştini”, la lungi anchete meticuloase. Cei dintâi marani condamnaţi sub acuzaţia că ar fi păstrat practici iudaice au fost arşi pe rug în 1481 la Sevilla. Evreii neconvertiţi pe care inchizitorii Sfântului Oficiu nu-i puteau judeca constituiau totuşi o ameninţare: însăşi prezenţa lor în Spania risca să încurajeze şi să faciliteze criptoiudaismul printre cei ce se declarau oficial catolici. În pofida unor considerente economice sau de altă natură, acest raţionament a stat la originea decretului regal de expulzare a evreilor, câţi mai erau în Spania, începând din 31 iulie 1492. O minoritate, în jur de o sută cincizeci de mii, au ales exilul: cei mai mulţi dintre ei s-au îndreptat spre Portugalia, alţii au pus temeliile unei diaspore sefarde în Turcia şi în Africa de nord. Restul a îngroşat rândurile populaţiei marane existente, fie ca sinceri “noi creştini”, fie alcătuind o comunitate criptoevreiască. Cinci ani mai târziu convertirea forţată şi brutală a evreilor din Portugalia, lipsiţi de orice posibilitate imediată de emigrare, a condus la apariţia unui mare număr de autentici anusimi. Spre deosebire de maranii spanioli, ei nu făceau un secret din adevărata lor fidelitate religioasă, dar începând din 1540, Inchiziţia proaspăt introdusă în Portugalia a început să-i elimine pe aceşti “iudaizanţi”. Deşi semnificaţia sărbătorilor şi a practicilor religioase s-a estompat inevitabil cu timpul, cunoaşterea limbii ebraice şi a rugăciunilor devenind tot mai vagi, iudaismul maran a păstrat întotdeauna o credinţă monoteistă, combinată cu respectarea riturilor fundamentale. Maranii au făcut eforturi deosebite pentru a evita alimentele interzise, pentru a respecta cultul creştin doar în aparenţă, pentru a aprinde lumânările de Şabat, pentru a celebra Pesahul şi a posti în ziua Marii Iertări, întrunindu-se în taină, fie în familie, fie în sinagogi clandestine. Evident, această viaţă dublă era plină de pericole: puteau fi trădaţi de către servitori sau de către rude răzbunătoare. Spionii Inchiziţiei au învăţat să detecteze criptoiudaismul iar delatorii erau bine

recompensaţi. Cei pe care Inchiziţia reuşea să-i prindă erau în general torturaţi pentru a dezvălui şi numele altor “eretici”. Delincvenţilor mărunţi li se dădeau diverse penitenţe, cei mai încăpăţânaţi erau arşi pe rug într-un autodafe. Când se puteau salva, maranii fugeau spre ţări mai ospitaliere şi mai tolerante, întemeind colonii (şi, ulterior, fără să se mai ascundă, comunităţi evreieşti) în locurile cele mai diverse: Salonic, Veneţia, Amsterdam, Londra, Lumea Nouă. Pentru numeroşi ex-marani, Amsterdam a devenit “Ierusalimul olandez”, unde familii întregi, însoţite de slugile lor conversos şi de confesorii lor s-au întors la iudaism.

Criptoiudaismul era practic eradicat în Spania către 1770, dar Inchiziţia nu a fost abolită decât în 1834. Potrivit unor estimări, aproximativ trei sute cincizeci de mii de marani spanioli au fost victimele Inchiziţiei între 1480 şi 1808; aproape treizeci şi două de mii dintre ei au fost arşi în persoană şi circa optsprezece mii în efigie, simbolic. Între 1540 şi 1771, în Portugalia şi în coloniile portugheze, numărul total al maranilor condamnaţi a depăşit treizeci şi şapte de mii, dintre care peste o mie patru sute au fost arşi în persoană şi circa şapte sute în efigie. Până în 1917, se considera ca un adevăr incontestabil că orice urmă de criptoiudaism iberic dispăruse de mult. Totuşi, de atunci, în Portugalia şi în Mexic, au ieşit la iveală mai multe comunităţi care practicau rituri cripto-evreieşti, câteva persoane de ascendenţă marană au emigrat în Israel şi, în Spania, câteva case de rugăciune secrete au ieşit din clandestinitate.

MAREA ADUNARE

Ebr.: Knesset ha-ghedola

Cunoaştem puţine lucruri despre această instituţie care datează din vremea dominaţiei persane şi care-şi avea sediul la Ierusalim. Primul paragraf din tratatul Avot al Mişnei spune că Tora (Legea orală) s-a transmis direct de la profeţi la “bărbaţii Marii Adunări”. Un alt text similar (Avot de-Rabi Natan) arată că Hagai, Zaharia şi Maleahi au constituit veriga intermediară între profeţii anteriori şi membrii Marii Adunări.

După unii autori, prototipul Marii Adunări ar fi fost adunarea convocată de Ezra şi Neemia în anul 444 î.e.n., la care 83 de căpetenii, preoţi, leviţi şi alţi israeliţi au încheiat un legământ, angajându-se să respecte o serie de reguli importante (Neem. 10): să nu vândă şi să nu cumpere nimic de Şabat, să ţină anul şabatic, să nu se amestece prin căsătorie cu neamurile învecinate, să plătească un impozit anual de o treime de şechel pentru jertfele de la Templu, şi să aducă, pe rând, daruri de lemne pentru altarul Templului, care urmau să fie transportate de diversele grupe sacerdotale (vezi Mişmarot şi maamadot).

În Pirke Avot se găsesc trei maxime atribuite membrilor Marii Adunări şi ele par să reflecte însăşi substanţa activităţii lor: “Fiţi cu băgare de seamă în judecăţile voastre, formaţi mulţi discipoli şi ridicaţi o barieră în jurul Torei” (Avot 1, 1). Prima dintre aceste maxime trimite la funcţia judiciară a instituţiei; cea de-a doua se referă la scribi (soferim) care predau şi interpretau învăţătura Torei şi care făceau parte din Marea Adunare; cea de-a treia ţine de rolul legislativ al Marii Adunări. Pe baza acestor deducţii, unii specialişti văd în Marea Adunare instituţia din care s-a constituit, cu timpul, Sanhedrinul.

Cu privire la numărul membrilor, s-au avansat două variante: 85 din care 30 de profeţi, după unii, sau 120 de bătrâni, inclusiv profeţi, după alte surse. Potrivit unei ipoteze, din această Mare Adunare, ar fi

luat naştere un corp denumit iniţial gherusia (“consiliu de guvernământ”), prima instituţie care a cuprins şi membrii laici, pe lângă preoţi şi leviţi, pentru interpretarea Legii. Ulterior, numele grecesc al consiliului a fost înlocuit de ebraicul Bet Din ha-Gadol (“Curtea Supremă”).

Marea Adunare îşi exercita funcţia legislativă prin ordonanţe (takanot) şi decrete (ghezerot), Primele serveau la introducerea de noi elemente în practica iudaismului. Dintre acestea, unele sunt menţionate în Talmud: lectura publică din Tora în fiecare luni şi joi, acestea fiind pe atunci zile de târg în Ereţ Israel; celebrarea Purimului; o primă versiune a canonului biblic cu scopul de a include cărţile lui Ezechiel şi Daniel şi ale Profeţilor Minori; stabilirea conţinutului Amidei şi a binecuvântărilor care o alcătuiesc; formularea kiduşului (rugăciune de consacrare rostită asupra unei cupe de vin de Şabat şi de sărbători). Tot în vremea Marii Adunări, pare să fi avut loc trecerea de la alfabetul paleoebraic, utilizat încă din vremea Primului Templu, la scrierea pătrată (vezi Alfabet).

În Talmud, un singur decret (ghezera) este atribuit Marii Adunări, anume interdicţia de a mânui de Şabat o serie de ustensile şi unelte, a căror utilizare nu este indispensabilă. În plus, Marea Adunare s-a aflat poate la originea unor interdicţii impuse de autorităţile ulterioare.

MARELE PREOT, vezi PREOT, MARELE.

MARELE RABINAT, vezi RABINAT, MARELE.

MARHEŞVAN, vezi HEŞVAN.

MARI PROFEŢI vezi ISAIA; IEREMIA; EZECHIEL.

MARI SĂRBĂTORI, vezi SĂRBĂTORI MARI.

MAROR

“Ierburi amare” pe care evreii le-au consumat cu azima (maţa) şi cu jertfa pascală (pesah) imediat înaintea ieşirii din Egipt (Ex. 12, 8). Biblia stipulează că acest rit trebuie respectat “în veac” de poporul lui Israel (Ex. 12, 17; Num. 9, 10-11). Maror devine deci un aliment ritual al sederului de Pesah. În Biblie cuvântul nu apare decât la plural (merorim), dar singularul este totuşi utilizat în Talmud şi în Hagada, Ierburile amare sunt considerate un simbol al amărăciunii robiei îndurate de evrei în Egipt.

Talmudul (Pes. 39a) enumeră caracteristicile cerute ca o plantă să poată sluji de maror: ea trebuie să aibă “gustul acru şi frunze de culoare deschisă”. Mişna (Pes. 2,5) menţionează cinci tipuri de vegetale care pot fi folosite în acest scop: lăptuca (hazeret), caprifoiul (tamka), cicoarea (cichorium itybus, în ebr. harahavina), andivele (olşin) şi maror propriu-zis. În zilele noastre, biologii identifică maror cu o plantă sălbatică din Israel, pe care arabii o numesc murar. În Europa răsăriteană, ierburile amare erau de obicei înlocuite cu ridichi, hrean sau frunze de salată.

La seder se mănâncă maror în două rânduri: o dată, împreună cu haroset (amestec de nucă şi mere care atenuează amărăciunea ierburilor) şi imediat apoi, între două maţot, însă de această dată fără haroset, pentru a evoca amărăciunea în toată intensitatea sa.

MARTIR, vezi KIDUŞ HA-ŞEM şi HILUL HA-ŞEM.

MARTIRI, ZECE

Ebr. : asara harughe malhut

Potrivit tradiţiei zece înţelepţi evrei au fost torturaţi şi martirizaţi în sec. al II-lea, din ordinul împăratului roman Hadrian. Relatarea se întemeiază pe numeroase midraşuri, mai ales pe midraşul medieval Ele ezkera, Potrivit acestuia, împăratul roman i-a întrebat pe rabini ce prescrie legea evreiască ca pedeapsă pentru cel ce răpeşte şi vinde un alt evreu. Rabinii i-au declarat că, potrivit Bibliei, vinovatul trebuie condamnat la moarte. Atunci împăratul a evocat cazul lui Iosif care a fost răpit şi vândut de fraţii săi ca sclav în Egipt. El a afirmat că, deoarece făptaşii nu au fost executaţi, cei zece înţelepţi ai lui Israel trebuie să moară în locul lor. Printre cei zece, se numărau cei mai vestiţi învăţători şi lideri: Rabi Akiva, Hanania ben Teradion, Eleazar ben Şamua, Hanania ben Hakina, marele preot Işmael şi preşedintele Sanhedrinului, Şimon ben Gamaliel.

Midraşul conţine multe erori istorice: cei zece martiri enumeraţi nu au trăit toţi în aceeaşi epocă; unii dintre ei nu au fost ucişi de romani, iar cei care realmente şi-au aflat moartea de mâna romanilor au fost asasinaţi sub alte pretexte şi în alte împrejurări decât cele descrise. Povestea nu figurează în literatura tanaitică şi talmudică antică, iar celelalte midraşuri nu cuprind decât relatări parţiale, multe contrazicându-se asupra unor detalii importante, inclusiv asupra identităţii martirilor. Majoritatea autorităţilor în domeniu au recunoscut că relatarea are prea puţin fundament istoric.

Dar chiar dacă întâmplarea în sine nu este adevărată, povestea descrie situaţia tragică a evreilor din Palestina sub opresiunea romană, îndeosebi în perioada prigoanei ordonate de Hadrian după revolta eşuată a lui Bar Kohba (132-135 e.n.). A fost o epocă de persecuţii foarte severe: romanii au promulgat decrete, interzicând studiul Torei şi practica iudaismului şi, într-adevăr, numeroşi conducători evrei au fost martirizaţi.

Relatarea despre cei zece martiri a fost înscrisă în liturghie sub forma literară de piyut, Cel mai cunoscut este Ele ezkera care se citeşte de Iom Kipur şi de Tişa be-Av în ritualul sefard. El a slujit şi ca temă pentru unele kinot (elegii) care se recită în liturghia aşchenază de Tişa be-Av, sub denumirea de Arze Levanon.

În Evul Mediu, evreii asasinaţi de păgâni erau numiţi harughe malhut iar legenda a dobândit treptat o dimensiune mistică.

Această hagada a devenit curând extrem de populară şi, mai ales începând cu primele cruciade, cei zece martiri au slujit drept model martirilor vremii care au vrut să moară, asemeni lor, slăvindu-l pe Dumnezeu. Povestea celor zece şi cea a martirei Hana au devenit arhetipurile martirologiei evreieşti.

MASEHET

Lit.: “urzeală; ţesătură”

Denumire care desemnează un tratat din Mişna sau din Talmud. Mai răspândit în forma sa aramaică, — masehta —, termenul se potriveşte deosebit de bine tratatelor talmudice, cu ţesătura lor complexă de teme şi idei. Cele şase ordine ale Mişnei, a cărei redactare definitivă o datorăm lui R. Iuda ha-Nasi, erau la origine împărţite în şaizeci de tratate talmudice. Ulterior, subîmpărţirea tratatului Nezikin, în trei tratate şi separarea tratatelor Makot şi Sanhedrin, a ridicat numărul final la şaizeci şi trei. Fiecare tratat abordează un subiect sau un domeniu juridic specific. Când o persoană

încheie studiul unei masehet se organizează de regulă o festivitate denumită siyum (“concluzie”), în cursul căreia cel în cauză expune pe scurt ideea principală a tratatului.

MASORA ŞI ACCENTE MASORETICE

Sistemul de reguli, principii şi tradiţii stabilite în scopul conservării textului biblic autentic (vezi Biblie). S-au emis diferite opinii cu privire la sensul cuvântului. După unii, termenul provine din verbul msr care înseamnă “transmitere”, adică transmiterea unei tradiţii. După alţii, cuvântul se referă la faptul de “a număra”, căci specialiştii în masora, masoreţii, numărau toate literele din fiecare carte a Bibliei, spre a se asigura că nici o literă nu a fost adăugată ori omisă. Pornind de la Ezechiel 20, 37, s-a mai sugerat o conotaţie şi anume aceea de “apărare”, în măsura în care masoreţii “apărau” textul împotriva oricărei alterări.

La origine, textele biblice erau scrise sub forma unui şir continuu de litere, fără pauze între cuvinte, ceea ce conducea la mari confuzii în înţelegerea textului. Începând din sec. al VI-lea şi până în sec. al X-lea e. n. un număr de literaţi, cunoscuţi sub numele de masoreţi, s-au preocupat să asigure exactitudinea textului.

Masoreţii au împărţit textul în cuvinte, fraze şi secţiuni. Ei au adăugat semnele vocalice (vezi Ebraica) şi semnele de intonaţie, care serveau şi la indicarea liniei melodice pentru recitarea publică a textului.

Masoreţii au indicat de asemeni cazurile în care forma scrisă a cuvântului (ketiv) se deosebeşte de felul cum trebuie citit (kere), ca şi ortografia corectă. Ei au mai indicat şi situaţiile când o anumită literă trebuie scrisă cu trăsături mai îngroşate decât altele şi au elaborat modul de dispunere a versetelor în interiorul textului.

Au existat la origine două sisteme distincte de vocalizare: sistemul babilonian, în care vocalele erau plasate deasupra literelor şi sistemul ti beri an (adică originar din Tiberiada), în care se scriau dedesubt. Sistemul tiberian s-a impus şi s-a păstrat până în zilele noastre.

Opera masoreţilor este cuprinsă în diversele ediţii ebraice ale Bibliei. Notele de mai mică importanţă, numite masora ketana (“masora mică”) sunt tipărite pe margine, în vreme ce notele cele mai importante, numite masora ghedola (“masora mare”), se află deasupra şi dedesubtul textului. Notele mai lungi sunt tipărite la sfârşitul fiecărui volum.

Textul clasic al Bibliei, Dikduke ha-teamim, a fost fixat de Aaron ben Aşer (930 e.n.), din şcoala masoreţilor din Tiberiada, şi a fost acceptat ca versiune de referinţă la recomandarea lui Moise Maimonide. Cel mai vechi exemplar integral, datând din prima jumătate a sec. al X-lea, a fost descoperit în sinagoga din Alep, în Siria, şi este cunoscut sub denumirea de Keter Aram Ţova, Unele părţi ale manuscrisului au fost distruse în cursul unor tulburări antievreieşti din Siria (1947), dar cea mai mare parte s-a păstrat şi se află în prezent la Institutul Ben Ţvi din Israel.

Importanţa operei masoretice este subliniată de R. Solomon Iedidia, autorul lui Minhat şai (sec. al XVI-lea), care scria în introducerea lucrării sale: “Dacă nu ar fi fost masoreţii pentru a stabili versiunea corectă a Torei, aproape nimeni nu ar fi putut, în cursul discuţiilor, să ajungă la o decizie limpede. Tora întreagă ar fi fost uitată în Israel, Tora unică s-ar fi transformat în numeroase Torot diferite, ceea

ce nu i-ar fi plăcut lui Dumnezeu, iar noi n-am mai fi găsit două suluri la fel ale aceleiaşi cărţi, cum este cazul cu alte cărţi de diverşi autori".

Studiile comparative între tratatele masoretice medievale şi textele ulterioare ale diverselor tradiţii au arătat că numai diaspora aşchenază a extins şi a dezvoltat sistemul iniţial, exprimând fiecare accent printr-o nuanţă melodică particulară. Cantilaţia aşchenază a citirii Torei atestă această evoluţie în diversele sale tradiţii.

Există convenţii melodice diferite pentru Pentateuh (Tora), pentru cărţile profetice (haftora), ca şi pentru Hagiografe (inclusiv pentru cele Cinci suluri). Majoritatea tradiţiilor locale utilizează stiluri festive pentru lectura unor capitole sau paragrafe precum Cântarea Mării, Decalogul, binecuvântarea lui Moise (Deut. 32), binecuvântarea preoţilor (Num. 6, 24-26) şi blestemele din Deut. 28, 15-68. Tradiţia aşchenază este deosebit de bogată în intonaţii dramatice. Ea utilizează şi melosul cărţii Plângerilor pentru anumite pasaje din Cartea Esterei. Versetele sau pasajele care conţin implorări sau cereri de iertare se citesc în stilul propriu marilor sărbători, iar unele fragmente din sulul Esterei se recită şi ele în acest mod sau în cel rezervat pentru slihot.

La sărbătorile de pelerinaj, lectura este mai lungă şi mai solemnă. Atmosfera specifică de Tişa be-Av influenţează şi haftora din Şabatul imediat precedent, care se citeşte în modul minor, aproape fără accente, şi care este ocazional tradusă în ladino sau în arabă în unele comunităţi.

Uneori, adunarea rosteşte în cor anumite pasaje. Este, de pildă, cazul comunităţilor sefarde care recită astfel Şema (Deut. 5, 7; 11, 19) şi cele treisprezece atribute divine (Ex. 34, 6-7) la slihot. În nopţile de Hoşana Raba şi de Şavuot, când congregaţiile se adună să studieze, lectura se face de obicei în cor şi tot în cor învaţă şi copiii care merg la heder.

După opinia specialistului A.Z. Idelsohn, diversele dezvoltări ale melodiilor masoretice nu au avut o bază preexilică comună. Cu această problemă specifică se confruntă muzicologii evrei dornici să evidenţieze existenţa unei unităţi trecute. Dacă se poate postula că principiul cantilaţiei îşi are rădăcinile într-un patrimoniu comun, stadiul actual al cercetărilor arată că diversele stiluri regionale din zilele noastre provin din câteva izvoare stilistice distincte. Diversele moduri melodice utilizate la citirea Bibliei au intrat în uz şi au căpătat legitimitate din momentul în care s-a constituit ritualul sinagogal. Ulterior, în urma unor procese greu de reconstituit, unele dintre aceste moduri au fost normalizate, incluse în cărţi şi consacrate de cutumă, căci accentele în sine nu pot servi ca semne muzicale: ele sunt doar nişte simboluri ale conotaţiilor vocale care se transmit pe cale orală.

Printre tradiţiile actuale, se observă cinci stiluri majore: 1. yemenit, deosebit de bogat în substituri pentru diferitele cărţi biblice, 2. aşchenaz, cel mai vechi şi cel mai bine atestat, îndeosebi datorită tratatului lui Reuchlin, publicat în 1518. Elementele sale melodice s-au păstrat la evreii din apusul Europei şi din sudul Germaniei, în timp ce comunităţile din răsărit utilizează stilul "polono-lituanian", puţin diferit. 3. stilul din Africa de Nord şi din Orientul Mijlociu, pe care Idelsohn îl denumeşte "oriental". Şi acest stil prezintă numeroase substituri specifice ariilor sale de răspândire din India până în Algeria, trecând prin Iran, Irak, Buhara, Siria, Kurdistan şi Caucaz. Se remarcă mari asemănări cu stilul comunităţilor sefarde din Olanda, Anglia, Italia, America şi Franţa, şi cu aşa-numitul rit "romaniot" din Balcani. Un ecou al acestui stil se regăseşte şi în cantilaţia Cântării Cântărilor din tradiţia polono-lituaniană. Prima sa consemnare tipărită datează din 1699, când apare în Biblia ebraică editată de Daniel Jablonski. 4. stilul sefard din Ierusalim, pe care Idelsohn îl defineşte ca

“sefard oriental”, se regăseşte în toate ţările din jurul Mediteranei, dar mai ales în Ereţ Israel. Contrar aparenţelor, el nu poate fi socotit reprezentativ pentru tradiţia sefardă dinaintea expulzării evreilor din Spania, căci nu apare nici în Africa de Nord, nici la sefarzii europeni 5. stilul Mediteranei de Nord, care putea fi observat la anumite comunităţi precum cele din Roma şi Carpentras.

În Israel, întoarcerea exilaţilor şi amestecul comunităţilor a dus, din păcate, la dispariţia multor tradiţii locale. În plus, sistemul de învăţământ a contribuit şi el la ruperea lanţului tradiţiei. La ora actuală, stilurile regionale tind spre o anumită uniformizare şi spre adoptarea unor modele dominante: ritul polono-lituanian, îmbrăţişat de majoritatea aşchenazilor, şi stilul sefard din Ierusalim, preferat de sefarzi.

MAŞGHIAH

“Supraveghetor”

Mentor spiritual al unei şcoli rabinice (ieşiva); persoană care călăuzeşte conduita studenţilor în interiorul dar şi în afara ieşivei, El supervizează activităţile şcolare şi progresele obţinute, ca şi comportamentul studenţilor unii faţă de alţii. Influenţa lui trebuie să fie, la modul ideal, atât de puternică încât recomandările lui să fie respectate de studenţi şi atunci când el nu este de faţă. El este cel care răspunde de etică în sânul ieşivei şi care are sarcina de a ţine prelegeri de bună purtare în anumite momente sau împrejurări bine definite. Aceste cursuri, cunoscute în general sub denumirea de sihot (“conversaţii”) joacă un rol proeminent în ieşivele de tradiţie lituaniană.

Maşghiahul este totodată persoana însărcinată de rabin să supravegheze aplicarea legilor alimentare într-o fabrică de alimente, un restaurant sau în orice loc unde se prepară hrană. El trebuie să se asigure că alimentele sunt preparate potrivit legii evreieşti, în ce priveşte ingredientele folosite şi modul de preparare. El se asigură că nici un aliment nu a fost gătit în zi de Şabat sau preparat într-un mod necorespunzător. El dă socoteală rabinului care l-a desemnat şi trebuie să semnaleze orice încălcare a legii iudaice în ce priveşte caşrutul, Când raportul unui maşghiah este satisfăcător, rabinul, care supervizează activitatea lui, garantează că produsul e caşer.

MATAN TORA, vezi REVELAŢIE.

MA TOVU

“Ce frumoase sunt”

Frază introductivă la rugăciunea pe care aşchenazii o recită la intrarea în sinagogă, imediat înaintea rugăciunii de deşteptare. Rugăciunea cuprinde cinci versete biblice (Num. 24, 5; Ps. 5, 8; 26, 8; 95, 6; 69, 14), cu o modificare la Ps. 95, 6 unde se trece de la persoana întâi plural la persoana întâi singular. Sefarzii rostesc un singur verset (Ps. 5, 8) la intrarea în sinagogă şi altul (Ps. 5, 9) la ieşire. Talmudul (Sanh. 105 b) vede în “corturile” şi în “locaşurile” evocate de profetul păgân Balaam (Num. 24, 5) sinagogile şi casele de studiu ale lui Israel. Rugăciunea exprimă dragostea şi veneraţia evreului pentru sinagogă, ca şi plăcerea pe care o încearcă venind să participe la serviciul divin. Ea îi îngăduie de asemeni să se distanţeze de grijile zilnice şi îi oferă garanţia că Dumnezeu va primi cu bunăvoinţă rugăciunile ce-i sunt adresate. În zilele de Şabat şi de sărbători, comunităţile tradiţionaliste din Europa occidentală obişnuiesc să cânte aceste versete în cor înaintea citirii Torei.

Ma tovu

Ce frumoase sunt corturile tale, Iacobe! Ce minunate sunt locuinţele tale, Israele!

Plin de nădejde în bunătatea Ta nesfârşită, Doamne, intru în casa Ta şi mă închin cu smerenie înaintea Sanctuarului tău. Am iubit întotdeauna locaşul casei Tale, Doamne, locul în care sălăşluieşte slava Ta.

MATRIARHE

Ebr.: imahot

Sara, Rebeca, Rahela şi Lea, soţiile patriarhilor şi strămoaşele poporului evreu. Fiecare dintre aceste figuri a jucat un rol în zorii istoriei lui Israel. Tot astfel cum Abraham, Isaac şi Iacob au fost aleşi de Dumnezeu pentru a participa la Legământ, şi matriarhele au fost soţii şi mame mai curând "alese" decât întâmplătoare. Cu excepţia Sarei, textul biblic descrie amănunţit cum şi de ce a fost aleasă fiecare. O lectură aprofundată a textului dezvăluie personalitatea fiecăreia dintre matriarhe, cu luptele, succesele şi eşecurile sale. Toate au căutat să asigure poziţia fiilor lor în proiectul divin şi nu au şovăit să folosească în acest scop orice armă: dragostea şi sprijinul, dar şi înşelăciunea, intriga, manipularea. Detaliile care lipseau din descrierea biblică au fost furnizate de rabini în Midraş.

Matriarhele ocupă un loc de cinste în sentimentele populare evreieşti. Numele lor sunt invocate în rugăciunea Mi şe-berah, care se recită la naşterea unei fete şi, în anumite rituri, pentru femeile bolnave, ca şi în binecuvântarea fetei de către tatăl ei în ajun de Şabat. Aceste nume nu sunt însă menţionate în liturghie, unde Dumnezeu este menţionat numai ca "Dumnezeul strămoşilor noştri" şi "Dumnezeul lui Abraham, Isaac şi Iacob". În ultimii ani, însă, sub impactul feminismului evreiesc, unele grupuri au militat pentru corectarea tendinţei de supremaţie masculină care răzbate, după părerea lor, din liturghie. Adăugarea orală a "mamelor" ori de câte ori se vorbeşte despre "taţi", şi a numelor lor, "Sara, Rebeca, Rahela şi Lea", la cele ale patriarhilor este frecventă în sânul multor congregaţii reformate, conservatoare şi reconstrucţioniste în special din America de Nord. Aceste modificări sunt totuşi mai puţin răspândite în textele scrise. Cele mai recente cărţi de rugăciune reformate publicate în Statele Unite (Gates of Prayer, 1975) şi în Israel (Ha-avoda şel ha-lev, 1981; Mahzor kavanat ha-lev, 1988), ca şi cartea de rugăciuni a conservatorismului american (Sidur Şim Şalom, 1985) introduc numele matriarhelor în variantele suplimentare din Amida.

MAŢA

Azimă, pâine nedospită, făcută dintr-un aluat complet lipsit de drojdie, copt la cuptor înainte de a începe fermentaţia. Opusul lui maţa e hameţ (aluat obişnuit, dospit). Ambele sunt pregătite din cele cinci specii de cereale: grâu, secară, orz, ovăz şi alac.

Halaha stipulează că procesul de fermentare începe optsprezece minute după ce seminţele au intrat în contact cu apa. Aluatul se face frământând împreună apa cu făina; pentru a deveni maţa, acesta trebuie copt înainte de a începe fermentaţia, adică mai puţin de optsprezece minute după începutul operaţiei.

Biblia interzice consumarea şi deţinerea de hameţ în timpul sărbătorii de Pesah, care durează şapte zile în Ereţ Israel, opt în diaspora, şi prevede că fiecare evreu trebuie să mănânce o cantitate de maţa cel puţin cât o măslină (ka-zait) în seara de seder (Ex. 12, 15-20; 13, 7; vezi şi Pes. 28b; 120a). Maţa este asociată cultului sacrificial, fiind singurul gen de aluat îngăduit pentru a fi oferit la altar ca ofrandă.

Făina pentru maţa este în general de grâu, dar se poate utiliza oricare din cele cinci specii de cereale menţionate (Pes. 35a). Procesul de preparare presupune, mai întâi de toate, să fereşti cerealele de contactul cu apa. Deşi Halaha prevede această obligaţie doar pentru făină, mulţi evrei nu folosesc pentru maţa decât cereale ferite de apă chiar din momentul recoltării. Astfel de maţa poartă numele de maţa şmura ("azimă păstrată") şi se frământă, de obicei, manual, deşi se poate fabrica şi mecanic. Mulţi evrei practicanţi se îngrijesc să aibă maţa şmura măcar pentru seder, chiar dacă nu pe tot pe parcursul sărbătorii. Apa utilizată pentru azimă se numeşte maim şi-lanu ("apă care s-a odihnit o noapte"). Aceasta se scoate din puţ sau din râu la asfinţit şi se lasă "să se răcorească" până dimineaţa (Pes. 94b). Apoi, se amestecă cu făina "păstrată" şi se face aluatul, care se întinde şi se găureşte cu ajutorul unui rulou cu ţepi, ca să nu dospească. Se bagă la cuptor în mai puţin de 18 minute şi se coace la foc mare. La seder, pe lângă binecuvântarea obişnuită asupra pâinii, se adaugă o binecuvântare specială: "Binecuvântat fii Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, Regele Universului, care ne-ai sfinţit prin poruncile Tale şi ne-ai poruncit să mâncăm azimă." Pentru a accentua importanţa momentului în care se mănâncă maţa, se obişnuieşte să nu se consume azimă în perioada dinainte de Pesah, începând de la Purim (circa patru săptămâni) sau măcar de la 1 Nisan (două săptămâni)

Simbolismul azimei este dublu şi dialectic. Pe de o parte, maţa este simbolul libertăţii, potrivit Ex. 12, 39: "cu plămădeala pe care o luaseră din Egipt, au făcut turte fără aluat, căci încă nu dospise când au fost alungaţi din Egipt şi ei n-au putut zăbovi". Hagada de Paşte dă următoarea explicaţie: "deoarece aluatul părinţilor noştri nu a avut timp să crească atunci când Regele regilor li s-a arătat şi i-a eliberat". Pe de altă parte, maţa este simbolul robiei evreilor în Egipt. Biblia (Deut. 16, 3) o descrie ca "pâinea mizeriei" (lehem oni) iar Hagada declară: "Aceasta este pâinea mizeriei pe care au mâncat-o părinţii noştri în Egipt". Maţa reaminteşte astfel în acelaşi timp robia şi eliberarea.

MEGHILA

"Sul"

Cel de-al zecelea tratat al ordinului Moed al Mişnei. Cele patru capitole ale sale tratează în principal despre momentele, locurile şi modurile de a citi sulul Esterei de Purim. El cuprinde şi legi privind cele patru Şabaturi speciale, modul de a citi un sul al Torei, de a citi secţiunea Profeţilor (haftora) şi, în general, cum se procedează la sinagogă.

În epoca Mişnei, cărţile erau scrise pe o meghila, dar mai târziu, cuvântul meghila a ajuns să desemneze doar sulul Esterei. Subiectul este dezvoltat în cele două Talmuduri şi în Tosefta.

MEGHILAT TAANIT

"Sulul postului"

Text aramaic antic care furnizează, pe scurt, lista zilelor când nu este permis postul, căci în aceste zile au avut loc evenimente istorice fericite. Textul foloseşte calendarul care începe cu luna

Nisan şi se încheie cu luna Adar. Talmudul atribuie această lucrare lui Hanania ben Hizkia ben Goren (începutul sec. I). După unii erudiţi, textul datează din primele faze ale războiului împotriva Romei; după alţii, din vremea izbucnirii revoltei lui Bar Kohba (132 e.n.). În ambele cazuri, el pare să fi fost redactat pentru a-i încuraja pe soldaţii evrei în luptă, oferindu-le drept pildă victoriile asupra seleucizilor din epoca regilor Haşmonei.

Printre evenimentele istorice amintite în acest text, treizeci şi trei s-au petrecut în epoca Maca-beilor şi unul singur în perioada romană: anularea decretului lui Caligula prin care evreii erau obligaţi să participe la cultul împăratului. Într-un comentariu al acestei lucrări, datând din epocile tanaitică şi amoraitică, majoritatea zilelor menţionate în Meghilat Taanit sunt interpretate ca indicând victorii ale fariseilor asupra saduceilor în perioada controverselor lor halahice.

Cu timpul, datele consemnate aici şi-au pierdut semnificaţia şi zilele respective au ajuns să nu se mai distingă prin nimic de zilele obişnuite. Datând dinainte de redactarea Mişnei, Meghilat Taanit constituie o importantă sursă de informaţii cu privire la perioada celui de-al Doilea Templu.

MEGHILOT, HAMEŞ, vezi CINCI SULURI.

MEHILTA LUI RABI ISMAEL

Midraş tanaitic asupra Exodului, începând cu Ex. 12, 2. Termenul mehilta (“măsură” sau “metodă”) apare prima oară în literatura gheonimilor. Deşi clasificat ca un midraş halahic, mai bine de jumătate din lucrare are un caracter hagadic. Textul este împărţit în nouă tratate. Majoritatea înţelepţilor citaţi au fost discipolii lui R. Ismael, deşi unele interpretări emană de la şcoala lui R. Akiva şi înţelepţii babilonieni sunt şi ei pomeniţi destul de des. Unele aserţiuni pe care Talmudul le atribuie lui R. Iohanan ben Napaha se regăsesc sub formă anonimă în Mehilta, de unde şi ipoteza că el ar fi unul dintre ultimii redactori ai operei.

Metoda de interpretare se distinge prin excepţionala ei simplitate şi prin tendinţa de a argumenta a fortiori pentru a nu forţa sensul versetelor sau cuvintelor. Un alt procedeu caracteristic constă în a avansa o interpretare pentru a o respinge apoi în favoarea alteia. Opiniile respinse sunt adeseori cele adoptate de alte academii ale vremii.

Această Mehilta se caracterizează printr-un larg spirit universalist. În plus, ea consemnează o serie de legende vechi pe care nu le găsim nicăieri în altă parte, ceea ce dovedeşte vechimea versiunii ei originale.

MEHILTA LUI RABI ŞIMON BAR IOHAI

Midraş tanaitic asupra Exodului, atribuit şcolii lui R. Akiva. Până în sec. al XVI-lea, textul era cunoscut în întregime şi frecvent citat de autorităţile medievale. El pare să se fi pierdut mai târziu şi astăzi nu dispunem decât de citatele reproduse în diferite scrieri medievale, în special în Midraş ha-gadol. Pe baza acestor citate, textul a putut fi reconstituit parţial şi publicat. O versiune mai completă s-a realizat ulterior, cu ajutorul unor fragmente descoperite în Geniza din Cairo.

Această Mehilta (“măsură” sau “metodă”) îşi datorează poate numele faptului că multe din enunţurile sale anonime se regăsesc în Talmud sub numele lui R. Şimon bar Iohai, un discipol al lui R. Akiva. Mai mult, majoritatea înţelepţilor citaţi sunt cunoscuţi ca aparţinând şcolii lui R. Akiva. Câţiva

erudiţi au sugerat că numele s-ar trage din primul enunţ al lucrării care îl citează pe R. Şimon. Comentariul midraşic începe de la Exod 3,1 şi continuă cu o expunere a cărţii verset cu verset. Metoda hermeneutică este caracteristică lui R. Akiva şi şcolii sale (vezi Midraş Halaha). Majoritatea pasajelor hagadice îşi află paralele în Mehilta lui Rabi Ismael. Textul este scris în ebraica rabinică târzie, cuprinzând un amestec de greacă şi latină, ceea ce dovedeşte redactarea sa în Ereţ Israel. Cum cartea, în forma sa actuală, nu este pomenită în Talmuduri, se presupune că a fost compusă către sfârşitul sec. al V-lea.

MEHIŢA, vezi EZRAT NĂŞIM.

MEILA

Al optulea tratat al ordinului Kodaşim al Mişnei, care are ca obiect utilizarea ilegală de bunuri sacre. Cele şase capitole ale sale tratează despre delictul de a profita involuntar de obiecte închinate şi despre repararea acestei greşeli prin despăgubire bănească sau/şi prin flagelare (Lev. 5, 15-16). Legea meila se aplică jertfelor destinate altarului şi oricărui alt lucru închinat Templului. Cine face uz de astfel de bunuri trebuie să plătească daune integrale pentru paguba provocată, plus o cincime a sumei la care se estimează prejudiciul. Mişna înfăţişează ce obiecte de jertfă sunt cuprinse în această interdicţie, cum se aplică meilah la lucrurile interzise (adică sângele), care e beneficiul minimal necesar pentru a obliga pe cineva să plătească daune şi tratează despre legea sacrilegiului prin persoane interpuse. Subiectul e dezvoltat în Talmudul din Babilon şi în Tosefta.

MEIR

(circa 110-175 e.n.)

Tana din a patra generaţie, vestit erudit şi maestru al dialecticii; a primit învăţătura de la R. Akiva, R. Ismael ben Elişa şi Elişa ben Avuia. În timpul persecuţiilor ordonate de împăratul Hadrian, Meir a fost unul din puţinii învăţători învestiţi într-ascuns de R. Iuda ben Bava, ultimul din cei zece martiri. Principala perioadă a activităţii lui R. Meir este posterioară morţii lui Hadrian (139 e.n.) când academia de la Iavne s-a mutat la Uşa în Galileea, unde a fost restabilit Sanhedrinul. De profesie scrib tradiţional (sofer), el a scris într-o zi sulul Esterei din memorie. Pe marginea sulurilor Torei, pe care le caligrafia, adăuga deseori scurte comentarii exegetice. Încercarea făcută împreună cu R. Natan de a-l destitui pe nasi (patriarhul) Şimon ben Gamaliel i-a atras o sancţiune disciplinară şi a murit în exil.

Importanţa lui R. Meir constă în rolul său de arhitect al Mişnei, unde apare în numeroase controverse halahice; formulările sale au slujit în mare măsură la redactarea textului definitiv al Mişnei de către Iuda ha-Nasi. Numele lui Meir apare de 330 de ori în Mişna şi de 452 de ori în Tosefta; majoritatea aserţiunilor anonime ale Mişnei sunt atribuite fie lui R. Natan, fie lui R. Meir, ale căror nume, potrivit tradiţiei, au fost şterse din pasajele menţionate ca urmare a tentativei lor eşuate de a-l destitui pe nasi. Bun predicator, R. Meir atrăgea la academie şi femeile ori de câte ori ţinea un discurs public. Metoda sa consta în a consacra o treime din discurs pentru Halaha, o treime pentru Hagada, în sfârşit, o altă treime revenind fabulelor şi parabolelor. Realismul politic al lui R. Meir l-a condus, după eşecul revoltei lui Bar Kohba (132-135 e.n.) la adoptarea unei poziţii conciliante faţă de romani şi la o atitudine mai liberală faţă de păgâni, în general, ca de pildă faţă de filozoful cinic Enomaus (Abnimos) din Gadara (Hag. 15b). Pentru Meir, studiul Torei era valoarea religioasă supremă. Astfel, atunci când a fost întrebat cum putea continua să-l respecte pe un eretic (Elisa ben Avuia) şi să înveţe de la

acesta, el a declarat că “un păgân care respectă Tora (adică duce o viaţă virtuoasă) este de-o seamă cu un mare preot” (B.K. 38a).

Multe povestiri din Talmud şi din Midraş pun în lumină sfinţenia lui ca şi adânca lui smerenie. Deşi se contrazicea deseori cu colegii pe teme halahice, R. Meir ştia să le respecte opiniile. Pentru detalii privitoare la soţia sa şi la viaţa lui familială tragică, vezi Beruria.

Din aforismele lui Rabi Meir

Când te adresezi Celui Sfânt, binecuvântat fie El, nu trebuie să foloseşti decât un minimum de cuvinte.

Limitaţi-vă obligaţiile profesionale şi studiaţi Tora.

Cine trăieşte permanent în Ereţ Israel, mănâncă din fructele sale în stare de curăţenie rituală, vorbeşte ebraica, recită Şema dimineaţa şi seara, acela îşi are locul asigurat în lumea cealaltă.

Dacă un singur om se căieşte sincer, lumea întreagă este iertată.

Ţărâna din care a fost făcut Adam a fost adunată din toate colţurile lumii.

Întreaga omenire este judecată de Roş Haşana iar verdictul este pecetluit de Iom Kipur.

Nu priviţi atât sticla cât conţinutul: o sticlă nouă poate fi plină de vin vechi, aşa cum vinul nou poate să fie într-o sticlă veche.

O sută de binecuvântări pe zi ar trebui să spunem.

Dumnezeu răsplăteşte răul cu binele, aşa trebuie să faceţi şi voi.

MEIR BAAL HA-NES

“Meir făcătorul de minuni”

Rabin vestit, în literatura hagadică, pentru minunile lui. Potrivit tradiţiei, mormântul lui se găseşte la Tiberiada, dar părerile diferă asupra identităţii celui îngropat acolo. După unii, ar fi vorba de tana R. Meir (sec. al II-lea e. n.), după alţii, de R. Meir ben Iacob, care a venit în Ereţ Israel în sec. al XIII-lea; există şi alte opinii. Mormântul este ţinta unui pelerinaj anual în ziua de Pesah Seni (14 Iyar). Începând din sec. al XVIII-lea, emisari veniţi din Palestina distribuiau cutii purtând numele lui R. Meir Baal ha-Nes, pentru pomeni. Astfel de cutii, în care se puneau bani înainte de a aprinde lumânările de Şabat, se găseau aproape în toate căminele evreieşti. Potrivit unei credinţe populare, asemenea contribuţii ajutau la atenuarea diverselor calamităţi. Numeroşi rabini s-au opus, fără succes, pelerinajului anual la mormântul rabinului, ca şi utilizării cutiei milelor, considerându-le superstiţii. Există încă şi astăzi cutii cu inscripţia “R. Meir Baal ha-Nes” şi se fac încă chete în numele lui de către diferite organizaţii religioase.

MEIR (BEN BARUH) DIN ROTHENBURG

(cca. 1215-1293)

Eminent tosafist german (vezi Tosafot) şi autor de piyutim (poeme liturgice), cunoscut şi sub acronimul de Maharam. A studiat mai întâi cu tatăl său la Worms, apoi cu R. Iehiel din Paris şi R.

Isaac ben Moise din Viena. Meir a întreţinut o corespondenţă prolifică pe teme halahice din care ne-au parvenit aproximativ o mie de responsa. Era considerat cel mai de seamă talmudist al epocii: este autorul unui comentariu privitor la optsprezece tratate ale Talmudului iar decretele lui, aşa cum le-au transmis discipolii, s-au bucurat de autoritate printre aşchenazi. În urma unui autodafe al Talmudului la Paris, la care a asistat în 1242, Meir a compus elegia Şaali serufa ba-eş ("Jalbă, arsă de foc... ") pe care aşchenazii o recită în timpul postului de Tişa be-Av. În calitate de tosafist, opinia sa este consemnată în numeroase pasaje din tosafot. Meir a avut un sfârşit tragic: în 1286, a fost întemniţat într-un turn din Alsacia de către împăratul Rudolf I pe temeiul unor false acuzaţii. Împăratul ar fi consimţit să-l elibereze în schimbul unei răscumpărări considerabile din partea comunităţii, dar rabinul a refuzat, ca să nu se creeze un precedent pentru viitoare întemniţări de evrei. A murit în 1293, dar trupul său nu a fost înapoiat comunităţii decât în 1306 contra unei sume importante. A fost înmormântat în cimitirul din Worms unde poate fi văzut şi acum mormântul său. Meir a influenţat profund legislaţia şi ritualul evreilor aşchenazi, prin propriile sale scrieri şi prin învăţătura transmisă discipolilor săi, îndeosebi lui R. Aşer ben Iehiel.

MEIRI MENAHEM BEN SALOMON

(1249-1316)

Autor francez de comentarii talmudice, cunoscut şi sub numele de Don Vidai Şlomo. Meiri era un raţionalist care nu credea în demoni (deşi Talmudul cuprinde numeroase referiri la asemenea creaturi), amulete, astrologie ori superstiţii. El argumenta că existenţa unor asemenea lucruri ar priva omul de liberul său arbitru. Când, ca urmare a faimoasei controverse cu privire la operele filozofice ale lui Maimonide, i s-a cerut să semneze o declaraţie interzicând studiul filozofiei sub pedeapsa excomunicării, Meiri a refuzat, deşi era de acord că filozofia nu trebuie studiată decât de cei care au dobândit mai întâi o solidă cunoaştere a Talmudului. Pe de altă parte, el se opunea utilizării filozofiei pentru interpretarea Torei într-un sens neliteral. Opera sa clasică este Bet ha-behira, un comentariu dens, clar şi logic cu privire la treizeci şi şase de tratate ale Talmudului. Multe dintre aceste volume au fost tipărite pentru prima oară abia în ultimele decenii. Meiri este şi autorul cărţii Hibur ha-teşuva, exegeză asupra căinţei, şi al unui comentariu biblic, din care s-au tipărit doar două volume.

MELAVE MALKA

"Însoţirea reginei (Şabat)"

Adunare şi ospăţ sărbătoresc organizate în numeroase comunităţi sâmbătă seara, după ce se recită havdala la sfârşitul Şabatului. Această practică pare să fi fost instituită în epoca talmudică, atunci când înţelepţii nu reuşeau să cadă de acord asupra numărului meselor ce trebuie luate în cursul Şabatului (Şab. 117b) şi când unii dintre ei susţineau că trebuie servită o masă uşoară după Şabat (Şab. 119b, vezi şi Seuda), Există o simetrie evidentă între slujba de Kabalat Şabat, prin care se întâmpină Şabatul vineri seara, şi ceremonia de Melave Malka, prin care se prelungeşte despărţirea de ziua de odihnă sâmbătă seara. Această adunare se mai numeşte şi Seudat David ("banchetul regelui David"): conform tradiţiei, David ar fi aflat de la Dumnezeu că va muri într-o zi de Şabat, fără

însă a i se preciza data exactă (Şab. 30a), drept care sfârşitul fiecărui Şabat era un prilej de bucurie pentru el.

Reuniunea este denumită uneori şi “masa lui rabi Hidka”, înţelept al Talmudului după părerea căruia trebuie luate patru (iar nu trei) mese în ziua de Şabat (Şab. 117b). Importanţa mistică a ceremoniei a fost în mod special subliniată de cabaliştii din Safed, (sec. al XVI-lea) şi de hasidism. Spre deosebire de cele trei mese de Şabat, Melave Malka nu este considerată o obligaţie halahică, ci numai un obicei lăudabil.

În zilele noastre, reuniunea are loc de obicei într-o sinagogă sau într-o sală comunitară. În mod normal, se serveşte ceva răcoritor (sucuri, fructe), dar poate fi şi peşte în comunităţile hasidice. Rabinul sau unul dintre invitaţi spune câteva cuvinte adecvate momentului şi, în comunităţile aşchenaze, cantorul cântă melodii ebraice sau idiş. Unul dintre cele mai frecvent cântate cântece (zmirot) este Eliahu ha-Navi (“Profetul Ilie”), deoarece, potrivit unei vechi legende, profetul Ilie va anunţa venirea lui Mesia puţin după sfârşitul unei zile de Şabat.

MENAHEM MENDEL DIN KOŢK

(1787-1859)

Născut la Bilgorai, lângă Lublin, într-un mediu nehasidic, Menahem Mendel a fost influenţat în tinereţe de Iacob Isaac ha-Hoze, “Văzătorul” din Lublin, de care însă s-a despărţit, preferând să-l urmeze pe discipolul acestuia, Iacob Isaac, “Evreul” din Pşisha, (1766-1814). După moartea “Evreului”, şcoala din Pşisha a fost condusă de Simha Bunem al cărui discipol eminent a fost Menahem Mendel. Această ramură a hasidismului a pus accentul pe interioritate ca un aspect vital al vieţii religioase. Ipocrizia în domeniul religios era considerată o anatemă pentru discipolii acestei şcoli: ei se lăudau că fac binele în taină şi că, dacă se întâmplă să păcătuiască, preferă să o facă în văzul lumii.

Figură eminentă a hasidismului polonez, ale cărui învăţături se delimitau radical de curentul majoritar al hasidismului, talmudist renumit, Menahem Mendel, zis şi Koţker, era un bărbat cu un temperament tumultuos care şi-a consacrat viaţa şi talentul pentru a combate lipsa de sinceritate care i se părea frecventă chiar şi printre oamenii religioşi.

În căutare de emet (“adevăr” sau “sinceritate”), el nu-i cruţa nici pe maeştrii hasidici de reproşurile sale biciuitoare şi-i ignora în general pe aceia dintre hasidimi care veneau la el sperând să le acorde binecuvântarea pentru reuşita în lumea aceasta. După cum spunea el însuşi, scopul lui era să strângă o ceată de două sute de tineri religioşi şi devotaţi, gata să strige de pe acoperişuri: “Domnul este Dumnezeu nostru”.

La moartea lui Simha Bunem, în 1827, conducerea şcolii i-a revenit lui Menahem Mendel. La acea vreme însă, pasiunea lui deosebită pentru studiul Torei, mai ales sub aspect talmudic, îl îndepărtase deja de ceilalţi învăţători hasidici, apropiindu-l de mitnagdimii tradiţionalişti. Din motive care au rămas neclare, şi-a petrecut ultimii douăzeci de ani în recluziune, retras în camera lui şi refuzând să-i primească pe hasidimii care continuau să vină la Koţk în speranţa de a se inspira din învăţătura lui. Deşi fiul lui, David, fusese desemnat ca succesor al său, majoritatea grupului lui hasidic a preferat să-l urmeze pe cumnatul lui, Isaac Meir Alter (1789-1866). Acesta a întemeiat noua dinastie din Gur (Gora Kalwaria), fidelă învăţăturii din Koţk, dar animată de un zel mai puţin vehement şi dând dovadă de

mai multă toleranţă faţă de cei mai slabi din punct de vedere spiritual. Discipolul lui Menahem Mendel, Mordehai Iosif Leiner din Izbica (mort în 1854), a rupt legăturile cu maestrul său şi a înfiinţat dinastia din Radzin.

Menahem Mendel din Koţk nu a lăsat în urmă scrieri, dar ideile lui s-au păstrat în operele discipolilor şi în diferite antologii publicate după moartea sa. Ca şi Baal Şem Tov şi alţi conducători hasidici, Koţker utiliza aforismele pentru a-şi difuza învăţătura. Dar spre deosebire de Beşt, care era blând şi care recomanda fervoarea, dragostea şi bucuria, Koţker era sever şi pretindea o tensiune permanentă în lupta împotriva egocentrismului. Această diferenţă dintre cei doi oameni a fost ilustrată sugestiv de zicala potrivit căreia la Miedjiboj domnea lumina, iar la Koţk, focul. Dacă hasidismul dorea să cucerească masele, pe Koţker îl interesau doar elitele. Pentru a ajunge la adevăr, trebuia să fii gata să renunţi la orice şi, mai ales, la simulacrul adevărului. “Dacă un om se roagă azi doar fiindcă s-a rugat şi ieri, este un păcătos”, spunea Koţker, căci în fiecare zi omul trebuie să găsească un adevăr pe care nu l-a cunoscut în ajun.

Din aforismele lui Menahem Mendel din Koţk

Orice se poate imita pe lumea asta în afară de adevăr, căci adevărul imitat nu mai e adevăr.

Cine nu-şi are locul nicăieri are loc pretutindeni.

Aveţi grijă de propriul vostru suflet şi de trupul celuilalt, iar nu de propriul trup şi de sufletul celuilalt.

Dumnezeu sălăşluieşte pretutindeni unde este lăsat să intre.

Lumea întreagă nu merită un suspin, nici măcar unul singur.

Pregătirile pentru îndeplinirea unei porunci sunt mai importante decât porunca însăşi.

MENAHOT

“Darurile de făină “

Al doilea tratat al ordinului Kodaşim din Mişnei. Cele treisprezece capitole ale sale tratează în principal despre legile privitoare la cele nouă categorii de “daruri de făină”, pe bază de făină de grâu sau de orz, care se aduceau la Templu (Lev. 2, 5-16; 6, 7-11; 23, 13-17). Mişna tratează amănunţit despre procedura aducerii darului la Templu, despre modul cum se proceda efectiv în Sanctuar, despre validitatea darului dacă acţiunea nu era corect efectuată, despre cum trebuia secerat, treierat şi transportat grâul, despre prepararea pâinilor pentru punerea înainte şi a celor două pâini rotunde de Şavuot. Tot aici, se află şi legile referitoare la darurile de băutură. Darul de făină sau minha (lit. “dar, cadou”) se mai numea şi “darul săracului”, căci oamenii prea săraci pentru a jertfi un animal puteau să-l înlocuiască cu o ofrandă de făină (vezi Jertfe şi daruri). Subiectul este tratat în “Talmudul babilonian şi în Tosefta.

MENDELSSOHN, MOISE

(1729-1786)

Precursor şi teoretician al Emancipării, călăuză spirituală a iudaismului german, filozof al perioadei prekantiene, critic literar şi traducător al

Bibliei. Mendelssohn, cunoscut şi sub acronimul de Rambman, s-a născut la Dessau ca fiu al unui copist de suluri ale Torei. În copilărie, a contractat o boală de care a suferit permanent şi din care a rămas cu o gravă deformare a coloanei vertebrale. A primit o educaţie evreiască tradiţională pe lângă rabinul David Frankel din Dessau. Când Frankel este numit mare rabin la Berlin în 1743, Mendelssohn îl urmează pentru a-şi continua studiile. Îşi câştigă greu existenţa ca profesor particular şi copist, lărgindu-şi în tot acest timp orizontul de cunoaştere. Perfect cunoscător al germanei şi ebraicii, învaţă latina, greaca veche, franceza, italiana şi engleza ca şi filozofia şi matematica. Leagă o trainică prietenie cu tinerii evrei "luminaţi" din Berlin, între care Abraham Kisch şi A.S. Gumperz. În 1754, face cunoştinţă cu scriitorul şi dramaturgul G.E. Lessing de care-l va lega o prietenie profundă. Continuă să-şi câştige existenţa ca preceptor până în 1754, când devine asociat la o întreprindere comercială. Lucrează tot restul vieţii ca negustor, preocupându-se în acelaşi timp de activităţile lui literare şi filozofice şi întreţinând o vastă corespondenţă. Permisul de şedere la Berlin nu-l va obţine însă decât în 1763, două decenii după sosirea sa în oraş. Se căsătoreşte în 1762 cu Fromet Guggenheim din Hamburg cu care va avea şase copii.

Din 1754, începe să publice scrieri filozofice apoi literare, care-i aduc, în 1763, premiul întâi al Academiei regale de ştiinţe din Prusia pentru o lucrare intitulată Abhandlung uber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften ("Disertaţie asupra evidenţei în ştiinţele metafizice"). În 1769, se angajează într-o controversă asupra religiei iudaice, activitatea sa literară concentrându-se ulterior îndeosebi asupra problemelor evreieşti. Activează de asemeni pentru a îmbunătăţi, pe cât posibil, situaţia evreilor, ajutându-i în probleme concrete. Locuinţa sa devine centrul unui cerc de intelectuali, el însuşi dobândind o reputaţie la fel de solidă în mediul neevreiesc ca şi printre ai săi.

În Philosophische Schriften (2 vol. 1761), Mendelssohn elaborează o teorie psihologică, prin care defineşte şi argumentează autonomia judecăţii estetice, stabilind independenţa acesteia faţă de criteriile logice sau de scopurile etice. Această teorie deschide calea unor gânditori ca Schiller, Goethe sau chiar Kant în Critica raţiunii pure, Mendelssohn a fost mai puţin original în domeniul filozofiei religioase, cantonându-se în raţionalismul clasic care predomina la vremea aceea. El reia însă temele majore ale filozofiei Luminilor, punând accentul pe raţiune ca vector unic al dobândirii cunoaşterii. În consens cu filozofi ca Locke, Shaftesbury sau Leibniz, el face o distincţie între adevărurile veşnice, "raţionale", care sunt evidente prin ele însele, şi adevărurile "faptice", istorice sau temporale, care implică experienţa. Concluzia lui este că Dumnezeu şi nemurirea sufletului ţin de adevărul etern al "raţiunii". Aceste teme sunt recurente în Phaedon, care apare în 1767, ca şi în Morgenstunden ("Orele dimineţii") din 1785. Mendelssohn demonstrează aici că credinţa în existenţa lui Dumnezeu este raţională. El tratează subiectul ca pe un principiu al metafizicii generale şi pune accentul pe universalitatea umană a unei religii a raţiunii. În Phaedon mai ales, care reprezintă opera sa filozofică majoră, el se preocupă îndeaproape de problema nemuririi sufletului. Luând ca model dialogurile lui Platon, el încearcă să le reconstituie în lumina psihologiei contemporane şi după teoria leibniziană: o infinitate de monade constituie sistemul universului; lucrurile care dispar nu încetează să existe, ele se descompun în elementele lor iar sufletul trebuie să fie deci şi el un element, deoarece impune un model de unitate diverselor componente ale corpului. Sufletul aşadar nu poate fi slăbit cu vârsta sau distrus prin moarte, ceea ce nu implică totuşi

persistenţa conştiinţei în viitoarea stare. “Dacă sufletele noastre ar fi muritoare, raţiunea nu ar fi decât un vis [...] noi am fi precum animalele menite să se hrănească şi să piară”, scrie filozoful.

Prin credinţa lui în existenţa lui Dumnezeu şi în nemurirea sufletului, Mendelssohn rămâne în armonie cu tradiţia iudaică. El se îndepărtează totuşi de aceasta în privinţa liberului arbitru, căci dacă fiecare act deliberat se datorează unui motiv sau unei cauze, libertatea umană, definită în esenţă ca necauzală, devine imposibilă. Actul uman nu ar putea fi liber decât dacă este determinat de simţul binelui; dar dacă omul nu este realmente liber, păcătosul nu poate fi socotit responsabil de fărădelegile lui şi atunci de ce să fie pedepsit? După Mendelssohn, răsplata şi pedeapsa nu pot fi răspunsuri în sine, ci numai mijloace de a-l pregăti pe păcătos pentru viaţa veşnică în lumea viitoare. Conceptul de justiţie divină este deci înlocuit cu acela al unei bunătăţi divine care nu exclude niciodată omul de la fericirea veşnică.

În paralel cu preocupările sale filozofice, Mendelssohn a practicat şi critica literară. Atunci când tinerii scriitori căutau să impună germanitatea în faţa dominaţiei literare a limbilor franceză şi latină, el a devenit, oarecum de la sine înţeles, aliatul lor. Stilul lui în germană, filozofic sau literar, a fost recunoscut de confraţi (Lessing, Herder şi Kant) drept unul din cele mai elevate ale vremii sale. Deşi nu a căutat niciodată să intre într-o asemenea dezbatere, Mendelssohn a fost provocat de către pastorul elveţian Johann Kasper Lavater (1741-1801) să-şi apere public opţiunea pentru iudaism, respingând adevărul creştin, sau să se convertească. În acea epocă, numeroase cercuri protestante căutau într-adevăr să-şi protejeze credinţa de asalturile raţionaliste şi să realizeze, pe baze creştine, fuziunea dintre religia raţională şi iluminism. Din această perspectivă, integrarea evreilor în societatea civilă prin convertire ar fi putut impune stabilirea supremaţiei creştine. La provocarea pastorului, Mendelssohn publică un răspuns, declarându-şi cu mândrie iudaitatea şi fidelitatea faţă de poporul părinţilor săi, consolidate, spunea el, de studiile şi cercetările pe care le întreprinsese în tinereţe. El explică, în continuare, că refuză o astfel de polemică din trei motive: în primul rând, dat fiind că Tora fusese încredinţată doar evreilor, ea nu era obligatorie decât pentru aceştia, celelalte popoare trebuind să se mulţumească cu respectarea legilor noahide, considerate ca naturale. În al doilea rând, concepţiile fundamentale nu pot fi supuse unei dezbateri atâta vreme cât slujesc ca temei moralei sociale şi nu încalcă legea naturală. Al treilea argument era de ordin practic: ca evreu în Prusia, unde evreii se bucurau de o relativă libertate, filozoful consideră că este preferabil să se abţină de la o controversă care ar fi pus în discuţie religia majoritară a ţării: “Eu aparţin unui popor oprimat”, spunea el. Mendelssohn s-a eschivat aşadar de la dezbaterea publică, preferând să nu atace creştinismul şi renunţând să justifice adevărul iudaismului. Controversa s-a desfăşurat în iarna anilor 1769-1770, reaţâţată apoi de un larg curent polemic care durează până în 1771. În tot acest timp, filozoful evreu este ţinta unui mare număr de atacuri şi pamflete. Profund atins, Mendelssohn se închide în reflecţie, ajungând la o ruptură intelectuală cu mediul lui filozofic. El înţelege acum că identitatea lui era întemeiată pe iudaism şi pe respectarea unor norme care-i condiţionau nu numai viaţa personală, ci şi relaţiile cu ceilalţi, de vreme ce ridicau o barieră între el şi colegii săi. Filozoful pune capăt acestei perioade critice, printr-o întoarcere energică la izvoarele iudaismului, considerând că era de datoria lui să-şi ajute coreligionarii şi să pună în centrul universului său filozofic afirmarea credinţei în religia evreiască. Rodul acestei cotituri a fost Ierusalim, lucrare apărută în 1783, care i-a asigurat un loc de frunte printre marii gânditori ai iudaismului. Bazată pe reflecţiile lui din ultimii treisprezece ani, cartea pleda, în prima sa parte, pentru separarea statului de religie şi pentru libertatea cultului şi a conştiinţei; partea a doua zugrăvea iudaismul postexilic ca pe o religie

întemeiată pe o revelaţie legislativă, nedogmatică şi necoercitivă, care trebuia să înlăture noţiunea de excomunicare.

Mendelssohn a fost întotdeauna un membru onorat al comunităţii evreieşti din Berlin pentru care a compus rugăciuni, imnuri şi predici cu diferite prilejuri. Comunităţile şi particularii, îndeosebi evreii din Alsacia, apelau în mod constant la ajutorul lui când aveau probleme. De altfel, Mendelssohn a reuşit să-l convingă pe C. W. Dohm să scrie un memoriu către guvernul francez, De la reforme politique des Juifs ("Despre reforma politică a evreilor"), apărut în 1781, care s-a impus ca o lucrare majoră în favoarea luptei pentru emanciparea evreilor din Europa. El însuşi a redactat pentru uzul tribunalelor prusiene un compendiu de legi şi cutume evreieşti, Ritualgesetze der Juden, ca şi o versiune atenuată a infamantului jurământ More judaico, fără a cere însă abolirea acestuia. Intuind necesitatea unei emancipări religioase interne, pe măsura celei civice, Mendelssohn publică, în 1781, o traducere a Pentateuhului în germană (dar cu caractere ebraice), urmată de Biur, un comentariu în ebraică. Întemeindu-se pe exegeza tradiţională căreia-i aduce câteva inovaţii, filozoful accentuează caracterul estetic al lucrării, urmărind să-şi familiarizeze coreligionarii cu limba germană şi oferindu-le totodată explicaţii clare şi raţionale. Traducerea, din care apar trei ediţii încă din timpul vieţii autorului, a stârnit mânia unor rabini ca Rafael Cohen din Altona şi Ezechiel Landau din Praga care au interzis-o. Mendelssohn a tradus de asemeni Psalmii ca şi Cântarea Cântărilor, apărută postum în 1788. Deşi sceptic în privinţa utilităţii unei educaţii generale progresiste atâta vreme cât evreii erau "sub jugul servituţii politice", el şi-a încurajat discipolul, David Friedlander, în eforturile lui de reformă educativă care au culminat cu înfiinţarea unei "şcoli libere evreieşti" (Judische Freischule) la Berlin (1781), nou tip de şcoală care s-a extins mai apoi în tot Imperiul austro-ungar.

Renaşterea ebraicii clasice făcea parte din înnoirea culturală a epocii. Mendelssohn a fost în această direcţie la fel de zelos ca şi în privinţa limbii germane. El considera, într-adevăr, că puritatea lingvistică era prin excelenţă temelia culturii. Începând din 1758, el a contribuit la publicarea unei reviste ebraice, Kohelet musar (din care au apărut două numere), apoi a participat la publicarea unui periodic berlinez, Ha-Meassef, care va deveni celebru ca organ preferat al cercurilor evreieşti "luminate".

La vremea polemicii cu Lavater, cineva i-a sugerat lui Mendelssohn să reflecteze la colonizarea evreilor într-un regat care să fie al lor, în Palestina. Considerând proiectul prematur, el l-a respins argumentând că evreii, care trăiseră prea mult timp sub jugul servituţii, nu ar putea să se dezvolte liberi, lipsindu-le autonomia şi posibilităţile materiale. El a adăugat însă că doar un război generalizat în Europa ar putea să-i motiveze suficient şi să-i elibereze de una din puterile europene. Precursor al dialogului dintre evrei şi creştini, el scria: "În ce lume fericită am trăi dacă toţi oamenii ar adopta adevăratele principii, cele pe care cei mai buni creştini şi evrei le au în comun".

Reuşind să înfrângă bariera prejudecăţilor, Mendelssohn a fost evreul cel mai admirat al vremii sale (inspirându-i lui Lessing personajul Nathan înţeleptul). El rămâne pentru posteritate, cel care i-a călăuzit pe evrei să iasă din ghetou, în noul context al Emancipării.

Din căsătoria lui cu Fromet (1732-1812), strănepoata evreului de curte vienez Samuel Oppenheimer, s-au născut: Joseph (1770-1848) care a condus o bancă, împreună cu fratele său, Abraham (1776-1835). Ambii au făcut parte din cercul de evrei luminaţi care au întemeiat Gesellschaft der Freunde ("Societatea prietenilor"), reunind la Berlin intelectualii cei mai radicali ai Haskalei. În 1822, Abraham

şi soţia lui, Lea, s-au convertit la protestantism, adăugându-şi la patronim numele de Bartholdy. Fiul lor Felix Mendelssohn-Bartholdy (1809-1847), muzician de renume, a fost şi el botezat de părinţii săi.

Dorothea (Brendel, 1765-1839) s-a căsătorit cu bancherul Simon Veit, apoi cu literatul Friedrich Schlegel. Henriette (Sorel, 1768-1831) nu s-a căsătorit niciodată şi a ţinut un salon literar la Paris, pe care-l frecventau Doamna de Stael, Spontini şi Benjamin Constant; s-a convertit la creştinism în 1812.

Ultimul fiu al lui filozofului, Nathan, a fost tatăl fizicianului Arnold Mendelssohn (1817-1850).

MENORA

Candelabru, cel mai adesea cu şapte braţe, ca acela din Sanctuar sau din Templu, devenit principalul simbol evreiesc. Este descris prima oară în Exod (2531-38), unde Dumnezeu îi dă lui Moise instrucţiuni detaliate pentru confecţionarea sa: “Să faci un sfeşnic de aur curat: sfeşnicul acesta să fie din aur bătut. Piciorul, braţele, cupele, nodurile şi florile lui să fie dintr-o bucată. Şase braţe să se desfacă din laturile lui: trei braţe ale sfeşnicului dintr-o parte şi trei braţe ale sfeşnicului din cealaltă parte...” O descriere similară apare în Exod 37, 17-24. Menora trebuia aşezată în Sanctuar şi se poate presupune că în Templu era un candelabru asemănător. Se ştie că existau în templul lui Solomon zece candelabre de aur. Potrivit unei legende, unul dintre acestea a fost dus în Babilon cu exilaţii în sec. al VI-lea î.e.n., apoi readus la Ierusalim de evreii întorşi din exil şi aşezat în cel de-al Doilea Templu. Acesta adăpostea cu siguranţă o menora de aur care a fost luată ca pradă de război de regele sirian Antioh Epifanes în sec. al II-lea î.e.n. După victoria Haşmoneilor asupra sirienilor, Iuda Macabeul a construit o nouă menora cu şapte braţe. Textele talmudice spun că noul sfeşnic a fost făurit în trei etape: mai întâi din materiale simple şi ieftine, apoi din argint şi, în sfârşit, din aur.

După cucerirea romană şi distrugerea Ierusalimului în anul 70 e.n., toate urmele menorei au dispărut. Romanii au etalat-o la Roma în parada lor triumfală, după cum se poate vedea şi astăzi pe basoreliefurile Arcului lui Titus care redau această scenă. Partea superioară a candelabrului reprezentat aici corespunde punct cu punct descrierii menorei din Sanctuar şi Templu. Piciorul însă nu corespunde tradiţiei evreieşti nici ca desen nici ca structură. Reprezentările de menore găsite în cursul săpăturilor arheologice arată că sfeşnicul tradiţional avea piciorul altfel decât cel zugrăvit pe Arcul lui Titus. Soarta menorei luată de romani a inspirat numeroase legende.

Menora a devenit un motiv central în conştiinţa poporului evreu. Deja în antichitate ea figura în mod curent ca emblemă. Săpăturile arheologice au dovedit că ea servea ca motiv decorativ pe pavimente de mozaic, pe pereţi, pe lintouri de porţi şi în ornamentaţia sinagogilor. Erau gravate şi pictate menore pe monumente funerare şi pe diverse obiecte de sticlă, ceramică sau metal. Desene schematice de menore au fost descoperite în grotele unde se ascundeau evreii răsculaţi şi zeloţii.

De-a lungul generaţiilor, menora cu şapte braţe a primit o mare varietate de interpretări. Poporul evreu a adoptat-o ca pe un simbol central şi durabil al marelui mit al exilului şi al speranţei de izbăvire. Menora a fost reprezentată în sinagogi în diferite epoci, pe obiecte de cult, pe manuscrise miniate şi pe amulete. A fost confecţionată în diferite tehnici: broderie, feronerie, gravură, hârtie decupată, sticlă.

În materie de artă, candelabrul este adesea conform descrierii din Biblie, accentul fiind pus pe unul sau altul din elemente. Alteori, forma este diferită, simbolică şi metaforică: menora apare împletită cu ramurile unui pom, flancată de păsări, cu un suport lat etc. Diversele curente mistice care s-au

dezvoltat printre evrei au influenţat forma şi stilul menorei iar Cabala, cu simbolurile ei, a extins semnificaţia alegorică a obiectului.

În pofida folosinţei ei răspândite, menora a fost arareori prezentată tridimensional, deoarece înţelepţii Talmudului au interzis să se confecţioneze o menora la fel cu cea din Templu. Confecţionarea unei menore din aur era de asemeni interzisă.

În ultimele secole, popularitatea simbolului a cunoscut o serie de fluctuaţii. Comunităţile evreieşti din apusul şi centrul Europei, care s-au emancipat treptat şi care căutau o expresie adecvată noului lor statut, au limitat folosirea simbolică a menorei din cauza asocierii ei cu ritualul Templului şi cu imaginile mistice şi alegorice ale Evului Mediu, pe care le resimţeau ca opuse propriilor lor tendinţe universaliste. În secolul al XIX-lea, evreii preferau să utilizeze scutul (sau steaua) lui David (maghen David), care devine semnul lor distinctiv, sau tablele Legii, care se potriveau mai bine cu dorinţa lor de a prezenta iudaismul ca un mesaj universal.

La începutul sec. al XX-lea, o dată cu progresul sionismului şi cu descoperirile arheologice din Ereţ Israel, a avut loc o renaştere a interesului pentru menora, tot mai des utilizată ca un simbol evreiesc esenţial. Ea a fost aleasă pentru a reprezenta diferite organizaţii evreieşti iar artiştii sionişti au inclus diverse forme ale candelabrului în operele lor. Academia de arte frumoase Beţalel, întemeiată în 1906 la Ierusalim şi cunoscută pentru orientarea ei culturală sionistă, a încurajat utilizarea simbolurilor evreieşti tradiţionale, inclusiv a menorei, pe care profesorii şi studenţii şcolii au introdus-o în compoziţii decorative, tapiserii, obiecte de cult, bijuterii etc.

După crearea Statului Israel s-a ales ca stemă naţională o menora cu şapte braţe, corespunzând ca reprezentare cu cea gravată pe Arcul lui Titus de la Roma. Această alegere, în pofida marelui număr de alte forme dezvăluite de descoperirile arheologice, exprimă dorinţa de a prezenta renaşterea naţională ca o antiteză a trecutului, a distrugerii şi a exilului.

MENSTRUAŢIE, vezi NIDA.

MERIT

Ebr.: zehut

Virtute care poate fi atinsă printr-o opţiune liberă de a asculta de poruncile lui Dumnezeu şi de a practica alte fapte bune sau “acte de milostenie” (vezi Gmilut hasadim), Termenul zehut este de asemeni utilizat în sensul de a da cuiva o şansă: rabinii recomandau (Avot 1, 6) ca “toată lumea să fie judecată cu cântarul meritului” (cu indulgenţă adică), căci “acela care îşi judecă aproapele cu cântarul meritului va fi şi el judecat la fel de favorabil de către ceilalţi” (Şab. 127b).

Sub aspect doctrinar, conceptul a dat naştere noţiunii de zehut avot (“virtute ancestrală” sau “merit strămoşesc”), potrivit căreia meritul acumulat de generaţiile trecute, inclusiv de patriarhii lui Israel, nu numai că poate fi “stocat”, dar poate chiar acţiona efectiv în beneficiul descendenţilor. Aşa se explică de ce “faptele pioase ale strămoşilor noştri” sunt atât de des menţionate în liturghia evreiască (în primul paragraf din Amida, de exemplu) şi pentru ce versetul din Decalog (Ex. 20, 6): “şi Mă îndur până la al miilea neam de cei ce Mă iubesc şi păzesc poruncile Mele” a fost descris ca doctrina evreiască a virtuţii originare. “Meritele părinţilor” reprezintă unul din cele cinci lucruri care vor grăbi izbăvirea lui Israel (Midr. Tehilim la Ps. 106, 44). După cum, mulţumită încrederii lui Abraham în

Dumnezeu, israeliţii de mai târziu au putut să cânte cântarea Mării Roşii, tot aşa, în vremurile viitoare, ei vor intona “o nouă cântare” spre slava lui Dumnezeu (Ex. R. 23, 5). Dar meritele strămoşilor nu se substituie disciplinei religioase, nu compensează păcatul celui care pleacă din Ereţ Israel pentru a locui altundeva şi nu pot fi o scuză pentru cine nu face binele prin sine însuşi în această viaţă (Midr. Tehilim la Ps. 146, 3; vezi Şah. 55a). Ele pot fi totuşi un îndemn la altruism şi un exemplu: “Fie ca aceia care se ocupă de interesul public să o facă doar în numele cerului: ei vor fi sprijiniţi în această misiune de meritul strămoşilor, a căror dreptate dăinuie în veci” (Avot 2, 2).

Acest concept al vieţii meritorii a întărit solidaritatea evreiască, a inspirat povestirile despre “sfinţii ascunşi” (aşa-numiţii Lamed-vav ţadikim, cei “treizeci şi şase de drepţi”) şi i-a făcut pe rabini să afirme că “lumea ar fi fost creată măcar şi pentru un singur drept” şi că “este de ajuns meritul unui singur om pentru ca ea să dăinuie” (Ioma 38b). Tot astfel, respectând fie şi o singură normă, “omul poate înclina balanţa în favoarea lui şi a lumii întregi” (Kid. 40b).

MESIA

Ebr.: maşiah, “uns”

Salvator şi izbăvitor care va veni la sfârşitul vremurilor. Termenul vine din ebraicul maşiah, transmis prin intermediul limbilor greacă şi latină, cu semnificaţia de “uns”. El apare pentru prima oară în Levitic (4, 3-5), în legătură cu preotul care primeşte “ungerea”, şi desemna la origine orice persoană investită cu o misiune divină: preot, profet, rege şi chiar Cirus al Persiei, considerat ca un executant al voinţei divine (Isa. 45, 1). După făgăduiala făcută lui David (2 Sam. 7, 12-13), dinastia davidică a fost considerată ca aleasă (2 Sam. 22, 51; Ps. 89, 35-38) iar mai târziu, când regatul era ameninţat de puteri exterioare, Isaia şi Ieremia au profeţit ridicarea unui rege din casa lui David, a cărui domnie va fi glorioasă. În vremea Primului Templu, iudaismul nu era o religie mesianică iar termenul de maşiah nu avea conotaţia de mai târziu. Conceptul a prins contur din momentul în care ideea de Mesia a fost asociată cu “sfârşitul vremurilor”.

Mesianismul cuprinde în acelaşi timp o idee de restaurare şi o utopie. O restaurare, căci era mesianică va reda tronul regatului evreiesc casei lui David şi, potrivit concepţiei postexilice, va readuce pe toţi evreii exilaţi în ţara lui Israel. O utopie, deoarece era mesianică va marca realizarea unei societăţi perfecte în care omenirea va trăi în pace şi armonie şi va slăvi un singur Dumnezeu.

De conceptul de eră mesianică sunt strâns legate noţiuni ca învierea morţilor, răsplata şi pedeapsa (în acelaşi timp individuale şi naţionale), Judecata de pe urmă, Paradisul şi Infernul. Cartea lui Isaia zugrăveşte era mesianică sub un dublu aspect, catastrofic şi utopic, care asociază Ziua Domnului, zi a tulburărilor şi a haosului total, cu sfârşitul vremurilor, atunci când Casa Domnului se va ridica în vârful unui munte şi toate neamurile pământului se vor grăbi spre acel loc al desăvârşirii spirituale. Evreii şi creştinii au interpretat viziunea apocaliptică a celor patru fiare din Cartea lui Daniel ca o referire la sosirea erei mesianice, vestită prin înflorirea şi prăbuşirea a patru imperii succesive.

Mesianismul a fost un element major în literatura epocii celui de-al Doilea Templu, epocă în care a dobândit semnificaţie eshatologică (vezi Eshatologie). Cu cât situaţia evreilor sub dominaţia romană devenea mai grea, cu atât sporeau entuziasmul şi speculaţiile legate de era mesianică.

Doctrina sosirii iminente a lui Mesia şi aceea a învierii morţilor erau elemente fundamentale ale credinţei fariseilor (respinse însă de saducei). Mesianismul este o temă majoră a textelor apocrife şi

pseudoepigrafice. În toată această perioadă, Mesia nu era conceput ca o figură divină, ci ca o fiinţă umană ideală care va salva poporul evreu. Evenimentul nu ar fi avut nimic miraculos iar natura umană nu avea să fie schimbată. Suveranitatea lui Dumnezeu urma să fie unanim acceptată şi dreptatea avea să domnească. Numeroşi indivizi au făcut obiectul unor astfel de speranţe de la Zorobabel, în epoca întoarcerii din Babilon, până la Bar Kohba, conducătorul revoltei împotriva romanilor (sec. al II-lea e.n.), aclamat ca Mesia de către R. Akiva.

Mesianismul a fost una din caracteristicile principale ale sectei de la Marea Moartă, un grup de evrei extremişti cu concepţii apocaliptice, din perioada celui de-al Doilea Templu. Concepţia lor mesianică punea accentul pe lumea cealaltă. Această sectă, care se considera nucleul lumii viitoare în era postapocaliptică, credea că va avea loc o bătălie finală şi decisivă între Prinţul Luminii (figură mesianică) şi Îngerul Întunericului. Speranţele celor de la Marea Moartă erau ilustrate şi de mesele lor rituale, prefigurări ale marilor banchete mesianice, menţionate şi în alte scrieri apocaliptice ale epocii ca Noul Testament, Ei nu puneau accentul pe izbăvirea naţiunii, ci pe ziua Judecăţii lui Dumnezeu. Conceptul unui mântuitor supranatural, cunoscut sub numele de “Fiul Domnului”, s-a conturat în anumite medii, cum ar fi acela al primilor creştini. Aceste idei erau totuşi exterioare curentului majoritar al gândirii evreieşti (vezi Manuscrisele de la Marea Moartă).

Credinţa mesianică a jucat un rol crucial în istoria evreiască. În vremea distrugerii celui de-al Doilea Templu şi a cuceririi Iudeii de către romani, credinţa în Mesia i-a ajutat pe evrei să treacă de la o situaţie de suveranitate naţională la starea de dependenţă politică din diaspora. În perioadele de prigoană, speranţa mesianică a contribuit la menţinerea curajului poporului evreu şi la încrederea că visul întoarcerii în ţara lui Israel, aşa cum se exprimă el în liturghie, se va realiza într-o zi.

În gândirea rabinică, Mesia este perceput ca un rege care va salva Israelul la apogeul istoriei, fiind şi instrumentul prin care împărăţia lui Dumnezeu se va impune la scară universală. În timp ce Biblia vorbea despre “sfârşitul zilelor”, rabinii s-au concentrat asupra persoanei care va aduce această eră mesianică (iemot ha-maşiah).

Potrivit tradiţiei, ivirea Izbăvitorului va fi precedată de o perioadă descrisă ca “durerile naşterii lui Mesia” (hevle maşiah), care a sfârşit prin a fi identificată cu exilul. Iudaismul nu precizează totuşi natura exactă a condiţiilor necesare venirii lui Mesia. Tratatul Sanhedrin din Talmud, de exemplu, susţine că Mesia va sosi atunci când lumea va fi în întregime buna sau în întregime rea.

Venirea lui Mesia, care va fi un descendent al regelui David, va fi anunţată prin apariţia unei figuri premesianice, un descendent al lui Iosif, care va combate forţele răului pentru a aduce salvarea lui Israel. După înfrângerea inevitabilă a acestui Mesia din casa lui Iosif, scena va fi pregătită pentru intrarea triumfală a celuilalt Mesia, cel din stirpea davidică. Totuşi, textele tradiţionale nu acordă mult spaţiu personalităţii lui Mesia şi prezintă divergenţe în privinţa puterilor cu care acesta va fi înzestrat. Iudaismul nu a primit din perioadele anterioare o concepţie unificată sau coerentă despre Mesia, despre era mesianică ori despre semnele prevestitoare ale acesteia. Literatura apocaliptică a perioadei celui de-al Doilea Templu a adus cu sine o versiune diferită faţă de mesianismul biblic. Cât priveşte corpusul talmudic şi midraşic, acesta propunea viziuni variate, contradictorii chiar, pe această temă. Mai târziu, noţiunea de mesianism s-a reconstituit în contextul gândirii evreieşti a Evului Mediu. La sfârşitul sec. al VI-lea şi începutul sec. al VII-lea , în cursul ultimilor ani ai Imperiului bizantin, războaiele permanente dintre Bizanţ şi Persia au stimulat apariţia unei literaturi apocaliptice care a jucat un rol hotărâtor în constituirea ideii medievale de eră mesianică. Opera cea mai

importantă a acestei epoci este Cartea lui Zorobabel, lucrare pseudoepigrafică, atribuită lui Zorobabel (ultimul şef davidic al Iudeii) care ar fi scris-o după distrugerea Ierusalimului de către Nabucodonosor. Redactată în stilul unor cărţi biblice ca Daniel şi Ezechiel, această apocalipsă zugrăveşte lupta ce va avea loc, la sfârşitul vremurilor, între stăpânul Romei şi al creştinismului, Armilos, şi Mesia din casa lui Iosif, care va muri în luptă, deschizând calea lui Mesia davidic. În viziunea ei asupra "sfârşitului zilelor", cartea prezice că venirea lui Mesia va fi precedată de apariţia unui rege al Romei, fiul lui Satana, şi a unei femei cioplite în piatră. Bogată în detalii cu privire la acest război, actorii lui şi datele împrejurărilor respective, Cartea lui Zorobabel pare să fi fost compusă în urma victoriei împăratului bizantin Heraclius asupra perşilor. O vastă literatură apocaliptică (inclusiv Otot Maşiah, "Semnele erei mesianice") s-a dezvoltat în jurul acestei teme care a influenţat sensibil iudaismul medieval. Caracteristică acestor texte este lipsa oricăror elemente de doctrină religioasă: viitorul este descris ca sfârşitul ineluctabil al lumii cunoscute, vestitor al noului. Textele nu indică însă, de exemplu, ce ar trebui să facă un evreu pentru a favoriza această Izbăvire, care apare mai mult ca o poveste decât ca o doctrină teologică. Acest factor a favorizat cu siguranţă popularitatea literaturii apocaliptice în toată lumea evreiască medievală până în zorii epocii moderne. Acceptabilă prin toate componentele sale iudaice, tema putea fi atractivă pentru filozof ca şi pentru cabalist, pentru hasidul aşchenaz ca şi pentru rabinul tradiţional. În plus, structura narativă dădea impresia că acest tip de literatură conţine elemente biblice şi talmudice referitoare la era mesianică; ceea ce apăruse fragmentar în textele vechi, apărea aici dezvoltat de o manieră coerentă, putând deci trece drept o emanaţie a surselor tradiţionale.

În paralel, s-au dezvoltat şi concepţii neapocaliptice ale venirii mesianice în rândul gânditorilor evrei medievali. Astfel, în vreme ce Eleazar Kalir a descris era mesianică folosindu-se de imagini apocaliptice, predecesorul şi maestrul său paitanul (poetul) Ianai nu se slujea deloc de acestea pentru a evoca Izbăvirea. Majoritatea filozofilor nu acceptau tabloul apocaliptic, chiar dacă Saadia Gaon strecurase în Cartea credinţelor şi a părerilor o alegorie a lui Zorobabel pe această temă. Maimonide, ca şi continuatorii săi, vedea în venirea lui Mesia o eliberare politică a evreilor, fără nici un element apocaliptic. El respingea orice speculaţie mesianică, de exemplu, zvonurile sosite din Yemen sau de aiurea cum că Mesia ar fi şi venit. Era mesianică trebuia să fie, în viziunea lui, o eră naturală în care, dincolo de câteva evenimente supranaturale, aproape toate legile fizice ale universului urmau să rămână neschimbate. El prevedea de asemenea o înviere a morţilor în care trupul şi sufletul aveau să fie provizoriu reunite. De acord, în esenţă, cu poziţia anterioară a lui Saadia Gaon, Maimonide considera că era mesianică va pune capăt robiei lui Israel şi va instaura pacea universală. Mesia se va preocupa nu numai de strângerea laolaltă a celor exilaţi pe Pământul Făgăduinţei, ci şi de armonia dintre naţiuni şi recunoaşterea universală a lui Dumnezeu ca unic suveran al lumii. În opinia lui Maimonide, Regele-Mesia va fi un "profet eminent", înzestrat cu capacităţi intelectuale ieşite din comun şi total devotat iudaismului, în spiritul şi litera lui, care trebuie să slujească drept model tuturor evreilor. Ca muritor însă, Mesia va fi întemeietorul unei dinastii care va domni după el.

Aşteptarea erei mesianice este cuprinsă în toate aspectele vieţii evreieşti, aşa cum o dovedeşte liturghia, impregnată de rugăciuni pentru venirea lui Mesia. Fiecare slujbă comportă o astfel de rugăciune iar Amida cotidiană cuprinde cinci binecuvântări exprimând speranţa mesianică. Maimonide afirmă importanţa acesteia încorporând-o celor treisprezece articole de crez pe care orice evreu trebuie să le recunoască.

Speculaţiile mesianice au preocupat tot Evul Mediu; se făceau calcule bazate pe valoarea numerică a cuvintelor şi pasajelor Bibliei, pentru a determina data precisă a venirii lui Mesia. Uneori, datele prevăzute pentru Izbăvire coincideau cu mari tulburări în lume şi cu persecutarea evreilor, aşa cum a fost cazul în epoca cruciadelor (1096), în vremea ciumei negre din Europa, înaintea expulzării evreilor din Spania (1492) sau în timpul pogromurilor din Polonia şi Ucraina (1648). Nădejdea izbăvirii s-a exprimat, de asemeni, în diversele mişcări mesianice şi apariţia falşilor mesia de-a lungul întregii istorii evreieşti. Cum, de fiecare dată, istoria invalida această aşteptare, eşecul era pus pe seama evreilor care, se spunea, nu meritaseră să-l primească pe Mesia din cauza păcatelor lor.

În sânul mişcărilor teologice medievale, concepţia unei finalităţi apocaliptice a intrat în conflict cu cea a eshatologiei individuale, care susţinea că omul drept trebuie să-şi primească răsplata în lumea viitoare. Drept urmare, dacă accentul cădea pe recompensele din gan Eden, atunci aşteptarea eliberării naţionale care însoţea venirea lui Mesia, trecea pe planul secund. Literatura mişcării haside Aşchenaz (sec. XII-XIII) ilustrează acest conflict, atunci când Iuda he-Hasid şi Eleazar din Worms explică pericolele inerente speculaţiilor mesianice şi credinţei în falşii mesia. Numeroase pasaje din Sefer hasidim sunt consacrate acestei probleme, dar alte surse atestă o atitudine diferită. Astfel, se credea că Iuda he-Hassid ar fi ştiut data când va veni Mesia, dar că a murit înainte de a o fi revelat discipolilor săi. De altfel, învăţatul însuşi arătase că, în fiecare generaţie, există câţiva drepţi care cunosc această dată, dar sunt ţinuţi s-o păstreze secretă.

În Cabala, Mesia este văzut ca o fiinţă omenească. Zoharul, opera mistică majoră a sec. al XIII-lea, susţine că prima apariţie terestră a lui Mesia în Galileea superioară va fi precedată de un sejur într-un palat al grădinii Edenului (Ken ţipor, "Cuibul păsării"). După unii cabalişti, sufletul lui Mesia este acela al lui Adam Cadmon ("omul primordial"), reîncarnat în regele David înainte de a migra în trupul lui Mesia. Ei oferă ca dovadă cele trei litere ebraice ale numelui Adam — alef, dalet, mem — interpretate ca iniţiale ale numelor Adam, David şi Mesia. Venirea lui Mesia, care va fi înzestrat cu capacităţi supranaturale, va marca o perioadă de o mie de ani, când timpul se va scurge mai lent decât în era premesianică şi în cursul căreia universul va suferi o schimbare fundamentală. La Isaac Luria, accentul cade pe aspectul reparator al erei mesianice care va deveni o perioadă de tikun sau de "reparaţie", ducând la renaşterea armoniei universale.

Tradiţia evreiască ortodoxă contemporană consideră, în esenţă, era mesianică ca un timp în care evreii, în sfârşit reuniţi pe pământul ancestral după procesul dramatic al adunării exilaţilor, vor putea îndeplini toate obligaţiile religioase, îndeosebi pe cele legate de Ereţ Israel. Potrivit gânditorilor ortodocşi se vor reintroduce atunci şi jertfele rituale în Templul din Ierusalim.

Contrar concepţiei ortodoxe, iudaismul clasic reformat al sec. al XIX-lea respinge conceptul unui Mesia uman şi caută să transforme ideea mesianică într-o noţiune de progres către o condiţie a perfecţiunii intelectuale şi morale a firii omeneşti. În Programul de la Pittsburgh din 1885, iudaismul reformat a interpretat mesianismul evreiesc ca o mişcare către progres şi dreptate universală, iar nu ca o mişcare urmărind renaşterea vieţii naţionale evreieşti în Ereţ Israel sau restaurarea, în patria evreiască ancestrală, a unei comunităţi bazate pe respectarea cultului şi pe jertfele rituale la Templul de la Ierusalim. Această credinţă în progres şi în natura perfectibilă a omului a fost spulberată de ascensiunea nazismului. Programul de la Colombus din 1937 definea ca obiectiv mesianic sprijinirea edificării unui cămin evreiesc şi cooperarea cu toţi oamenii pentru instaurarea Împărăţiei lui Dumnezeu, a fraternităţii universale, dreptăţii, adevărului şi păcii pe pământ.

Iudaismul conservator interpretează şi el credinţa în Mesia ca o credinţă în era mesianică. O asemenea eră se va caracteriza prin pace universală, dreptate socială şi rezolvarea problemei bolilor şi a tuturor formelor răului. Nu e vorba de nimic supranatural, căci lumea urmează să fie salvată prin eforturile tuturor oamenilor de bine. Evreul trebuie să fie în avangarda celor care lucrează pentru venirea erei mesianice. Aceasta ar fi, în sens social şi religios, veşnica misiune a evreilor, aceea de a grăbi venirea erei lui Mesia.

Concepţia, care se regăseşte în majoritatea scrierilor conservatoare, este văzută de fapt ca o interpretare a textelor mesianice clasice (Isaia 2, 2-4; Mica 4, 1-6), ca şi a paragrafului al doilea din rugăciunea Alenu. Se consideră că accentul pus pe răspunderea evreilor de a trăi şi lucra în vederea erei mesianice sporeşte pertinenţa socială a iudaismului modern. Reconstrucţionismul respinge noţiunea de Mesia uman şi suprimă orice referire la acesta în cartea sa de rugăciuni.

În interpretarea sa modernă, occidentală, ulterioară Haskalei, mesianismul apare laicizat. După părerea lui Martin Buber, larga participare a evreilor la mişcările revoluţionare moderne poate fi atribuită forţei mesianismului în tradiţia iudaică.

Sionismul poate fi considerat ca o secularizare a ideii mesianice, în care poporul evreu renunţă să-l aştepte pe Mesia şi ia el însuşi iniţiativa unei schimbări radicale. Faptul că sionismul şi-a însuşit şi adaptat mesianismul tradiţional explică în buna măsură extrema ostilitate a grupărilor ultraortodoxe faţă de această mişcare şi faţă de ideea unui stat evreu instaurat sub auspicii naturale şi seculare. Cu toate acestea, potrivit lui rav Abraham Isaac Kook, primul mare rabin aşchenaz al Palestinei, reinstalarea evreilor în zilele noastre în Ţara Sfântă reprezintă prima etapă a procesului de mântuire divină (athalta di-gheula) care trebuie să ducă la era mesianică.

Puterea speranţei mesianice s-a manifestat în mod izbitor în timpul Holocaustului, când evreii duşi la camerele de gazare psalmodiau cuvintele articolului de credinţă al lui Maimonide: “Cred pe deplin că Mesia va veni şi, chiar dacă el întârzie, eu continui să cred”. Vezi şi Eshatologie.

METEMPSIHOZĂ

În gândirea evreiască, ideea revenirii şi reîntrupării sufletelor după moarte apare pentru prima dată expusă ca un concept pozitiv în lucrările cabalistice timpurii cu începere de la sfârşitul sec. al XII-lea. Ideea nu se întâlneşte în iudaismul antic, iar filozofii evrei din Evul Mediu (Saadia Gaon, Abraham bar Hia) au combătut-o. Sefer ha-Bahir, în schimb, o prezintă ca pe o şansă pe care Dumnezeu o acordă omului de a-şi răscumpăra greşelile şi de a obţine izbăvirea după o primă viaţă petrecută în păcat. Despre Rabi Isaac Orbul, cel mai mare cabalist din Provenţa la începutul sec. al XIII-lea, se spunea că poate deosebi sufletele “vechi” de cele “noi” şi că ştie povestea fiecărui suflet datorită puterilor lui supranaturale. Aproape toate lucrările cabalistice din sec. al XIII-lea, inclusiv Zoharul, au utilizat acest concept şi au elaborat o terminologie specifică, în care termenul cel mai des întâlnit era ghilgul (prescurtare de la ghilgul neşmot).

Reflectarea literară a conceptului a atins apogeul în sec. al XVI-lea la Safed, cel mai mare centru cabalistic al vremii. În Galia raza (“Dezvăluitorul tainelor”), autorul anonim subliniază că metempsihoza constituie o pedeapsă pentru păcatele comise, vietatea în care se reîntrupează un suflet fiind în funcţie de natura păcatelor sale. Ideea că sufletul omenesc putea să reapară într-un

animal a câştigat teren şi, la Safed de pildă, Isaac Luria spunea că îl recunoscuse într-un câine mare, negru, pe un fost afemeiat.

R. Haim Vital, principalul discipol al lui Luria, dă cea mai sistematică expunere a acestei concepţii. Conform sistemului lurianic, fiecare din cele cinci părţi ale sufletului migrează separat dintr-un trup în altul. Drept urmare, orice suflet este o combinaţie de elemente care au trăit fiecare de mai multe ori pe lume, în locuri şi împrejurări diferite, fiecare având nevoie de un fel specific de likun (îndreptare). Sub influenţa operei lui Vital, metempsihoza a devenit o noţiune curentă în gândirea mistică evreiască de la începutul epocii moderne, inclusiv în mişcarea lui Şabatai Ţvi (vezi şi Dibuk).

METURGHEMAN (sau TURGHEMAN)

Lit.: “traducător''

Persoană care, în sinagoga antică, stătea pe lângă cel care citea din Tora şi recita Targumul (traducerea Bibliei în aramaică), verset cu verset, când se citea din Pentateuh, şi la câte trei versete pentru Profeţi. Regulile cu privire la meturgheman sunt enunţate în Talmud şi în literatura rabinică corespunzătoare. El trebuia să stea în picioare lângă lector, să recite pe de rost (fără a citi un text scris) şi să nu ridice vocea mai mult decât lectorul. Scopul acestei reguli era de a păstra primatul textului original în ebraică. Orbii şi minorii erau în mod explicit recomandaţi pentru a asuma această funcţie.

Termenii de meturghernan, turgheman şi amora, îl desemnează şi pe asistentul care în vechile academii talmudice stătea pe lângă învăţător şi îi slujea de portavoce şi de purtător de cuvânt. Rabinul îşi expunea lecţia cu voce scăzută iar meturgheman o repeta cu glas puternic pentru ca asistenţa să poată auzi. În acest caz, repetarea se făcea în aceeaşi limbă şi, cu rare excepţii, cât mai fidel posibil, fără alterări sau comentarii (Kid. 31b; Sota 40a).

MEZUMAN, vezi BINECUVÂNTARILE DE DUPĂ MESE.

MEZUZA

Lit.: “tocul uşii”

Sul mic de pergament, cuprinzând anumite pasaje din Biblie, fixat în mod tradiţional pe uşorul uşilor în locuinţele evreieşti. Obiceiul vine din porunca biblică: «Să le scrii pe uşorii casei tale şi porţilor tale» (Deut. 6,9; 11,20). Termenul de mezuza al cărui sens literal în ebraică este “tocul uşii” a slujit ulterior la desemnarea sulului de pergament pe care sunt scrise pasaje biblice. Cel dintâi fragment (Deut. 6,4-9) constă în primul paragraf din Şema, crezul evreiesc fundamental. El cuprinde următoarele porunci: să-L iubeşti pe Dumnezeu, să studiezi Tora, să citeşti rugăciunea Şema, care exprimă unicitatea lui Dumnezeu, de două ori pe zi; să porţi tfilin şi să pui mezuza pe uşi.

Al doilea pasaj (Deut. 11, 13-21), care face de asemenea parte din Şema zilnică, asociază prosperitatea şi bunăstarea cu respectarea poruncilor şi recapitulează poruncile din primul paragraf.

Mezuza trebuie să fie caligrafiată de un scrib calificat pe un pergament făcut din pielea unui animal pur. Sulul înfăşurat stă într-o teacă din care, printr-o mică deschizătură, se poate vedea cuvântul Şadai (“Atotputernicul”), scris pe dosul pergamentului. Mezuza este fixată oblic în partea superioară din dreapta uşilor şi porţilor. Poziţia înclinată este rezultatul unui compromis în urma unei

controverse dintre Raşi, partizan al poziţiei verticale, şi nepotul său, R. Iacob ben Meir (Tam), care susţinea că mezuza trebuie fixată orizontal.

În vechime, pergamentul mezuzei se punea de multe ori direct într-un mic orificiu scobit în uşorul uşii. În prezent, mezuza se aşează pe tocul din dreapta al uşii, respectând o serie de condiţii. Uşa trebuie să aibă uşori de ambele părţi şi lintou; să aibă înălţimea de cel puţin 40 de degete (cca. 1m) şi lăţimea de minimum 16 (cca. 43 cm); în sfârşit, ambrazura ei să poată fi deschisă sau închisă cu un singur canat (condiţie contestată). Încăperea în care dă uşa trebuie să fie de cel puţin patru pe patru coţi (aprox. 4m2); să aibă tavan (condiţie contestată); să fie o cameră de locuit, de folosinţă curentă şi continuă (nu se pune mezuza la cort sau la suca), să fie destinată persoanelor, nu animalelor şi să aibă o destinaţie onorabilă (nu se pune deci mezuza la bai sau la toalete).

Se pun de obicei mezuzot şi la intrarea sinagogilor şi clădirilor publice, deşi acestea sunt teoretic scutite de respectarea acestei porunci. Când se fixează o mezuza, se recită binecuvântarea: “Tu care ne-ai poruncit să punem mezuza”. În diaspora, mezuza se fixează la treizeci de zile după mutarea într-o locuinţă, iar în Israel, imediat după mutare. Mezuzot trebuie verificate din şapte în şapte ani de către un specialist calificat pentru a se verifica dacă nu s-au deteriorat.

Tradiţionaliştii au obiceiul să atingă cu mâna mezuza la intrarea şi la ieşirea dintr-o casă ca recunoaştere a respectării unei porunci şi pentru a exprima încrederea în protecţia divină.

MICA

Cel de-al şaselea din cei doisprezece Profeţi Mici ai Bibliei. Cuvântul lui Dumnezeu i s-ar fi revelat sub domniile regilor Iotam, Ahaz şi Ezechia din Iuda (cca. 745-700 î.e.n.). Potrivit referinţelor biblice (Ier. 26, 18; Mica 1, 1), Mica era originar din Moreşet. Este vorba, desigur, de oraşul Moreşet-Gat de lângă Gat. Ca şi Amos, contemporanul său, Mica era din sud, din regatul lui Iuda, dar profeţiile lui se întindeau şi asupra regatului din nord, Israel. Conform Talmudului (B.B. 14b), el ar fi fost de asemenea contemporan cu Osea şi Isaia. Mica a fost primul care a prezis distrugerea Ierusalimului ca pedeapsă pentru ofensele aduse lui Dumnezeu de locuitorii cetăţii. Influenţat de profeţiile lui, regele Ezechia s-a rugat atât de mult la Dumnezeu, încât cetatea a fost cruţată. Versetul lui Mica (6, 8), în care se arată că Dumnezeu nu cere omului “nimic altceva decât să faci dreptate, să iubeşti mila şi să umbli smerit cu Dumnezeul tău” (Mica 6, 8), este universal cunoscut.

Cartea lui Mica cuprinde şapte capitole, având în total o sută cinci versete, şi poate fi împărţită în trei părţi. Prima parte (Cap. 1-3) prezice distrugerea Ierusalimului şi a Samariei, ca urmare a păcatelor locuitorilor lor. A doua parte (Cap. 4-5) prevede distrugerea regatului lui Iuda, dar profeţeşte şi renaşterea acestuia, aureolat de o glorie mai mare ca înainte. A treia parte (Cap. 6-7) critică violent necinstea, înavuţirea prin înşelăciune şi corupţia care subminează conducerea Samariei. Urmează răspunsul samaritenilor la aceste acuzaţii. Mica era într-atât de pătruns de cuvântul lui Dumnezeu încât şi-a consacrat întreaga viaţă transmiterii mesajului divin: “Dar eu, în schimb, prin Duhul Domnului, sunt plin de putere, de judecată şi de bărbăţie, ca să-i fac cunoscut lui Iacob nelegiuirea lui şi lui Israel păcatul lui” (Mica 3, 8).

Cartea lui Mica

1,1-3,12 Profeţii ameninţătoare şi păcatele lui Israel şi Iuda; condamnarea asupritorilor bogaţi, a tiranilor şi a falşilor profeţi.

4,1-5,15 Mica promite că Sionul va fi restaurat, Templul reconstruit, exilaţii din nou reuniţi şi că atunci va veni Mesia.

6,1-6.16 Dumnezeu acuză regatul lui Israel. Ameninţări contra Ierusalimului.

7,1-7,20 Duşmanii Sionului sunt doborâţi. Restaurarea Sionului. Întoarcerea exilaţilor.

MIDOT

"Măsuri"

Cel de-al zecelea tratat al ordinului Kodaşim al Mişnei. El comportă cinci capitole consacrate descrierii Templului. Aflăm aici dimensiunile tuturor părţilor sale, inclusiv dimensiunile muntelui Templului, ale zidurilor, parapetelor şi treptelor, ale porţilor interioare şi exterioare, ale curţii interioare, ale altarului şi ale încăperilor Sanctuarului. Tot aici, se precizează localizarea exactă a tuturor uşilor şi se enumera locurile în care preoţii oficiau cu schimbul. Tratatul se încheie cu o descriere a sălii unde se întrunea Marele Sanhedrin şi cu criteriile de competenţă ale preoţilor după gradele lor de descendenţă din Aaron.

Potrivit lui Maimonide, dimensiunile Templului sunt menţionate în Mişna, pentru ca sfinţenia şi gloria sa să nu fie uitate în veci. Tratatul nu figurează în nici un Talmud.

MIDRAŞ

Pl. midraşim; "interpretare"

Comentariu rabinic al Bibliei având drept scop explicarea diverselor probleme juridice sau transmiterea unei învăţături morale prin diferite genuri literare: povestiri, parabole, legende.

Cuvântul midraş vine de la rădăcina ebraică drş care înseamnă "a căuta, a studia" şi, prin extensie, "a predica". Astfel, în vremea lui Ezra, cei ce "îşi puneau inima să cerceteze şi să împlinească legea Domnului şi să înveţe pe Israel legea şi dreptatea" (Ezra 7, 10), dezvoltau deja legea orală cu ajutorul metodelor de interpretare pentru a face Biblia pe înţelesul tuturor (vezi deraş), Este foarte probabil că primii înţelepţi studiau deja textele biblice în vreo "casă de studiu" (întâiul bet midraş), Legea scrisă fiind adeseori eliptică, ei se străduiau să meargă dincolo de sensul literal al textului pentru a desprinde esenţa, semnificaţia subînţeleasă. Deşi frecventarea caselor de studiu era considerată de toată stima (Ecles. 51, 23), rabinii obişnuiau să spună că "practica este mai importantă decât studiul idraşot, 17).

În epoca tanaimilor, Midraşul se împarte în două ramuri distincte: Midraş Halaha şi Midraş Hagada. Midraş Halaha cuprinde texte redactate pe baza învăţăturilor predate în academii şi având ca obiectiv să extragă legi din textele scrise şi să le explice în toate detaliile. Midraş Hagada ia naştere pornind de la predicile din sinagogi. Este vorba de povestiri omiletice şi de poveşti moralizatoare (Hagada) care urmăresc să extragă învăţături morale din Biblie şi care au ca eroi personaje biblice sau înţelepţi.

Literatura hagadică, care se întinde de la epoca Mişnei până în sec. al XIII-lea, este bogată în maxime, învăţături morale, omilii, povestiri şi snoave populare, prezentate sub formă de comentariu în lanţ al

diverselor cărţi biblice. Această literatură a fost întotdeauna o sursă de inspiraţie pentru evrei, religioşi sau profani, şi a exercitat de asemenea o influenţă asupra creştinilor şi musulmanilor (prin intermediul Coranului care relatează povestiri biblice derivate din Midraş). În general, literatura midraşică se împarte în trei grupe, potrivit perioadei de redactare.

1. Midraşuri vechi

Cele şapte texte care ne-au parvenit, redactate în epoca clasică a amoraimilor, reprezintă vârsta de aur a midraşului hagadic. Cel mai rafinat ca formă literară şi construcţie este Geneza Raba, care vădeşte, anterior redactării, un lung proces de elaborare, întins pe mai multe generaţii. O caracteristică a acestui tip de midraş este petiha, "introducerea" care poate preceda un midraş complet sau un simplu capitol, cu rol preliminar la predica sinagogală publică. Pentru interpretarea versetului ales ca temă a omiliei, acest prolog cita adeseori un alt verset, extras dintr-o sursă diferită (o altă carte sau secţiune biblică), legându-l de versetul principal al predicii. Prologul se încheia cu hatima, pentru a reveni, în stil eshatologic, la citatul folosit în deschidere. Această formă clasică de introducere nu se regăseşte decât în Midraşurile antice: Geneza Raba, Levitic Raba, Plângeri Raba, Estera Raba I, Pesikta de-Rav Kahana, Cântarea Cântărilor Raba şi Rut Raba. Toate aceste midraşuri constau din culegeri omiletice (zise şi rabinice) şi din hagadot scrise de amoraimi sau chiar de tanaimi, în aramaica galileeană sau în ebraica rabinică şi presărate cu o mulţime de cuvinte greceşti. Aceste midraşuri care nu sunt reluate în Talmudul din Babilon, au fost toate redactate în Palestina, în sec. VI-VII. Ele se subîmpart în două genuri: exegetic şi omiletic. Midraşurile ca Geneza Raba sau Plângeri Raba, care interpretează o carte biblică de la un capăt la celălalt, capitol cu capitol, verset cu verset sau chiar cuvânt cu cuvânt, fac parte din prima categorie. Celui de-al doilea gen îi aparţin midraşurile care interpretează doar primul verset sau primele versete ale pericopei, conform ciclului trianual în vigoare în Palestina, sau cele care au subiect lecturile biblice sau profetice, specifice diferitelor sărbători şi Şabaturi speciale (Pesikta de rav-Kahana, de exemplu).

2. Midraşuri mijlocii

Au fost redactate în perioada de la cucerirea musulmană (circa 640) până la sfârşitul sec. al X-lea. După părerea specialiştilor, aceste midraşuri vădesc un declin al formei şi al construcţiei literare, îndeosebi în ce priveşte poemul care e construit artificial sau trădează imitaţia. După cucerirea musulmană, se accentuează progresiv influenţa literaturii pseudoepigrafice şi apocaliptice din perioada celui de-al Doilea Templu (vezi Apocrife şi pseudoepigrafe), pe care rabinii talmudişti — probabil din cauza controversei cu creştinismul (vezi Părinţii Bisericii) — o desconsideraseră. Această accentuare se manifestă atât în conţinutul cât şi în forma midraşului în care întâlnim de acum înainte nu doar îngeri şi demoni, gan Eden şi Infern, ci şi teme apocaliptice; cât priveşte forma, ea se va distanţa de genul clasic. Midraşurile din această perioadă nu se mai bizuie pe compilaţie, ci poartă de acum amprenta autorului lor, care joacă rolul de povestitor, preferând totuşi să-şi pună cuvintele pe seama înaintaşilor (Tana de-Ve Eliahu), Limba utilizată vădeşte la rândul ei o evoluţie: aramaica galileeană dispare progresiv, înlocuită de o ebraică artificială, dar poate mai curată şi fără împrumuturi greceşti.

Cel mai important grup de midraşuri din această perioadă este Tanhuma Ielamedenu, în care se amestecă fără deosebire texte vechi şi noi. Printre midraşurile exegetice ale acestei perioade figurează Eclesiast Raba, Midraşul Samuel, Midraşul Proverbe (puternic marcat de literatura

apocaliptică şi de Hehalot), Midraşul Tehilim I, Exod Raba I, ca şi seria de midraşuri minore, Midraşe Zuta, despre patru din cele cinci meghilot.

3. Midraşuri târzii

Sunt ultimele midraşuri, urcând ca dată de redactare până în sec. XI-XII. În această categorie intră Midraşim Aba Gurion, Ester Raba II, Midraş Tehilim II, ca şi suita produsă de şcoala lui Moise ha-Darşan, care face legătura cu antologiile caracteristice epocii următoare. Midraşurile din această epocă încearcă să reînvie poemul perioadei clasice, dar se simte ebraica medievală şi, încă şi mai mult, influenţa pseudoepigrafică. Tot în această categorie intră şi Sefer ha-iaşar, care se pretinde un text antic, salvat din Ierusalimul distrus de Titus. Inspirat din Biblie, Talmud şi Midraş şi utilizând de asemeni Divre ha-iamim şel Moşe şi Iosipon, textul pare să fi fost redactat mai degrabă în sec. al XVI-lea. Succesiunea literară a midraşului a fost asigurată, începând din sec. al XII-lea, de cercetarea şi reunirea midraşurilor şi hagadelor risipite. Rabini din diferite ţări au alcătuit antologii, între care midraşul Lecah tov, despre Pentateuh şi cele cinci meghilot, şi Ialkut Şimoni despre Biblie în ansamblu (antologie realizată în Germania în sec. al XIII-lea). Printre aceste antologii se numără şi Midraş ha-gadol despre Pentateuh şi cele cinci meghilot, ca şi Ialkut mahriri despre diferitele cărţi biblice. S-au elaborat de asemeni antologii pornind de la texte din cele două Talmuduri.

MIDRAŞ HAGADA

Povestiri, legende şi parabole care au drept scop să răspândească o învăţătură morală şi în care eroii sunt, în majoritate, personaje biblice. Într-o oarecare măsură, interpretarea trecutului în lumina preocupărilor prezente apare deja în Cronici. Dar acest fenomen este şi mai evident la înţelepţii Midraşului, confruntaţi cu multele griji şi nelinişti ale epocii lor. Înţelepţii vedeau în Biblie nu doar o relatare a Revelaţiei divine din trecut, ci şi un text ce se adresează oamenilor din prezent cu întrebările şi preocupările lor. Această interpretare a textelor biblice în lumina prezentului se realizează prin metoda midraşică de a descoperi şi deduce semnificaţii, studiind succesiunea unor evenimente şi porunci în Scriptură.

În concepţia exegeţilor moderni, contextul este determinant pentru sensul unui verset ori al unui cuvânt. Altfel gândeau autorii Midraşului. Pentru ei, fiecare cuvânt, fiecare verset, putea fi interpretat independent de contextul său. Astfel, pentru a da un exemplu, este neîndoielnic că în Psalmul 22, 7, psalmistul nu exprimă decât propria sa experienţă (“Iar eu, eu sunt un vierme, nu un om, de ocară în faţa oamenilor şi dispreţuit de popor”). Midraşul, în schimb, raportează versetul la dispreţul neamurilor faţă de Israel: “Aşa precum viermele este creatura cea mai dispreţuită, tot astfel Israel este cel mai dispreţuit dintre neamuri. Dar tot aşa cum gura viermelui este singurul său organ [vizibili, tot aşa prin gura lui [prin rugăciune], Israel poate anula decretele funeste pe care neamurile le-au dictat împotriva sa” (Midr. Ps. 22, 18). Uneori, autorii Midraşului dau versetelor biblice un sens diametral opus semnificaţiei lor reale. Aşa, de pildă, cel dintâi verset din Plângeri (“Cum a ajuns ca o văduvă cel mai de frunte dintre neamuri, prinţesă printre cetăţi”) este interpretat ca un strigăt de speranţă: “Ca o văduvă, dar nu ca o văduvă adevărată. Mai degrabă, ca o femeie al cărei bărbat ar fi plecat, dar hotărât să se întoarcă” (M.X. 20a). Midraşul transformă pesimismul Eclesiastului într-o expresie a speranţei. Pentru a interpreta versetul “Mai de preţ este ziua morţii decât ziua naşterii” (Koh. 7, 4), Midraşul face referire la vieţile lui Miriam, Aaron, David şi Samuel (Koh. R, ad loc.), Naşterea lor nu a atras deloc atenţia, în schimb, la moartea lor, i-a plâns tot poporul. Graţie acestei metode, chiar şi teribilele catastrofe care ameninţă Israelul dacă ar încălca preceptele Torei devin

făgăduieli de izbăvire. Astfel, Deut. 1, 44 (“Atunci amoriţii au ieşit în întâmpinarea voastră şi v-au urmărit ca albinele şi v-au hăcuit”), este explicat în felul următor: “Nu moare oare albina după ce a înţepat pe cineva? La fel va fi şi cu duşmanul care va cădea de îndată ce o să vă lovească”.

Naraţiunea biblică este plină de repetiţii, trăsătură de stil foarte răspândită în literatura semitică antică. Dar înţelepţii Midraşului nu considerau aceste repetiţii ca o simplă figură de stil: fiecare vorbă, fiecare repetiţie era pentru ei purtătoare de sens şi de învăţăminte bogate. Ca şi R. Akiva, ei considerau că “alăturarea a două pasaje din Tora are drept scop ca noi să extragem o învăţătură” (Sifre la Num., Balac 139). Adoptând acest principiu, Midraşul se întreabă, de exemplu, de ce moartea lui Aaron este menţionată după episodul sfărâmării tablelor Legii de către Moise (Deut. 10, 6-7). După autorii Midraşului, această ordine urmăreşte să ne înveţe că moartea dreptului este tot atât de dureroasă în ochii lui Dumnezeu ca şi distrugerea tablelor Legii (Lev. R. 20, 14).

Biblia redă rareori motivul sau contextul evenimentelor sau ale poruncilor Creatorului, ori stările sufleteşti ale personajelor. Midraşului îi place să umple aceste lacune. Astfel, Biblia spune că, după victoria lui Abraham asupra celor cinci regi (Gen. 14), cuvântul divin i s-a adresat lui Abraham printr-o viziune în următorii termeni: “Nu-ţi fie teamă Abraham...” (Gen. 15, 1). Midraşul se întreabă de ce să-i fi fost teamă lui Abraham. Şi tot el răspunde: pentru că “Abraham se întreba, neliniştit: «Dar dacă printre cei ce i-am lovit era şi un om drept?»“ (Gen. R. 44, 4).

Nenumăratele detalii ale Bibliei devin pentru Midraş o sursă inepuizabilă de simboluri. Când Iuda i-a dat Tamarei “inelul său cu pecete, cingătoarea şi toiagul” (Gen. 38, 18), gestul e interpretat de Midraş în sensul că acestea ar fi fost prevestiri despre regatul viitor, despre Sanhedrin şi despre Mesia (Gen. R. 85). Midraşul deduce, din ordinul categoric: “Să nu strămuţi hotarul aproapelui tău” (Deut. 19,14), că este interzis să vinzi locul unde se află un mormânt strămoşesc (Midr. Tanaim 19, 14).

Midraşul interpretează adeseori textul biblic în termeni de metafore sau de alegorii: prostituata împotriva căreia autorul Proverbelor ne pune mereu în gardă (de ex., 2, 11-22) este considerată de Midraş ca simbolul idolatriei sau al ereziei. Deseori înţelepţii resping sensul literal al Bibliei (peşat), fie de teamă că acesta ar fi contrar experienţei umane, fie din dorinţa de a găsi un sens antropomorfismelor Bibliei. Senzualitatea care se degajă din Cântarea Cântărilor şi pesimismul cinic al Eclesiastului îi ofensau pe înţelepţi în pudoarea şi credinţa lor. Astfel, ei au decis să considere Cântarea ca un dialog alegoric între Dumnezeu (iubitul) şi Israel (iubita) şi, împotriva îndemnului repetat al Eclesiastului de a ne bucura de bunurile materiale ale vieţii, au întors însăşi judecata finală a cărţii: “totul e deşertăciune şi goană după vânt” (Koh. 2, 11). Numai graţie unor asemenea interpretări cele două cărţi s-au putut strecura în canonul biblic, contrar avizului unor înţelepţi. (Tos. Hag. 23).

Unele personaje sunt puse într-o lumină favorabilă chiar şi în episoadele mai puţin recomandabile din viaţa lor. Midraşul justifică de pildă comportamentul lui David faţă de Batşeba, soţia lui Urie, susţinând că nu a avut loc nici un adulter, deoarece înainte de a pleca la război, ostaşii trebuiau să le înmâneze soţiilor lor un act de divorţ, astfel ca, dacă trupul lor n-ar mai fi fost găsit, ele să se poată recăsători fără să mai trebuie să-şi dovedească văduvia (Şah. 56a). În Midraş, David apare chiar sub trăsăturile unui învăţat al Talmudului, luând anumite decizii în probleme de ritual (Ber. 3b).

În plus, Midraşului îi plac jocurile de cuvinte. Astfel, la Deut. 23,14, “Să ai o lopată între uneltele tale (azneha)”, Midraşul citeşte ozneha (“urechea ta”) şi interpretează versetul ca un avertisment

împotriva clevetelii: “dacă se întâmplă să auzi bârfeli puneţi un deget în ureche pentru a nu auzi nimic” (Ket. 5a). Literatura midraşică este în întregime alcătuită din fragmente de predici care se rosteau la sinagogă vineri seara şi sâmbătă după amiază. Există însă cel puţin un Midraş (Lev. R.), unde fiecare omilie în care tema este dusă până la capăt constituie o predică completă.

În sfârşit, ultimul gen de Midraş Hagada este legenda, legată foarte indirect sau chiar deloc de Biblie. Este vorba cel mai adesea de povestiri cu substrat popular. Legenda regelui Solomon şi a lui Asmodeu, prinţul demonilor, este un exemplu grăitor din această categorie (Ghit. 68a). Midraşul însă nu omite niciodată să dea acestor legende o coloratură evreiască.

Deşi Talmudul (Pea, 2, 8) avertizează că nu trebuie trase concluzii halahice din Midraş Hagada, halahiştii de mai târziu nu s-au sfiit s-o facă în numeroase responsa, Vezi şi: Midraş Raba; Geneza Raba; Exod Raba; Levitic Raba; Numeri Raba; Deuteronom Raba; Plângeri Raba; Estera Raba; Cântarea Cântărilor Raba; Rut Raba; Eclesiast Raba; Pesikta de-Rav Kahana; Tana de-Ve Eliahu; Pirke de-rabi Eliezer; Midraş Va-isau; Midraş Tadşe; Targum seni; Midraş Proverbe; Midraş Samuel; Tanhuma; Pesikta Rabati; Midraş Tehilim; Hagadat Bereşit; Lecah tov; Ialkut Şimoni; Midraş ha-gadol; Ialkut mahriri; En Iaacov.

MIDRAŞ HA-GADOL

“Midraşul Mare”

Cea mai mare antologie midraşică cu privire la Pentateuh a cărei compilare este atribuită lui David ben Abraham din Aden (sec. al XIII-lea; Yemen sau Egipt). Autorul a împărţit Pentateuhul potrivit ciclului anual de lectură. Fiecare paragraf începe cu un poem rimat de câte două strofe, care face trecerea la pasajul de interpretat, şi se încheie cu perspectiva izbăvirii apropiate şi a întoarcerii pe Pământul Făgăduinţei. Culegerea reuneşte pentru fiecare verset toate exegezele tradiţionale: Midraşul, cele două Talmuduri, numeroase scrieri geografice, Alfasi şi, îndeosebi, Maimonide, pe care-l integrează strâns propriilor teme. Cartea vehiculează sursele cu mare libertate, precizându-le doar ocazional sau indirect, prin intermediul lexicului medieval. Îi datorăm, totuşi, cunoaşterea unui mare număr de texte ulterior pierdute sau conservate numai fragmentar. Tafsir, o traducere a Pentateuhului în arabă de Saadia Gaon, ar fi rămas practic necunoscută fără numeroasele citate din acest Midraş. Multe opere rabinice importante, dispărute de-a lungul secolelor, nu pot fi reconstituite decât graţie citatelor extrase din Midraş ha-gadol, completate şi coroborate cu fragmente regăsite în Geniza din Cairo. Mehilta de-rabi Şimon şi Mişmar de-rabi Eliezer sunt două astfel de exemple. În plus, Midraş ha-gadol uşurează lectura lucrării lui Maimonide, Mişne Tora, permiţând decriptarea surselor sale.

Cu toate acestea, metoda de compilaţie folosită, care fragmentează sursele preluate şi care corectează frecvent Halaha midraşurilor pentru a o conforma conţinutului Mişnei, amplificat cu adăugiri talmudice şi alte compilaţii halahice şi cu propriile glose ale autorului, fac din Midraş ha-gadol un mozaic ale cărui surse nu mai pot fi identificate.

MIDRAŞ HALAHA

“Midraş halahic”

Comentarii având drept obiectiv să pună în lumină şi să rezolve problemele legii evreieşti. De regulă, acest termen desemnează midraşuri tanaitice la ultimele patru cărţi ale Pentateuhului. Toate comentariile din această categorie cuprind un conţinut mai mare sau mai mic de Midraş Hagada. Dacă Sifra este aproape exclusiv halahică (legislativă), Mehilta de-rabi Ismael este mai bine de jumătate hagadică. O serie de indicii ale textelor atestă că redactorii Midraşului s-au inspirat cu toţii dintr-un procedeu de interpretare anterior, deraş, care se preda în diferite academii. De altfel, fiecare academie a individualizat procedeul printr-o metodă şi o terminologie proprii. Dacă midraşurile şcolii lui R. Ismael preferau să rezolve problemele Legii prin metoda hermeneutică, cele ale şcolii lui R. Akiva preferau o interpretare literală a textelor biblice.

După părerea generală a specialiştilor, nu există dovezi categorice că înţelepţii Talmudului s-ar fi slujit de Midraş Halaha, deşi unii cercetători susţin că Talmudul citează foarte direct midraşurile tanaitice. Tosefta, în schimb, cuprinde din belşug citate din midraşurile halahice. Midreşe Halaha ale şcolii lui R. Ismael sunt: Mehilta de-Rabi Ismael despre Exod; fragmente privitoare la Levitic; Sifre la Numeri şi Deuteronom. Acestor opere le corespund, în şcoala lui R. Akiva: Mehilta de Rabi Şimon; Sifra; Sifre Zuta şi Midraş Tanaim.

MIDRAŞ PROVERBE

Ebr.: Midraş Mişle

Text anonim care comentează Cartea Proverbelor. Originea şi datarea rămân nesigure. El reuneşte pasaje din Talmudul din Babilon, midraşuri amoraitice referitoare la unele versete ale Cărţii Proverbelor, foarte apropiate de sensul evident al textului biblic, precum şi împrumuturi libere din literatura misticii Hehalot. Cartea seamănă mai mult cu un comentariu decât cu un midraş.

Absenţa citatelor din Talmudul palestinian şi atestarea textului din epoca gheonimilor l-au determinat pe editorul său, S. Buber, să tragă concluzia că Midraş Mişle ar fi apărut în Babilon în jurul sec. al VIII-lea şi nu în sudul Italiei la sfârşitul perioadei gheonimilor, aşa cum sugerase L. Zunz. Fragmentele descoperite în Geniza din Cairo, studiate la Cambridge şi la Oxford, au dezvăluit însă o terminologie şi un tip de scriere specifice Palestinei, ceea ce pune în discuţie ambele ipoteze.

MIDRAŞ SAMUEL

Acest midraş este alcătuit din treizeci şi două de capitole, douăzeci şi patru consacrate primei Cărţi a lui Samuel, opt celei de-a doua. Autorul a strâns laolaltă texte vechi, precum pasaje din Mişna, Tosefta şi Midraş Halaha, ca şi midraşuri mai târzii, apoi le-a comentat, combinând omilia cu exegeza, ceea ce constituie o inovaţie. Sursele lui sunt exclusiv palestiniene, fără nici un citat din amoraimii babilonieni. Midraş Samuel pare să fi fost redactat abia în sec. al XI-lea în Palestina şi este deja menţionat în a doua jumătate a aceluiaşi secol de Raşi. Cele paisprezece poeme pe care le cuprinde au un caracter artificial care pare să dovedească redactarea târzie a textului. Totuşi, el poate să se fi inspirat dintr-o scriere mult mai veche, aşa cum susţine Solomon Buber, editorul său.

MIDRAŞ TADŞE

sau Baraita de-Rabi Pinhas ben Iair

Midraş medieval alcătuit din douăzeci şi două de secţiuni, ceea ce corespunde celor douăzeci şi două de litere ale alfabetului ebraic, şi al cărui titlu provine din versetul: “Să dea pământul iarbă [tadşe]” (Gen. 1, 11). Textul comentează diverse pasaje din Tora şi Plângeri şi propune o interpretare simbolică detaliată a Sanctuarului cu diversele sale obiecte de cult. Este comentată de asemenea descrierea Templului lui Solomon păstrată în 1 Regi 7 şi 2 Cron. 3-4. G. Scholem a atribuit paternitatea acestui midraş rabinilor din sudul Franţei, în vreme ce A. Epstein consideră că autorul ar fi Moise ha-Darşan, care-l citează în scrierile lui.

MIDRAŞ TANHUMA, vezi TANHUMA.

MIDRAŞ TEHILIM

Midraş omiletic consacrat interpretării integrale a Cărţii Psalmilor (Tehilim), cu excepţia Psalmilor 123 şi 133. Este cunoscut şi sub numele de Midraş şoher tov, deoarece versetul (Prov. 11, 27) citat în introducere începe cu cuvintele: “Cel ce caută binele (Şoher tov)”, Midraşul despre Psalmii (Midr.Ps.) 119-150 este mai tardiv decât restul lucrării. Multe din midraşurile textului sunt copiate din Ialkut Şimoni. Editorul, Solomon Buber, considera că acest midraş a fost redactat la o dată timpurie în Palestina, ipoteză în general respinsă în prezent. Potrivit lui Leopold Zunz, el ar fi fost redactat în Italia în ultimele secole ale perioadei gheonimilor. Se pare că ar trebui reţinută mai curând ipoteza unui proces de dezvoltare îndelungat care face imposibilă o datare precisă. Majoritatea materialelor utilizate provin din epoca talmudică iar exprimarea şi exegeza hagadică par să indice o origine palestiniană.

MIDRAŞ VA-ISAU

Midraş medieval referitor la războaiele purtate de Iacob şi fiii săi. Titlul provine din începutul versetului Gen. 35, 5: “Apoi au plecat (Va-isau),..” Nahmanide îl menţionează în comentariul său la Geneza (34, 13) sub titlul “Cartea războaielor fiilor lui Iacob”, care este probabil chiar titlul originar al midraşului. Lucrarea cuprinde trei capitole care povestesc fiecare unul dintre războaiele legendare ale lui Iacob şi ale fiilor săi. Capitolele 2 şi 3 sunt o traducere liberă a unui text grecesc, inspirat la rândul său dintr-un text aramaic din epoca celui de-al Doilea Templu. După unii savanţi, războaiele împotriva amoriţilor şi a lui Esau, evocate în capitolele 2 şi 3, ar constitui o proiecţie biblică a războaielor purtate de regele haşmoneu Ioan Hircanus contra samaritenilor şi edomiţilor. Potrivit genealogiei biblice, aceştia din urmă ar fi chiar descendenţii lui Esau. Acest midraş a fost prelucrat şi utilizat de autorul lucrării medievale Sefer ha-iaşar. Se observă şi paralele cu unele scrieri apocrife cum ar fi Cartea Jubileelor (3437 et infra) şi Testamentul lui Iuda (2 et infra), care au putut servi drept surse pentru acest text compilat în Evul Mediu de un autor necunoscut.

MIKRA, vezi BIBLIE.

MIKVAOT

“Băi rituale”

Al şaselea tratat al ordinului Tohorot al Mişna. Această secţiune cuprinde zece capitole care tratează despre regulile de construire a unei băi rituale (mikve) şi despre regulile de îmbăiere (vezi Lev. 11, 36; 15, 16). Se precizează ce dimensiuni trebuie să aibă o mikve si cazurile în care aceasta contravine normelor. Se descrie modul cum se face îmbăierea rituală, fie că este vorba de un izvor, de un puţ, de

un râu sau de o mare. Se face şi lista ustensilelor care trebuie cufundate în mikve înainte de utilizare, orice contact cu o impuritate necesitând o imersiune (vezi Mikve). Tema este amplu dezvoltată în Tosefta.

MIKVE

Lit.: “acumulare de apă”; pl. mikvaot

Baie rituală. Alături de sinagogă şi de casa de studiu, este una dintre instituţiile de bază ale vieţii comunitare evreieşti. Mikve este menţionată prima oară în Pentateuh (Lev. 11, 36) ca singurul mijloc de purificare a persoanelor şi uneltelor. Sunt enumerate diversele surse de necurăţenie: contactul cu un cadavru, naşterea, menstruaţia, bolile venerice şi scurgerile seminale. Nu se putea participa la ceremoniile de la Templu fără o purificare prealabilă. În cursul săpăturilor arheologice au fost descoperite numeroase băi rituale frecventate de pelerinii care se duceau la Templu. După distrugerea celui de-al Doilea Templu (70 e.n.), multe din legile purificării au căzut în desuetudine. Mikve rămâne totuşi foarte importantă în iudaism: astfel o soţie nu poate coabita cu soţul ei înainte de imersiunea în mikve pentru a şterge impuritatea constituită de menstruaţie.

De asemeni, cufundarea în mikve este o condiţie necesară în cazul convertirii la iudaism. Evreii practicanţii au obiceiul, deşi nu e obligatoriu, de a merge la mikve în ajun de Iom Kipur. Hasidimii se duc la mikve vineri, înainte de începutul Şabatului.

Un întreg tratat al Mişnei (Mikvaot) este consacrat normelor de construcţie a mikvei, Săpăturile efectuate la Masada au dat la iveală, în sinagogile antice şi chiar în case particulare, mai multe băi rituale construite exact după aceste prescripţii. Cufundarea nu este considerată valabilă din punct de vedere ritual decât dacă s-a îndepărtat în prealabil orice urmă de murdărie de pe trup. De aceea, lângă mikve există întotdeauna o baie comunală pentru spălarea obişnuită. În iudaism puritatea fizică şi puritatea spirituală sunt intrinsec legate. Un înţelept nici n-ar fi conceput să locuiască într-o comunitate fără baie rituală. Aşezământul este atât de important încât comunitatea are dreptul să vândă o sinagogă ca să-şi construiască o mikve.

Normele de realizare a unei băi rituale se referă la originea şi cantitatea apei, precum şi la materialele şi modul de construcţie. Apa poate să provină din pânza freatică (izvor, puţ), din căderile de ploaie, din zăpadă sau gheaţă topită (inclusiv gheaţa artificială).

Curgătoare sau în valuri, apa de izvor, de mare sau de râu este în egală măsură purificatoare. Apa de ploaie, în schimb, nu are această calitate decât dacă stă nemişcată într-un bazin. De aceea dopul bazinului trebuie să asigure o etanşare perfectă, altfel apa trebuie imediat evacuată prin pompare. Pentru a umple o mikve, apa nu poate fi turnată cu mâna, ci trebuie să curgă direct în bazinul săpat sau construit special în acest scop. Ţevile sau jgheaburile până la bazin nu trebuie să aibă nici cea mai mică scobitură din care apa să poată lua impurităţi ori să fie confecţionate din materiale care să capteze impurităţi (Num. 31, 22). Drept urmare, ele se construiesc din piatră, lut, ciment, azbest sau plastic. Totuşi, interdicţia de mai sus se anulează dacă apa, până să ajungă la bazin, curge pe un material absorbant (ciment, de exemplu) pe o distanţă de circa 31 cm.

Bazinul trebuie să conţină minimum 40 sea (332 litri), cantitate considerată necesară pentru ca un om să se cufunde în întregime. Rabinii au ajuns la această cifră printr-un calcul tridimensional, înmulţind un pătrat cu latura de un cot cu o înălţime de trei coţi (Er. 14b). Aceasta ar corespunde

astăzi unei cantităţi de apă între 292 şi 532 litri, dar majoritatea comunităţilor optează pentru o cantitate minimă de 762 litri. O dată ce bazinul conţine minimul necesar, apa din el poate purifica orice cantitate de apă obişnuită, astfel încât se poate adăuga oricâtă apă caldă sau rece fără a altera puterea purificatoare a băii. Unul sau mai multe bazine suplimentare pot fi legate de o mikve, dobândind astfel aceeaşi putere. În acest scop, orificiul de comunicare din interiorul băii rituale trebuie să fie practicat la înălţimea de cel puţin 81, 3 cm şi să aibă minimum 3, 9 cm diametru.

În Europa medievală, se folosea în principal apă de izvor. Astăzi, se utilizează cel mai frecvent apă de ploaie colectată de pe acoperiş cu ajutorul unor jgheaburi care conduc la un rezervor din care se alimentează toate bazinele unei mikve, Dată fiind complexitatea regulilor, pentru construcţia şi funcţionarea unei băi rituale, este nevoie de supravegherea unui rabin foarte bun cunoscător al normelor halahice.

În Israel, ministerul cultelor răspunde de construcţia băilor rituale. În primii ani după înfiinţarea statului, s-au construit aproximativ cinci sute de mikvaot, în special în oraşele în curs de dezvoltare. În prezent, numărul acestor băi este de peste 1200. S-au realizat şi o serie de mikvaot model, de la micile aşezăminte deservind sate nu mai mari de o sută de familii până la mari complexe urbane, dotate cu cele mai rafinate servicii (inclusiv saloane de cosmetică).

În diaspora, astfel de băi se găsesc aproape numai în comunităţile ortodoxe. Iudaismul conservator susţine respectarea legilor tradiţionale de cufundare rituală şi consideră că o convertire nu este valabilă dacă prozelitul nu trece prin mikve, Deşi apele râurilor, lacurilor şi oceanelor, ca şi unele piscine, corespund perfect cu normele Halahei, autorităţile halahice conservatoare sunt, în general, de părere că instituţia tradiţională a mikvei trebuie păstrată ca atare din motive istorice, simbolice şi spirituale.

Iudaismul reformat american susţine, dimpotrivă, că nu mai e nevoie de mikve în vremurile noastre. Totuşi, comunităţile reformate din afara Statelor Unite sunt de acord cu necesitatea cufundării rituale la convertire. (Vezi şi Abluţiuni.)

Norme referitoare Ia mikve:

Originea apei: izvor, mare, râu, apă de ploaie, gheaţă, zăpada.

Cantitate minimă: 40 sea (332 litri)

Tipul apei: curgătoare; stătătoare, în cazul bazinului artificial.

Materiale de construcţie: piatră, ciment, azbest, lut; metalul este total interzis.

Când trebuie schimbată apa: dacă şi-a schimbat culoarea; dacă s-a adăugat un alt lichid; dacă s-a turnat în ea apă cu vasul înainte ca bazinul să conţină cantitatea minimă necesară.

Cine se purifică: viitoarea soţie; femeile după ciclu şi după o naştere; prozelitul; bărbaţii în ajun de Iom Kipur şi în ajun de Şabat.

MILA, vezi CIRCUMCIZIE.

MILOSTENIE

Termenul ebraic pentru milostenie este ţedaka, derivat dintr-un radical cu sensul de “dreptate”. Sursele evreieşti fac o deosebire între milostenie şi gmilut hasadim (tradus ulterior prin “fapte bune”). Gmilut hasadim cuprinde, în general, orice fel de ajutor acordat cuiva, de exemplu, a da ceva cu împrumut, a vizita un bolnav, a asista la o înmormântare. Prin urmare, ţedaka este, de fapt, doar un aspect al categoriei mai vaste pe care o reprezintă gmilut hasadim, Talmudul (Suk, 49b) insistă asupra diferenţei dintre cele două concepte, arătând că gmilut hasadim este superior milosteniei sub trei aspecte: 1) nu poţi face acte de caritate decât cu banii tăi, în timp ce gmilut hasadim poţi face atât cu bani cât şi prin propria persoană; 2) de milostenie beneficiază numai săracii, în timp ce gmilut hasadim se adresează bogaţilor şi săracilor deopotrivă; 3) milostenia este numai pentru cei vii, dar gmilut hasadim este şi pentru morţi şi pentru vii.

Pentateuhul cuprinde indicaţii clare în privinţa săracilor. Ţinând cont de societatea agrară a epocii, Tora prevede că orice proprietar de pământ are obligaţia să lase pentru săraci boabele căzute sau uitate pe arie şi să le rezerve acestora fiecare colţ de teren. În acelaşi spirit, în anii al treilea şi al şaselea ai ciclului şabatic, se plătea o zeciuială a săracilor. În plus, în anii şabatici, se prescriau toate datoriile. Pentateuhul pare totuşi să se contrazică în privinţa săracilor. Dacă în Deut. 15, 4 se spune: “ca să nu fie la tine nici un sărac”, câteva versete mai jos, se consemnează că “totdeauna vor fi săraci în ţară” (Deut. 15, 11). S-au dat mai multe interpretări acestei aparente contradicţii. Nahmanide, de pildă, considera că primul verset citat s-ar referi la situaţia ideală care s-ar realiza dacă toţi evreii ar respecta toate poruncile, în timp ce celălalt verset ar descrie situaţia reală, care ia în considerare imperfecţiunea oamenilor. În această ultimă situaţie, Pentateuhul porunceşte: “Să-ţi deschizi mâna faţă de sărac şi să-l primeşti pe pământul tău pe cel lipsit.”

Potrivit învăţăturii rabinice, modul de a dărui sporeşte valoarea darului. Rabi Eleazar spune: “Răsplata celui milostiv este direct proporţională cu bunăvoinţa cu care dă” (Suk. 49b). În timpul celor zece zile de căinţă, milostenia, întocmai ca şi rugăciunea şi căinţa însăşi, are puterea de a şterge o hotărâre divină nefavorabilă, anulând consecinţele ei nefaste în anul care vine. În ale sale Legi cu privire la modul de a face daruri săracilor (10, 7 et infra), Maimonide discerne opt niveluri de caritate, cel mai înalt fiind acela de a-l ajuta pe un sărac să se descurce singur, sprijinindu-l de exemplu să întemeieze un negoţ. Al doilea nivel este atunci când donatorul dă fără să-l cunoască pe beneficiar şi fără ca acesta să-l cunoască. Nivelul cel mai de jos este atunci când dai cu părere de rău.

Suma pe care se cuvine s-o consacri caritǎţii (există o controversă dacă acest cuantum trebuie dictat de legea biblică, de legea rabinică sau de obiceiul locului) reprezintă o zecime din capitalul iniţial al donatorului şi o zecime din câştigurile decurgând din acesta. Talmudul recomandă cu insistentă să dăruieşti maximum o cincime din venitul tău, ca nu cumva să sărăceşti tu însuţi şi să ai la rândul tău nevoie de ajutor.

Potrivit Talmudului, un sărac susceptibil de a primi ajutor se defineşte ca o persoană cu un venit sub 200 de zuzim. În ceea ce priveşte cuantumul ajutorului, opiniile diferă. După Hilel (Ket. 67b), o persoană ar trebui să dăruiască cât de mult îşi poate permite fără a-şi reduce propriul nivel de trai. Legea evreiască ia în considerare şi nevoile care se ivesc în anumite situaţii speciale. Astfel, un agricultor, al cărui venit brut este peste limita sărăciei, poate beneficia de un ajutor dacă altminteri ar fi nevoit să-şi vândă pământul sub valoarea sa. În rest, omul trebuie să facă tot posibilul să nu ajungă să trăiască din milă. Sfatul Talmudului este “să faci din Şabat o zi obişnuită (în sensul de a evita

cheltuielile sărbătoreşti) decât să fii obligat să depinzi de alţii". Cel care primeşte pomană fără să aibă dreptul va sfârşi prin a o accepta fără să aibă nevoie.

Comunitatea evreiască tradiţională cuprindea diverse organizaţii caritabile. Existau, de exemplu, fonduri de caritate pentru călători, pentru răscumpărarea prizonierilor, pentru cumpărarea de alimente de Pesah destinate săracilor şi pentru înmormântarea nevoiaşilor.

Nu numai darurile directe în bani, ci şi alte cheltuieli pot fi considerate milostenie în sens halahic. Astfel, este un act de milostenie dacă o persoană cu mijloace limitate îşi ajută copiii până când sunt capabili să-şi câştige singuri existenţa. Acelaşi lucru este valabil pentru o persoană cu venituri modeste care-şi întreţine părinţii. A sprijini cu bani pe cineva ca să poată să studieze Tora sau o donaţie adresată direct unei instituţii de studiere a Torei este de asemenea un act de milostenie. Autorităţile rabinice contemporane nu au stabilit încă dacă a cumpăra un loc la sinagogă se consideră milostenie sau, pur şi simplu, o plată normală ca pentru orice serviciu.

Există şi criterii de prioritate în acordarea darurilor. Conform legii general admise, primii care au dreptul la donaţii sunt săracii din propria ta comunitate şi, dintre aceştia, în primul rând rudele sărace din propria ta familie. Nevoiaşii din Israel au prioritate faţă de cei din alte ţări, dar nu s-a convenit încă dacă au prioritate şi faţă de săracii din propria comunitate. În plus, femeile au prioritate faţă de bărbaţi.

Potrivit unui vechi obicei, fiecare oraş în care locuiau evrei trebuia să aibă un fond de caritate administrat de cel puţin două persoane desemnate în acest scop (Maimonide, Legi cu privire la darurile către săraci, 9, 1). După cum arată Talmudul, fondul principal de milostenie, denumit kupa ("vistierie"), trebuia să poată acoperi integral, în fiecare vineri, nevoile pe o săptămână ale tuturor familiilor nevoiaşe. Unele oraşe aveau odinioară un fond suplimentar, numit tamhui, la care fiecare familie mai înstărită contribuia zilnic cu masa pentru două persoane. Fondul distribuia săracilor aceste alimente. Spre deosebire de kupa, care era destinată numai localnicilor, de tamhui putea beneficia orice nevoiaş, inclusiv călătorii aflaţi în trecere. Există criterii clare în ce priveşte contribuţia la aceste fonduri. Astfel, orice persoană care rămâne peste 30 de zile într-un oraş trebuie să contribuie la kupa şi oricine stă peste trei luni este obligat să participe la tamhui.

Milostenia

Orice om trebuie să îndeplinească riguros porunca de a face milostenie, căci prin aceasta se deosebesc urmaşii lui Abraham.

Israel va fi răscumpărat prin fapte de milostenie.

Să faci acte de milostenie este un lucru nobil, dar şi mai nobil este efortul de a-l convinge şi pe altul să le facă.

Milostenia poate aduce un câştig pe lumea aceasta, dar adevărata ei răsplată este în lumea cealaltă.

Milostenia face cât toate celelalte porunci la un loc.

Orice om trebuie să facă milostenie; chiar şi cel care trăieşte din milă trebuie să dea altora şi mai nenorociţi decât el.

Mai bine nu dai de pomană dacă, atunci când dai, îl umileşti în faţa lumii pe sărac.

Cine dă săracului îl împrumută pe Dumnezeu.

Nimeni n-a sărăcit vreodată dând de pomană.

Nu-l umili pe cerşetor; Dumnezeu este alături de el.

MINHA, vezi SLUJBA DE DUPĂ AMIAZĂ.

MINHAG, vezi OBICEI.

MINHAGHIM, CĂRŢILE DE

Lucrări în care sunt inventariate obiceiurile (minhaghim) evreieşti dintr-un anume loc la o anume epocă. Prin definiţie, un obicei reprezintă o practică religioasă dominantă, care însă nu este neapărat o normă biblică. Cea mai veche culegere de obiceiuri pe care o cunoaştem datează din sec. al VIII-lea e.n. (Sefer ha-hilukim ben Mizrah ve-Ereţ Israel), Ea enumera deosebirile dintre obiceiurile evreilor din Babilonia de ale celor din Palestina. O lucrare mai târzie, ulterior dispărută, Hiluf minhaghim, prezenta deosebirile de obiceiuri dintre evreii academiilor din Sura si din Pumbedita, cele două centre principale ale vieţii evreieşti din Babilonia.

Pe măsură ce evreii se răspândeau în Europa, apăreau şi noi obiceiuri. Sefer ha-minhagot de Aşer ben Saul din Lunel este o cronică despre obiceiurile evreilor din sudul Franţei. În lucrarea sa, Ha-Minhag, Abraham ben Natan ha-Iarhi (sec. al XII-lea) consemnează diferitele practici întâlnite în cursul călătoriilor sale în Spania, Provenţa, Franţa şi Germania. În Germania veacului al XV-lea, s-au editat numeroase culegeri de acest gen. În acele vremuri de teribilă prigoană, rabinii îşi dădeau toată silinţa să transmită obiceiurile evreieşti, considerând că astfel vor reda curajul coreligionarilor lor. Ei şi-au făcut o datorie din a le studia amănunţit, eliminând la nevoie ceea ce li se părea depăşit. În Minhaghe Maharil, R. Iacob Mollin (“Maharil”), unul dintre eminenţii ghizi spirituali ai comunităţii evreieşti germane, a expus în detaliu practicile evreilor de rit aşchenaz. Multe dintre acestea au fost codificate mai târziu de R. Moise Isserles, în culegerea sa, Mapa, completare binevenită a lucrării de referinţă a lui Iosif Caro, Şulhan aruh, care tratează în special despre obiceiurile sefarde. Aceste cărţi de datini par să fi influenţat obiceiurile unor comunităţi, cum ar fi cele din Ierusalim, Algeria sau Egipt. Culegeri şi studii de acest gen continuă să fie publicate şi în zilele noastre.

MINIAN

Lit.: “număr”; pl. minianim

Adunare pentru rugăciune formată din cel puţin zece bărbaţi care au atins vârsta majoratului religios (vezi Bar miţva). Într-adevăr, orice rugăciune în comun necesită în mod obligatoriu reunirea a cel puţin zece bărbaţi. “Dacă zece bărbaţi se roagă împreună, Şehina (Prezenţa divină) stăruie deasupra lor” (Avot 3, 5; Ber. 6a); astfel interpretează înţelepţii primul versetul din Psalmul 82: “Elohim stă în adunarea divină”. Cvorumul obligatoriu de zece bărbaţi a fost explicat în diferite feluri: ca o rememorare a ultimei încercări a lui Abraham de a salva Sodoma şi pe locuitorii ei de trăsnetul divin

(Gen. 18, 32: "... poate se vor găsi zece oameni buni"); ca un număr asociat cuvântului eda (adunare, congregaţie) deoarece în Num. 14, 27 Aaron foloseşte acest termen în legătură cu cele zece iscoade (vezi Sanh. 1, 6; Meg. 23b); sau ca o referire la Core şi acoliţii săi (Num. 16, 21; Ber. 21b; Meg. 23b).

Sinagoga neavând o valoare sacră în sine, un minian se poate aduna oriunde (într-o casă particulară sau chiar în aer liber). Mai mult, prezenţa unui rabin nu este necesară pentru ca un minian să fie valabil. Rabinii au insistat întotdeauna asupra importanţei rugăciunii în comun (tefila be-ţibur), Potrivit Talmudului (Ber. 6b): "Atunci când Sfântul, fie El binecuvântat, nu găseşte, intrând în sinagogă, cel puţin zece bărbaţi, mânia Lui se aprinde imediat, precum se spune în Isaia 50, 2: «Pentru ce am venit dacă nu era nimeni? Pentru ce am strigat dacă nimeni nu-mi răspundea?»."

De aceea trebuie mers la sinagogă dimineaţa cât mai devreme pentru a dobândi meritul de a constitui primul minian (Ber. 47b). Dacă din motive independente de voinţa sa un evreu nu are posibilitatea să se alăture unui minian, el trebuie să se roage atunci când e sigur că restul comunităţii este la sinagogă.

Instituţia minianului reflectă perfect accentul pus de iudaism pe importanţa comunităţii. Nu arareori în micile congregaţii se întâmplă să se plătească unor credincioşi pentru a asigura un minian (vezi Ballanim), urmând astfel vorbele unui vechi proverb idiş:"Dacă nouă rabini nu fac un minian, zece cizmari îl fac."

Iudaismul reformat a luat obiceiul sa integreze femeile în minian, După ce, în 1973, comitetul decizional halahic al iudaismului conservator a votat şi el în majoritate pentru includerea femeilor în minian, tot mai multe congregaţii au acceptat acest fapt. Minianul este obligatoriu în următoarele situaţii: când se recită Barehu, Şema Israel şi Amida; la bircat ha-cohanim (binecuvântarea rostită de cohanimi, descendenţii preoţilor); sâmbăta dimineaţă, la citirea secţiunii săptămânale din Tora şi la haftora corespunzătoare; la Kadiş, la cele şapte binecuvântări (seva beraho) care se spun în fiecare seară în primele şapte zile după căsătorie; la Birkat ha-mazon (mulţumirile de după mase); la circumcizie; la răscumpărarea primului născut şi la mesele oferite în cinstea unei tinere perechi.

MINIM

"Sectanţi", sing. min

Termen folosit curent de rabini pentru a desemna diverse secte evreieşti: saducei, boethusieni, samariteni şi nazarineni (iudeocreştini). În literatura rabinică, termenul min este adeseori asociat aceluia de apicoret sau de kofer, "ereticul" care-i ia în derâdere pe înţelepţi, respinge învăţăturile şi autoritatea lor şi contestă pe faţă validitatea legii orale. "Apostaţii (minim), delatorii şi apicoreţii, care resping Tora, neagă învierea morţilor şi se izolează de comunitate", sunt destinaţi pierzaniei (R.H. 17a). În jurul anului 70 e.n. (data distrugerii celui de-al Doilea Templu), se numărau nu mai puţin de douăzeci şi patru de secte (T.I. Sanh. 10,6). Prezenţa lor în sânul comunităţii evreieşti a fost curând considerată o ameninţare la adresa moralului naţiunii şi a iudaismului în general. Ca răspuns la afirmaţia nazarinenilor, care susţineau că numai Decalogul are putere de lege, s-a încetat recitarea celor zece porunci în fiecare dimineaţă la sinagogă, cum era obiceiul până atunci (Ber. 12a). În anii 80-90 e.n., s-a hotărât să se adauge la Amida de dimineaţă un blestem împotriva ereticilor ale căror calomnii deveniseră intolerabile (vezi Birkat ha-minim), Măsura a avut drept principal efect îndepărtarea iudeocreştinilor din sinagogi şi transformarea acestui grup de evrei heterodocşi într-o

sectă persecutată, care a sfârşit prin a fi distrusă de însăşi Biserica creştină. Dacă în primele secole ale epocii talmudice, termenul de minim îi îngloba de-a valma pe filozofii păgâni, pe gnostici şi pe creştini, în Evul Mediu, el devine sinonim cu ateismul şi idolatria (vezi Apostazie, Erezie, Secte).

MINUNI

Evenimente extraordinare care tulbură legile naturii şi ale căror cauze sunt atribuite lui Dumnezeu. Biblia menţionează numeroase evenimente care par să intre în această categorie: despărţirea apelor Mării Roşii pentru a-i lăsa să treacă pe evrei; mana căzută din cer şi înălţarea lui Ilie.

Nu avem totuşi în Biblie nici un termen echivalent cuvântului "minune". În schimb, literatura rabinică utilizează cuvântul nes cu conotaţia pe care i-o atribuim şi noi astăzi. Biblia insistă, cu toate acestea, asupra multor întâmplări extraordinare, dându-le diverse denumiri: ghedolot ("lucruri mari"; 2 Regi 8, 4; Deut. 10, 21) sau niflaot ("minuni"; Ex. 34, 10) sau otot u-mofetim ("semne şi minuni"; Ier. 32, 21).

Redactorii Bibliei nu consideră însă aceste evenimente drept ceva ieşit din comun, expunerea "marilor fapte" ale lui Dumnezeu fiind tocmai subiectul Bibliei. Dumnezeu a distrus Sodoma şi Gomora, i-a îngăduit Sarei să nască la bătrâneţe, l-a lovit pe Faraon cu pedepse grele pentru a o fi răpit pe Sara (Gen. 12, 17), a făcut să apară un izvor în deşert pentru Agar (Gen. 21, 19). Deşi pentru cititorul modern aceste fapte nu sunt nici pe departe compatibile cu legile naturii, ele nu sunt niciodată descrise în Biblie ca "minuni". Pentru redactorii Bibliei, acest gen de evenimente erau deosebite nu fiindcă Dumnezeu răsturna ordinea naturală, ci prin impactul lor psihologic asupra celor ce asistau la ele şi prin consecinţele lor practice.

Chiar daca plăgile căzute asupra Egiptului şi despicarea Mării Roşii sunt considerate nişte semne extraordinare, fiii lui Israel au fost întotdeauna îndemnaţi să-şi amintească mai ales de ieşirea din Egipt. Martorii acelor împrejurări deosebite care au însoţit exodul recunoşteau în ele "mâna lui Dumnezeu" (Ex. 14, 31), mai ales pentru că atât evenimentele cât şi scopul lor le fuseseră anunţate de Moise, mijlocitorul relaţiei lor cu Dumnezeu. Pentru israeliţi, aceste evenimente erau un semn că Dumnezeu i-a eliberat din robie pentru a face din ei poporul Legământului care să-l slujească (Ex. 6, 6-8). Semnele şi minunile nu aveau drept scop să dovedească existenţa ori puterea lui Dumnezeu, ci să dezvăluie intenţiile şi natura relaţiei sale cu Israel. La fel, oprirea apelor Iordanului (Ios 3, 16-17) şi prăbuşirea zidurilor Ierihonului nu sunt importante prin caracterul lor supranatural, ci prin faptul că reprezintă împlinirea promisiunii divine de a-i conduce pe israeliţi în Ţara Făgăduinţei.

Se poate distinge în Biblie o evoluţie a tipului de minuni: până la Moise minunile li se întâmplau oamenilor, dar nici un individ nu putea să facă minuni. De la Moise la Profetul Ilie minunile se fac de către oameni pentru oameni.

Potrivit lui Maimonide (Iesode ha-Tora 7), miracolele relatate de Biblie erau săvârşite pentru obiective particulare şi concrete: a-i salva pe israeliţi, a le procura mâncare şi apă în deşert, a înăbuşi revolta lui Core. Ele nu aveau în nici un caz scopul de a dovedi autoritatea divină a misiunii lui Moise. Într-adevăr, acest lucru nu mai trebuia dovedit şi era de la sine înţeles în urma întâlnirii directe cu Dumnezeu pe Muntele Sinai la care luase parte întregul Israel. Din acel moment, sarcina profetului consta în promovarea învăţăturilor Torei. Dacă dădea greş în această misiune, orice minune ar fi făcut nu-i mai putea salva credibilitatea (Deut. 13, 2-4). De altfel, înţelepţii Talmudului au stabilit că

puterea unui individ de a face minuni nu dovedeşte câtuşi de puţin că el are dreptate în materie de Halaha (B.M. 29b). Maimonide susţinea că Mesia nu va avea nevoie să facă minuni pentru a-şi dovedi identitatea.

Deoarece lumea este considerată o creaţie divină, necesitatea de a interveni prin miracole pare să pună sub semnul îndoielii realitatea operei divine. Rabinii au încercat să concilieze ordinea naturală cu miracolele: "În momentul facerii lumii, Dumnezeu a făcut un legământ cu marea, ca ea să se deschidă înaintea evreilor atunci când vor ieşi din Egipt [...], şi tot astfel cu toate elementele [...] cu focul, ca să nu-i ardă pe Hanania, Mişael şi Azaria în cuptor, şi cu peştele ca să-l scuipe afară pe Iona" (Gen. R. 5, 45). În felul acesta, "miracolul" face parte din ordinea "naturală" prestabilită. După Nahmanide, minunile vizibile au drept obiect să atragă atenţia asupra minunilor ascunse care se înfăptuiesc în jurul nostru zilnic. Cea mai mare minune este viaţa însăşi. "De fapt, scria Nahmanide, «natura» nu există. Ea e toată o minune." Rabinii Talmudului erau convinşi că miracolele continuau să existe şi în vremurile lor şi că unii dintre colegii lor puteau să le înfăptuiască (şi, într-adevăr, Talmudul consemnează intervenţiile "miraculoase" ale lui Honi ha-Meaghel şi Hanina ben Dosa). Cu toate acestea, ei au decretat că nu trebuie să-ţi întemeiezi niciodată judecata pe o minune (Pes. 64b). Potrivit Halahei, evreul care ajunge într-un loc unde s-a săvârşit o minune în ajutorul poporului său trebuie să rostească o binecuvântare specială (Ber. 9, 1). Vezi şi Magie şi Superstiţie.

Din punct de vedere filozofic, critica cea mai elaborată a poziţiei maimonidiene vine de la Hasdai Crescas care afirmă că lumea, dacă ar fi fost creată ex nihilo, nu ar fi putut avea un început temporal. Potrivit lui, universul este etern şi mereu reînnoit de Dumnezeu în harul lui infinit. Astfel, Dumnezeu fiind omnipotent, minunile reprezintă instrumentele bunătăţii lui; ele nu ţin de ordinea puterii lui nici de armonia împărăţiei lui, ci sunt efectele necesare ale fiinţei sale (Or Adonai 3, 1). Minunile, spune Crescas, nu sunt o abatere de la natură, ci expresia unei ordini supranaturale.

Analiza poziţiei lui Crescas ilustrează dezvoltarea conceptului şi rezolvarea confruntării dintre gândirea platoniciană şi cea aristotelică (reprezentată de Maimonide), printr-o sinteză critică a celor două. Miracolul, care fusese considerat o confirmare exterioară a Revelaţiei, ajunge să fie perceput ca o revelaţie imediată a adevărului Torei. Prin această sinteză, Crescas prefigura noţiuni care nu vor fi deplin elaborate decât de filozofii evrei ai epocii moderne.

S. D. Luzzatto care se opunea abordării raţionaliste a iudaismului, considerată "elenistă", afirma superioritatea dragostei şi a îndurării în iudaism. El susţinea istoricitatea miracolului biblic, inclusiv al profeţiei, şi considera miracolul ca o dovadă a Providenţei divine. Moise Mendelssohn susţinea că nici o religie nu-şi poate afirma adevărul făcând apel la minuni, ci doar prin raţionalitatea doctrinei sale. Totuşi, fără să conteste posibilitatea în sine a minunilor, el socotea că iudaismul nu invocă în mod direct autoritatea acestora, ci mai curând pe aceea a Revelaţiei divine. Nahman Krohmal credea că forţele naturii deţin un potenţial spiritual subiacent. Aceste forţe sunt capabile să suscite evenimente care să sfideze legile naturale; mai mult, după părerea lui Krohmal, Dumnezeu însuşi poate să intervină în mod direct în natură.

În gândirea contemporană se pot observa două curente principale privitoare la minuni. Cel dintâi ar fi ilustrat de gânditori ca Franz Rosenzweig, Martin Buber şi Abraham Joshua Heschel, care revin aproape la conceptul biblic, considerând miracolul ca un "semn" al Prezenţei divine. Al doilea curent, care ar putea fi reprezentat de Mordecai Kaplan, urmează abordarea raţionalistă a filozofilor medievali, respingând ideea că minunile ar avea o semnificaţie ca atare. Primul curent tinde să

explice miracolul ca o imixtiune în legile naturii şi propune o nouă definiţie, istorică. Cel de-al doilea, optează pentru ştiinţă împotriva miracolului, contestând orice validitate a acestuia. Ca şi Maimonide, Rosenzweig (Steaua Izbăvirii) consideră că minunile biblice se petrec după o schemă preexistentă Genezei şi fac deci parte din ordinea naturală; el este de părere însă că aceste evenimente au devenit miraculoase pentru că au jucat un rol istoric fundamental. Buber (Moise) crede şi el că minunile nu contrazic legile naturii, în măsura în care miraculosul şi naturalul formează două aspecte diferite ale aceluiaşi fenomen: Revelaţia. După el, esenţialul într-o minune este atitudinea omenească, minunea fiind în acest caz "receptivitatea noastră la veşnica Revelaţie". Atitudinea omului faţă de evenimente, faţă de univers şi faţă de celălalt este materia primă din care se fac minunile, aşa încât orice eveniment poate fi considerat miraculos, potrivit sensului care îi este conferit de cel ce-l experimentează. Heschel (Dumnezeu în căutarea omului) este de acord cu poziţia buberiană: "Nu ceea ce era ascuns nici ce era vizibil a tulburat sufletele oamenilor, ci ceea ce era ascuns în ceea ce era vizibil; nu ordinea, ci misterul ordinii care domnea în univers." Kaplan explică relatările de miracole din literatura evreiască drept încercarea "unui autor antic de a dovedi şi ilustra puterea şi bunătatea lui Dumnezeu". După el, tradiţia intră în conflict cu gândirea modernă, credinţa în miracol fiind, "pentru majoritatea oamenilor, o imposibilitate psihologică". Deşi nu crede în minuni, Kaplan apreciază că ideea unui Dumnezeu care face minuni în folosul drepţilor este o idee importantă care implică responsabilitatea şi loialitatea faţă de bine.

MIRODENII, CUTIE DE

Recipient în care se păstrează mirodeniile (besamim) utilizate în ritualul havdala de la încheierea Şabatului, care cuprinde o binecuvântare specială ce se rosteşte inhalând aroma mirodeniilor. O sursă literară din sec. al XII-lea menţionează folosirea unui recipient special, — în cazul respectiv, de sticlă —, pentru mirodeniile de havdala. În Evul Mediu, mirodenia cea mai des întrebuinţată era mirtul (hadas) şi cutia însăşi se numea hadas.

Cea mai veche cutie de mirodenii care s-a păstrat datează de la mijlocul sec. al XVI-lea şi provine din Germania. Obiectul este din argint cizelat în formă de turn. Nu există norme halahice privind confecţionarea acestor cutii, aşa încât artiştii pot să-şi dea frâu liber imaginaţiei. La rândul lor, credincioşii pot folosi orice recipiente adecvate după imaginaţia fiecăruia. Ca toate obiectele rituale, cutiile de mirodenii diferă în funcţie de epoca şi locul în care au fost create şi sunt de o mare varietate ca stil, tehnică de fabricaţie şi iconografie. Unele au forme de flori, fructe, peşti, dar cea mai răspândită formă rămâne turnul. De-a lungul veacurilor, aceste turnuri miniaturale s-au îmbogăţit cu o multitudine de detalii: balustrade, clopotniţe, turle, creneluri, steaguri şi clopote. Câteva din aceste turnuri uimitoare, realizate la Augsburg în sec. al XVII-lea, sunt încadrate de minuscule personaje reprezentând soldaţi, muzicanţi şi evrei cu diverse obiecte rituale în mâini.

MISIUNE

Biblia ne învaţă că principala grijă a lui Dumnezeu este izbăvirea umanităţii. În Gen. 12, 2-3 Dumnezeu îi spune lui Abraham: "Vei fi o binecuvântare; voi binecuvânta pe cei ce te vor binecuvânta [...] şi toate neamurile pământului vor fi binecuvântate în tine". Urmaşii lui Abraham trebuie să aducă binecuvântarea omenirii. Această idee apare şi mai explicit în Isa. 42, 6: "Te-am luat de mână; te-am păzit şi te-am pus ca să fii legământ poporului, ca să fii lumina neamurilor."

Ideea că Israel, ca popor, are sarcina şi responsabilitatea de a fi o călăuză pentru omenire se numeşte, în termeni moderni, “misiunea lui Israel”. Această misiune constă în a transmite neamurilor cuvântul lui Dumnezeu. Cât despre modalităţile de a o duce la îndeplinire, opiniile variază după oameni şi vremuri. În anumite epoci, misiunea consta în a-i combate activ pe falşii zei şi păgânismul, ca şi din campanii energice de prozelitism în care evreii se simţeau învestiţi cu un rol de dascăli. În alte epoci, învăţătura era pusă mai presus: prin respectarea Torei, fiecare comunitate evreiască devenea făclia celor mai înalte principii de moralitate şi de sfinţenie. În acelaşi fel, dacă evreii perseverau, uneori până la martiraj, în credinţa şi fidelitatea lor faţă de Dumnezeu, perenitatea acestui popor devenea o manifestare impresionantă a Providenţei divine.

Această idee de misiune poate fi legată de concepţia despre Israel ca martor şi oracol al măreţiei şi bunătăţii lui Dumnezeu (Isa. 43, 10). Ea e legată şi de conceptul de kiduş ha-Şem (“sfinţirea numelui [lui Dumnezeu]”). Dar oricare ar fi misiunea lui Israel, — să aducă binecuvântare asupra lumii, să-l mărturisească pe Dumnezeu sau să-i sfinţească numele —, scopul său ultim este, în fond, unul şi acelaşi: acela de a-i determina pe toţi oamenii să recunoască suveranitatea Domnului, fie El binecuvântat.

Unii învăţaţi consideră misiunea lui Israel ca una din raţiunile exilului şi împrăştierii sale: “Atotputernicul l-a împrăştiat pe Israel printre neamuri ca să facă prozeliţi, aşa cum stă scris în Osea 2, 25: «şi-Mi voi semăna pe Israel în ţară...» Un om care îşi dă osteneala să semene o măsură de sămânţă nu speră el oare ca la sfârşit să poată recolta însutit?” O aluzie la legătura dintre împrăştierea lui Israel şi misiunea lui printre popoare se poate desprinde şi din cuvintele pe care Dumnezeu i le adresează lui Iacob (Gen. 28,14): “Iar sămânţa ta fi-va ca pulberea pământului şi te vei răspândi spre apus şi spre răsărit, spre miazăzi şi spre miazănoapte, şi toate neamurile pământului se vor binecuvânta în tine şi în sămânţa ta.”

Conceptul de misiune a devenit unul din principiile motrice ale mişcării reformate. El se exprimă foarte limpede în teologia lui Kaufmann Kohler şi în platforma de la Pittsburgh (1885). Hotărând să facă din iudaism o religie complet universalistă, reformaţii nu mai păstrau din Biblie decât principiile morale. Pentru ei, scopul iudaismului, aliat cu celelalte religii progresiste, era de a face să domnească pe pământ pacea, dreptatea şi adevărul. Israel nu ar mai trebui considerat o naţiune, ci o comunitate religioasă având drept misiune să răspândească monoteismul în lume. Astfel, orice idee de sionism era categoric respinsă, exilul evreilor fiind considerat un mijloc ca acest popor de preoţi să intre în contact direct cu neamurile pe care avea datoria să le influenţeze şi să le inspire. Această ideologie a fost violent criticată de filozoful sionist Ahad ha-Am pentru care emanciparea evreilor din Europa nu era decât “o robie în libertate”. Pentru el acest concept de misiune nu era decât un pretext de care reformaţii se slujeau ca să înlocuiască sionismul şi idealul naţional evreiesc cu un aşa-zis universalism şi să justifice perenitatea exilului (galut), Dar, începând de prin 1930 şi mai ales după Şoa, iudaismul reformat şi-a modificat concepţia despre misiune. El a integrat în teologia şi practicile sale un sionism militant, păstrându-şi totuşi universalismul său fundamental. În anii 1980, reformaţii au elaborat un program care urmărea să-i atragă pe neevrei spre iudaism, acest program vizându-i iniţial pe neevreii din cuplurile mixte.

MISTICA EVREIASCĂ

În gândirea evreiască, învăţătura ezoterică şi mistică sunt asociate în general cu Cabala. În accepţiunea sa cea mai largă, aceasta desemnează, în acest caz, curentele ezoterice succesive care s-

au dezvoltat începând din perioada celui de-al Doilea Templu şi care au devenit elementele dinamice ale istoriei iudaismului. Cabala desemnează totuşi un fenomen aparte, întemeiat deopotrivă pe ezoterism şi pe teozofie, care nu-şi are echivalent în misticismul clasic, aşa cum este el definit de istoria religiilor. Definirea Cabalei ca mistică se bazează deci pe modul cum o abordăm, în măsura în care ea tinde spre cunoaşterea lui Dumnezeu şi a operei sale, ale cărei elemente intrinseci au la bază o concepţie intelectuală. În iudaism, încercările de a lua contact cu divinitatea s-au manifestat mai ales prin contemplare şi iluminare, prezentate, cel mai adesea, ca o revelaţie fundamentală privind natura Torei sau alte subiecte spirituale. Deşi, în esenţa ei, Cabala nu este o abordare intelectuală sau raţională a religiei, pentru unii cabalişti intelectul însuşi devine o miză a misticii. Cabala îşi are rădăcinile în legătura dintre intuiţie şi tradiţie. Însuşi titlul cu care se împodobeşte (cabala = "tradiţie") reflectă această origine şi accentuează diferenţa esenţială dintre Cabala şi celelalte forme de misticism religios, mai puţin apropiate de istoria popoarelor înseşi.

Ca toate formele misticii, Cabala se preocupă să extragă din transcendenţa şi imanenţa divină sensul unui adevăr al vieţii religioase, în care fiecare faţetă cuprinde o revelaţie, deşi Dumnezeu nu apare limpede decât prin intermediul introspecţiei umane. Această contradicţie aparentă între experienţa autorevelării şi autodisimulării lui Dumnezeu determină sfera misticii. Elementul teozofic urmăreşte să dezvăluie viaţa divină ascunsă şi relaţiile acesteia cu viaţa omenească, ca şi cu lumea creată. Elementele mistice şi ezoterice coabitează constant şi strâns legate între ele în sânul Cabalei.

Mistica, prin natura ei, nu poate fi comunicată direct, ci trebuie exprimată sub formă de simboluri şi metafore; ezoterismul, dimpotrivă, poate fi transmis, dar iniţiaţii nu au dreptul sau refuză să-şi divulge ştiinţa. Cabaliştii au limitat şi ei în mare măsură orice posibilitate de propagare a învăţăturii lor, impunând o vârstă restrictivă pentru iniţiere, dovada prealabilă a unor calităţi morale, ca şi un număr restrâns de discipoli.

Mulţi cabalişti au respins ideea unei dezvoltări istorice a misticii: ea nu putea fi altceva decât transmiterea revelaţiei primordiale acordată lui Adam şi primelor generaţii. Biblia fiind percepută ca sursa întregului adevăr, străvechile revelaţii făcute patriarhilor, poporului şi profeţilor cuprind adevărul etern. Aşadar adevărul mistic nu are nevoie să fie revelat sub forma unei viziuni individuale: el poate fi cules din textele vechi printr-o interpretare mistică.

De-a lungul întregii sale istorii, misticismul evreiesc reflectă tensiunea dintre încercarea de a cunoaşte adevărul printr-un sistem ezoteric de interpretare hermeneutică a versetelor biblice şi a cugetărilor talmudice — ele însele considerate ca simboluri — şi nevoia imperativă a unei descoperiri mistice originale prin viziuni, vise, revelaţiile puterii cereşti şi reflecţia intuitivă. Mistica antică, aşa cum apare ea în literatura Hehalot, mergea pe cea de-a doua cale, majoritatea acestor scrieri fiind descrieri pitoreşti ale viziunilor lumii divine. Dar Cabala tinde şi spre o abordare hermeneutică iar numele său, care în sens propriu înseamnă "primire" şi, prin extensie, "tradiţie", nu trimitea iniţial la nici un conţinut mistic sau ezoteric.

în Talmud, termenul cabala este utilizat pentru a desemna părţi ale Bibliei exterioare Pentateuhului, iar în perioada post-talmudică serveşte şi la indicarea legii orale. Sintagma cabala nu este decât una din numeroasele denumiri utilizate timp de peste cincisprezece secole cu referire la diferitele curente mistice şi la învăţătura şi discipolii acestora. Talmudul pomeneşte de sitre Tora şi de raze Tora ("tainele Torei") iar o parte a tradiţiei ezoterice este supranumită maase Bereşit ("opera Genezei") sau maase Merkava ("opera Carului"). Un cerc de mistici se autointitula iorede Merkava ("cei ce

coboară către Car"), iar în cursul perioadei talmudice şi în cea care a urmat, sunt menţionaţi termeni ca baale ha-sod ("stăpânii misterelor") şi anse emuna ("oamenii credinţei"). In perioada Cabalei provensale şi spaniole întâlnim expresiile hohma penimit ("înţelepciunea interioară") sau maskilim ("cei ce înţeleg", "iluminaţii") ca şi dorşe reşumot ("interpreţii textelor"). Către sec. al XII-lea, atunci când termenul cabala începe să desemneze mai direct tradiţia ezoterică, cuvintele emet ("adevăr"), emuna ("credinţă") şi hohma ("înţelepciune") semnifică adevărul interior, adică mistica. Pe cei ce o practică, Nahmanide îi numeşte ha-io-deim ("cei ce ştiu") sau iodee hen ("cei ce cunosc harul"). Autorul Zoharului vorbeşte de bene mehaimenuta ("copiii credinţei"), bene hehla de-malka ("copiii Palatului regal"), iodee hohmeta ("cei ce cunosc înţelepciunea") sau iodee midin ("cei ce cunosc măsurile"), mehaţede hakla ("secerătorii câmpului") etc. Cabaliştii apăreau şi sub numele de baale ha-avoda ("stăpânii slujbei"), începând din sec. al XIV-lea, termenul de cabala câştigă teren în faţa celorlalte apelative. Cabaliştii se consideră deţinătorii tainelor pe care le-au primit de la generaţiile precedente sau pe care ei înşişi le-au descifrat în textele vechi. Totuşi elementele unei revelaţii originale sau ale unei experienţe individuale a divinului transpar în scrierile omiletice şi exegetice.

Nucleul misticii iudaice comportă un ansamblu de simboluri care, în forma sa cea mai dezvoltată, se manifestă şi în Cabala. Misticii pretind, aproape din principiu, că adevărul nu poate fi exprimat prin cuvinte, căci acestea denotă doar ceea ce probează simţurile omeneşti sau intelectul. Dacă adevărul se află dincolo de percepţia senzorială sau logică a omului, el nu poate fi exprimat prin limbaj. Cu toate acestea, Biblia este scrisă cu cuvinte. Inspirate de Dumnezeu, aceste cuvinte trebuie să cuprindă adevărul divin. Potrivit cabaliştilor, aceste cuvinte nu denotă o realitate senzorială, ci simbolizează într-o manieră complexă, un adevăr mistic care se situează, în esenţă, dincolo de cuvinte. Dumnezeu le-a dat misticilor Scriptura ca pe un fel de dicţionar de simboluri pe care numai ei pot să le înţeleagă aşa încât să întrezărească adevărul aflat dincolo de vorbe. Astfel, misticii citesc Scriptura într-o manieră diferită şi unică şi sunt capabili să mânuiască simbolurile — termenii biblici — cu ajutorul unor tehnici hermeneutice proprii precum ghematria pentru a exprima adevărul întrezărit. Simbolurile folosite de primele izvoare cabalistice — Sefer ha-Bahir şi scrierile lui R. Isaac Orbul, de la sfârşitul sec. al XII-lea — devin limbajul curent al cabaliştilor, căruia fiecare şcoală şi fiecare mistică îi adaugă propriii săi termeni şi semnificaţiile lor individuale. Misticii evrei antici şi haside hşchenaz n-au construit un sistem de simboluri atât de detaliat ca al cabaliştilor de mai târziu, dar tendinţa generală de a da o semnificaţie simbolică termenilor biblici se manifestă deja în scrierile lor.

Misticismul evreiesc nu a fost marginal dar, tendinţa de a-şi apăra secretele de marele public l-a împiedicat să domine cultura evreiască. Această stare de fapt s-a schimbat când, în sec. al XVII-lea, Cabala lurianică a căpătat o largă răspândire, urmată mai târziu de mişcarea lui Şabatai Ţvi şi de hasidism. Aceste mişcări, devenite populare, au influenţat istoria religioasă şi cultura evreiască.

Începând cu sfârşitul sec. al XII-lea, misticii evrei s-au apucat să scrie tratate de etică care nu dezvăluiau convingerile lor mistice profunde, ci doar mesajul pe care, după părerea lor, marele public putea şi trebuia să-l primească. Haside Aşchenaz, ca şi cabaliştii din Gerona, au redactat tratate etice de primă importanţă a căror contribuţie la cultura evreiască medievală este semnificativă: Sefer hasidim de R. Iuda he-Hasid şi Şaare teşuva ("Porţile căinţei") de R. Iona Gerondi sunt două exemple ilustre. În sec. al XVI-lea, cabaliştii au început să publice scrieri etice care foloseau deschis simbolismul şi terminologia Cabalei; în sec. al XVII-lea, acest simbolism a dominat literatura ebraică omiletică. În acest fel, Cabala pătrunde progresiv în practica religioasă de toate zilele şi în etica

evreiască, îmbogăţind poruncile şi normele etice cu o încărcătură mistică. Hasidismul modern a prelungit şi a dus la apogeu această tendinţă, popularizând simbolurile mistice şi atribuindu-le un loc central în cadrul cultului şi vieţii evreieşti. Literatura etică de limbă ebraică a fost vehiculul graţie căruia misticismul devine o forţă dominantă în cultura evreiască din sec. XVII-XIX.

Istoria misticismului evreiesc cuprinde cinci perioade principale, caracterizate printr-o atitudine mistică aparte şi prin poziţia specifică pe care misticii o ocupau în societatea şi cultura evreiască: 1. misticismul evreiesc antic; şcoli mistice care au înflorit la sfârşitul Antichităţii şi în timpul perioadei talmudice; 2. primele şcoli mistice evreieşti din Europa medievală în sec. XII-XIIL; 3. Cabala spaniolă din sec. XIII-XV şi difuzarea ei în alte ţări europene şi în Orient; 4. Cabala de după expulzarea din Spania, cu centrul la Safed; expansiunea doctrinei lui Luria, mişcarea lui Şabatai Ţvi, din sec. XVI-XVIII; 5. apariţia hasidismului; şcolile cabalistice moderne şi contemporane: hasidice, antihasidice şi nehasidice.

În timpul primelor trei perioade, deci până la sfârşitul sec. al XV-lea, misticismul nu a fost un element central în cultura religioasă evreiască. Literatura mistică s-a dezvoltat în special în cercuri ezoterice închise ale căror scrieri au rămas departe de marele public. Astfel, în vasta colecţie de scrieri din Geniza din Cairo, se regăsesc abia douăzeci şi trei de fragmente de scrieri mistice evreieşti antice (vezi Mistica Hehalot şi Merkava), număr neînsemnat în comparaţie cu zecile de mii de fragmente ale acestei colecţii. Totuşi, frecventele referiri la cunoaşterea mistică din literatura talmudică şi midraşică dovedesc că cel puţin o parte din intelectualii evrei de la sfârşitul Antichităţii manifestau un interes pentru speculaţia ezoterică şi mistică. Misticismul evreiesc antic s-a dezvoltat pornind de la interpretările midraşice ale textelor biblice, — în special primele capitole din Ezechiel, Geneza (relatarea Creaţiei) şi Cântarea Cântărilor —, cărora li s-au adăugat idei şi influenţe din alte surse, îndeosebi din literatura despre Enoh (sec. II î.e.n.) şi din alte scrieri apocrife şi apocaliptice (vezi Apocalipsa, Apocrife). Misticii antici făceau parte integrantă din lumea culturală a înţelepţilor, dar ei au dezvoltat o practică specifică, ca şi un gen literar aparte (literatura Hehalot şi Merkava), care se deosebea chiar şi prin unele aspecte lingvistice de formele literare şi lingvistice curente din Talmud şi Midraş.

Primele etape de dezvoltare ale acestei şcoli pot fi situate în sec. al II-lea al erei noastre, probabil printre erudiţii ale căror idei au dat naştere şcolii lui R. Akiva. Scopul esenţial al practicii lor mistice era să obţină ascensiunea numită, paradoxal, “coborârea spre Car” (ierida la-Merkava), Numeroase scrieri pseudoepigrafice atribuie această practică lui R. Akiva şi lui R. Ismael, desemnându-l uneori pe tana Nehunia ben ha-Kana drept lider al grupului. Principala contribuţie la gândirea mistică evreiască constă în tratatul Şiur koma (“Măsura taliei”) în care Dumnezeu Creatorul este descris ca o uriaşă figură antropomorfică, fiecare din membrele sale având mai multe nume ezoterice, iar mărimea lor reprezentând de bilioane de ori dimensiunea cosmosului. Misticul se străduie să urce, străbătând cele şapte ceruri şi cele şapte palate cereşti, pentru a ajunge la tronul sau la carul slavei unde “şade”această figură, pentru a participa la rugăciunile îngerilor care slujesc în jurul tronului.

Literatura Hehalot şi Merkava prezintă un pronunţat caracter vizionar; ea descrie cu lux de amănunte împărăţia cerească şi anturajul lui Dumnezeu, totul într-un limbaj poetic presărat cu numeroase imnuri, dintre care unele au fost mai târziu incluse în cărţile de rugăciuni. Ea nu transmite nici un mesaj etic sau religios poporului şi nu trezeşte interes, prin formă ori prin conţinut, decât în cercul închis al misticilor (vezi şi Ieţira, Sefer).

Se pare că misticismul şi-a atins apogeul în sec. al IV-lea şi a continuat să se dezvolte în sec. V-VI, în principal în Ereţ Israel şi, mai târziu, în Babilonia. În epoca gheonimilor, au fost compilate câteva antologii de texte mistice, dar până la sfârşitul acestei perioade nu se consemnează apariţia de noi tendinţe şi idei. Textele misticismului antic apărute mai înainte au servit ca bază pentru etapa următoare, marcată prin apariţia de şcoli mistice în Europa creştină medievală a sec. al XII-lea.

În a doua jumătate a sec. al XII-lea, au apărut două noi şcoli mistice, una în sudul Europei (mai ales în nordul Spaniei şi în sudul Franţei), cealaltă în Renania. Aceste şcoli nu au fost unificate, ci au alcătuit mai curând numeroase grupuri independente. În unele cazuri era vorba chiar de scriitori solitari, care nu ştiau nimic unii de alţii. Începuturile Cabalei se caracterizează prin trei tradiţii diferite şi, probabil, independente: Sefer ha-Bahir, compusă către sfârşitul sec. al XII-lea, care cuprinde simbolismul celor zece emanaţii divine — sefirot; tradiţia lui R. Abraham ben David din Posquieres şi a fiului său R. Isaac Orbul şi cea de-a treia, cercul numit Iyun ("contemplaţie"), care a produs câteva scurte tratate mistice cu un pronunţat caracter neoplatonician şi care nu avea cunoştinţă de simbolismul celorlalte două tradiţii.

Gruparea haside Aşchenaz a înflorit mai ales în familia Kalonymus, la Speyer şi la Worms; cele trei personalităţi principale ale acestei tradiţii au fost R. Samuel ben Kalonymus he-Hasid ("Piosul"), fiul său R. Iuda he-Hasid şi discipolul acestuia din urmă, R. Eleazar ben Iuda din Worms. Pe lângă acest nucleu, au existat numeroase alte grupuri şi scriitori independenţi, precum şcoala care şi-a întemeiat tradiţiile pseudoepigrafice pe o baraita a lui Iosif ben Uziel, autorii anonimi ai lui Sefer ha-Haim, operă teologică şi etică, şi Sefer ha-navon, un comentariu la Şema, Cele trei şcoli "cabalistice" au elemente comune care le deosebesc de diferitele grupuri de haside Aşchenaz, cu toate acestea, diferenţele din interiorul fiecărui grup sunt considerabile.

Trăsătura comună tuturor acestor grupuri este noua lor concepţie a divinului ca reprezentând unitatea a numeroase forţe diferite. Concepţia simplă, biblică şi rabinică, a unităţii lui Dumnezeu a fost înlăturată de toate aceste cercuri mistice iar în locul ei a fost elaborat un sistem complex, descriind unitatea divină ca rezultatul armoniei dintre numeroasele puteri divine, al căror număr variază de la trei la treisprezece. Începând cu această perioadă şi până astăzi, misticii evrei s-au preocupat în special de descrierea relaţiilor interne dintre diversele puteri în sânul divinului, de împărţirea lor în elemente "masculine" şi "feminine", de atitudinea lor faţă de rău, şi de rolul lor în creaţie, în intervenţia divină în treburile acestei lumi, în destinul poporului evreu şi în viitoarea Izbăvire mesianică.

După perioada iniţială, la sfârşitul sec. al XII-lea şi începutul sec. al XIII-lea, aceste grupuri variate au început să alcătuiască două şcoli distincte: şcoala grupului haside Aşchenaz, condusă de Eleazar din Worms, şi şcoala cabalistică din Gerona, în Catalonia, condusă de Nahmanide. Acestea au fost cele două izvoare din care misticismul evreiesc european şi-a extras ideile şi simbolurile de bază care i-au dat forma sa caracteristică în secolele următoare. În a doua jumătate a sec. al XIII-lea, haside Aşchenaz au intrat în declin. Unele din ideile lor au fost absorbite de Cabala care prospera şi crea în vremea aceea noi şcoli în Europa centrală, în Italia şi în Răsărit.

A treia etapă a constituit-o dezvoltarea Cabalei în Spania, de la sfârşitul sec. al XIII-lea până la expulzarea evreilor din această ţară în 1492. Evenimentul cel mai important al acestei perioade a fost apariţia, în ultimii ani ai sec. al XIII-lea, a principalului text al Cabalei — Zoharul. Presupusul autor al cărţii, R. Moise de Leon, s-a slujit pentru alcătuirea capodoperei sale de învăţături provenite din

diferitele cercuri cabalistice care se găseau din belşug în Spania acelei vremi. Era vorba, în principal, de învăţăturile din Gerona ca şi de învăţăturile radicale ale fraţilor Cohen, reprezentanţii tendinţei gnostice din Castilia din a doua jumătate a sec. al XIII-lea. În această grupare, conceptul cabalistic al dualismului, al luptei permanente dintre "latura stângă" şi "latura dreaptă" din cosmos a fost exprimat în mod pertinent şi a influenţat învăţătura Zoharului cu privire la sitra ahra, latura stângă, satanică a lumilor divine.

Zoharul a apărut într-o epocă în care nordul Spaniei era înţesat de cabalişti, unii dintre ei în contact direct cu R. Moise de Leon; este posibil ca ei să fi avut o influenţă asupra Zoharului însuşi. Cei mai importanţi dintre ei erau: R. Iosif Gikatilla (care a fost discipolul lui R. Abraham Abulafia, unul din cei mai originali gânditori spanioli), R. David ben Iuda he-Hasid, R. Iosif "din Şuşan" (vechea Ecbatana, astăzi Hamadan, în Iran), autorul anonim al lui Tikune ha-Zohar, a cărui lucrare a fost inclusă în colecţia Zoharului şi, poate, autorul anonim al lui Sefer ha-temuna ("Cartea imaginii"). Aceştia sunt doar câţiva din cabalişti care au dezvoltat simbolismul Cabalei şi au contribuit la situarea Zoharului în centrul misticii evreieşti; munca lor a avut un mare impact asupra generaţiilor ulterioare de cabalişti, din Spania şi din alte locuri. În sec. al XIV-lea şi la începutul sec. al XV-lea, Cabala, în general, şi Zoharul, în special, au exercitat o influenţă crescândă asupra intelectualilor evrei din Germania, din Ereţ Israel, Italia şi Bizanţ. În sec. al XV-lea, au apărut Sefer ha-kana şi Sefer ha-pelia, două capodopere ale Cabalei medievale, provenite probabil din cercurile cabalistice bizantine.

A patra perioadă din istoria misticismului evreiesc este direct legată de criza care s-a încheiat cu expulzarea evreilor din Spania (1492) şi din Portugalia (1497) şi de apariţia unor noi centre intelectuale în Italia, Turcia şi la Safed. Către sec. al XVI-lea, învăţătura Zoharului devenea parte integrantă a culturii generale evreieşti şi servea drept izvor de inspiraţie unor predicatori şi scriitori fără nici o preocupare mistică anume. În acelaşi timp, caracterul Cabalei a suferit o modificare radicală ca urmare a dezvoltării elementului mesianic, care nu jucase un rol esenţial în evoluţia ei anterioară (vezi Mesia). Încă dinainte de expulzare, o nouă şcoală spaniolă începuse să producă scrieri cabalistice profund mesianice iar acest curent s-a accentuat în scrierile misticilor care au trăit expulzarea. Abraham ben Eliezer ha-Levi, care s-a stabilit la Ierusalim, a scris mai multe eseuri mitologico-apocaliptice, punând în lumină această nouă atitudine.

Centrul din Safed cuprindea, în sec. al XVI-lea, mistici din diferite şcoli şi unii din cei mai proeminenţi dintre ei, ca R. Moise Cordovero, credeau în importanţa continuării vechii Cabale spaniole. Cordovero s-a dedicat mai ales sistematizării Cabalei Zoharului şi a scris un comentariu detaliat în acest scop. Totuşi, noi tendinţe se consolidează şi îşi găsesc expresia cea mai clară în cadrul revoluţiei cabalistice operate la Safed de R. Isaac Luria ("Ari") şi de discipolii lui, mai ales R. Haim Vital, în ultima treime a secolului. Întemeindu-se pe elemente din Zohar, Cabala lui Luria a dezvoltat un mit nou potrivit căruia exilul terestru n-ar fi decât efectul unei imperfecţiuni în lumea divină care ar permite răului să prospere. Viaţa religioasă ar avea drept scop nu doar să corecteze această imperfecţiune şi să salveze lumea divină, ci şi să pregătească terenul pentru Izbăvirea poporului evreu. Cabala lurianică a transformat misticismul evreiesc într-o formă de ideologie raportată direct la problemele contemporane. Astfel, pentru prima oară, misticii evrei deveneau istoriceşte activi în pregătirea viitorului poporului evreu.

Această schimbare de direcţie a Cabalei către mesianism şi către acţiunea istorică a servit drept bază spirituală afirmării mişcării şabatianiste din 1665-1666. Teologia mesianică a lui Natan din Gaza,

profetul lui Şabatai Ţvi, a dezvoltat Cabala lui Luria, punând în centrul ei rolul lui Mesia în procesul Izbăvirii. Şabatai Ţvi şi Natan din Gaza au propus adepţilor lor o nouă credinţă, axată pe rolul izbăvitor al lui Mesia personificat care, precum sefirot, ar fi o întrupare a puterii divine, cu menirea de a corecta tot ceea ce este imperfect în lumile divină şi terestră. Când Şabatai Ţvi s-a convertit la islam, aceste idei s-au orientat către explicarea şi justificarea convertirii, dând naştere unui paradox al credinţei într-un Mesia convertit. Diversele secte şabatianiste din sec. XVII-XVIII au dezvoltat versiuni diferite ale acestei teologii mesianice, toate întemeiate însă pe ideea unui conducător mistic, a unei puteri divine a cărei răspundere ar fi de a aduce salvarea a tot ce există. Şabatianismul a transformat Cabala lui Luria într-o teologie axată pe ideea unui lider mistic.

A cincea şi ultima etapă, de la mijlocul sec. al XVIII-lea până astăzi, se leagă de afirmarea mişcării hasidice moderne, creată de R. Israel Baal Şem Tov. Hasidismul a provocat o schismă în sânul comunităţilor evreieşti din Europa răsăriteană, între adepţii numeroaselor secte hasidice conduse de ţadikimi şi adversarii lor, mitnagdimii. În vreme ce noua mişcare hasidică se dezvolta în Podolia şi populariza mesajul Cabalei, dobândind un loc independent în mistică, cabaliştii şcolii din Brody au constituit o instituţie care va rămâne exterior ataşată modelului oriental de formă mai sufită, instaurat la Ierusalim (vezi mai jos). Cabaliştii lituanieni, dintre care Elia, gaonul din Vilna, a fost cel mai ilustru, abordau şi ei, cu pietate, principiile lurianice. Dacă hasidimii propuneau în general o reinterpretare mai literală a acestor principii, o formulare originală a lor a apărut totuşi în sânul curentului Habad.

Centre cabalistice importante s-au dezvoltat şi în Maroc, dar lucrările lor au rămas în mare măsură în manuscris. Cabala care predomina în Africa de Nord, era mai ales lurianică în toată diversitatea sa, iar cabaliştii din Yemen şi din Kurdistan atestă această tendinţă începând din sec. al XVII-lea. Dar centrul oriental cel mai important a fost întemeiat la mijlocul sec. al XVIII-lea, la Ierusalim, de marele cabalist de origine yemenită, Şalom Mizrah Şarabi (“Reşad”, mort la 1777). Aici, în Oraşul Vechi, va funcţiona timp de aproape două sute de ani ieşiva Bet El (distrusă de un cutremur în 1927). Învăţătura cabalistică predată aici se baza pe Cabala lurianică, pe scrierile lui Haim Vital îndeosebi, ca şi pe adoptarea unei doctrine despre kavana şi despre contemplarea mistică în timpul rugăciunii ca element central al Cabalei, în aspectele sale teoretice şi practice deopotrivă. Această învăţătură implica o ruptură totală de orice activitate socială, permiţând unei elite spirituale să se consacre exclusiv unei vieţi pioase, în această lume şi în cealaltă, ceea ce nu poate să nu amintească de misticismul musulman preponderent în ţările de origine ale acestor mistici.

Atacurile militanţilor Emancipării împotriva misticii au limitat considerabil influenţa acesteia începând din sec. al XIX-lea, într-o măsură limitată în Europa centrală, dar de o manieră radicală în ţările răsăritene.

MISTICA HEHALOT ŞI MERKAVA

Cea mai veche etapă din istoria misticii iudaice este reprezentată de douăzeci de tratate datând din perioada Talmudului şi de la începutul perioadei gheonimilor (sec. III—VII e.n.). Ea este denumită în mod obişnuit literatura “Palatelor” (Hehalot) şi a “Carului” (Merkava), Accentul este pus pe ascensiunea care îngăduie misticului să străbată palatele celeste pentru a contempla carul şi tronul divin. Aceste texte nu sunt toate mistice. Unele, ca Harba de-Moşe (“Spada lui Moşe”), Havdala de-rabi Akiva (“Despărţirea lui R. Akiva”) şi o parte din Sefer ha-razim (“Cartea tainelor”), se preocupă cu predilecţie de magie. Altele sunt consacrate mai ales interpretărilor exegetice, cu caracter ezoteric,

ale viziunii lui Ezechiel şi reflectă tradiţia pe care Mişna o numeşte Maase Merkava (“Opera Carului”), după viziunea carului divin descrisă în Cartea lui Ezechiel. Textele din acest ultim grup nu implică un misticism activ, ci constau mai curând din speculaţii exegetice privind structura universului celest.

Mistica evreiască veche este reprezentată mai ales de cinci tratate care evocă practicile şi speculaţiile primilor mistici. Cel dintâi text din această serie, Hehalot Zutrati (“Cartea minoră a palatelor celeste”), descrie ascensiunea lui Akiva spre carul divin. Vine apoi Hehalot Rabati (“Cartea majoră a palatelor celeste”) care relatează ascensiunea lui Rabi Ismael, prezentat ca mare preot şi personajul central al lucrării, în care se mai vorbeşte şi despre cei zece martiri ai Hagadei. Al treilea tratat este Maase Merkava, o antologie de imnuri auzite sau recitate de către mistici în timpul ascensiunii lor către cele şapte palate divine. Urmează Sefer Hehalot, mai cunoscută sub titlul de 3 Enoh sau Enohul ebraic, Rabi Ismael îşi povesteşte aici urcarea la cer şi întâlnirea cu Metatron, aşa-numitul “Prinţ al Feţei (Sar ha-Panini). În prima parte a acestei opere, Metatron îi povesteşte lui R. Ismael viaţa sa: odinioară el se numea Enoh, fiul lui Iared (Gen. 5,18-24); Dumnezeu l-a luat la cer pentru ca să mărturisească păcatele care au provocat potopul. După mai multe etape, Enoh a fost transformat într-o putere divină purtând numele de Metatron şi neavând deasupra decât pe Dumnezeu A doua parte este o descriere detaliată a regatului celest şi a ierarhiei puterilor divine din jurul lui Dumnezeu (vezi şi Înger). Cel de-al cincilea tratat este Şiur koma (“Măsura taliei”), prima carte mistică a literaturii ebraice consacrată unei descrieri fizice a lui Dumnezeu Această operă recurge la imagini de un antropomorfism extrem (bazate pe Cânt. 5,10-16). Speculaţia din Şiur koma era obiectivul misticilor antici când suiau la al şaptelea palat situat în al şaptelea cer unde marele rege, Creatorul, sade pe tronul său de slavă, înconjurat de armata de îngeri şi de plenul puterilor divine. În majoritatea acestor opere, imnurile ocupă un loc considerabil, fie că este vorba de imnuri ale îngerilor sau de cele pe care misticii înşişi le compun pentru a exprima uimirea minunată ce le-o trezesc viziunile celeste. Unele din aceste imnuri au fost ulterior introduse în cărţile de rugăciuni.

În mod paradoxal, misticii descriau drumul lor, poate sub influenţa versetului Cânt. 6, 11, ca o coborâre spre Car (iorede ha-Merkava), iar nu ca un urcuş. În rest, multe alte elemente ale misticii Hehalot se întemeiază pe interpretarea mistică a Cântării Cântărilor. De fapt, două texte joacă un rol major în mistica Hehalot: viziunea lui Ezechiel, aşa cum a fost ea interpretată de tradiţia exegetică Maase Merkava, şi interpretarea care începuse a se dezvolta în aceeaşi epocă şi care vedea în Cântarea Cântărilor cea mai sfântă dintre cărţile Bibliei (conform afirmaţiei lui R. Akiva din Mişna), o carte transmisă lui Israel de către însuşi Dumnezeu în timpul revelaţiei de pe Muntele Sinai.

Originea acestui cerc de mistici pare să fie legată de tradiţiile tanaitice (vezi Tana). El s-a dezvoltat însă sub forma unui fenomen religios distinct care întreţinea legături cu lumea rabinică şi midraşică, rămânând totuşi independent de aceasta. Aceşti mistici au împrumutat unele din simbolurile lor din literatura apocaliptică şi din apocrifele epocii celui de-al Doilea Templu şi se pot găsi paralele între literatura Hehalot şi secta care a produs Manuscrisele de la Marea Moartă. Operele creştinismului antic şi simbolica gnostică (după toate probabilităţile, gnosticii şi-au împrumutat simbolurile din aceeaşi sursă ca şi misticii Hehalot) oferă de asemeni puncte de comparaţie interesante. Literatura Hehalot ilustrează o nouă atitudine cu privire la relaţia om-Dumnezeu. Se constată o revigorare dinamică a încercării de apropiere de Dumnezeu pe calea misticii. Literatura şi simbolurile acestui curent au servit ca elemente de referinţă pentru toţi misticii evrei de mai târziu, îndeosebi pentru haside Aşchenaz şi cabaliştii din Evul Mediu.

MIŞCĂRI MESIANICE

Tentativele organizate de către diverse personalităţi carismatice de a se prezenta drept Mesia, cu scopul de a restaura regatul lui David şi independenţa evreilor în Ereţ Israel.

Din perioada exilului babilonian până în sec. al XVIII-lea, asemenea mişcări au fost alimentate de diverşi factori strâns legaţi: aşteptarea milenară a făgăduitului Mesia, sentimentul acut al evreilor de a fi exilaţi în galut şi de a fi fără patrie; persecuţia religioasă şi dorinţa arzătoare de a-şi regăsi suveranitatea pentru a dovedi lumii dreptatea lui Dumnezeu. Atâta vreme cât viaţa evreiască putea să continue paşnic în exil, impulsul mesianic se reducea la rugăciune, dar atunci când evreii au fost confruntaţi cu expulzarea, cu masacre sau cu alte ameninţări punându-le în primejdie existenţa, ei s-au îndreptat către pseudoprofeţi mesianici care, în diferite grade, au obţinut sprijinul popular, pentru ca apoi să fie discreditaţi, ca urmare a faptului că discursul lor s-a dovedit înşelător.

Biblia descrie în Isa. 11, venirea Salvatorului sub trăsăturile lui Ezechia, şi i s-a atribuit uneori lui Zorobabel (Hag. 2, 21-23; Zah. 4, 6-10) cea dintâi mişcare mesianică. Deşi nu erau de ascendenţă davidică, calitate atribuită lui Mesia, Haşmoneii au trezit se pare la vremea lor speranţe mesianice. Credinţa în creştere potrivit căreia salvarea divină ar fi precedată de hevle Maşiah (“durerile naşterii lui Mesia”) a alimentat ideea că acestea ar putea fi sinonime cu dezordini politice. “Când veţi vedea mari imperii războindu-se între ele, susţineau rabinii, atunci aşteptaţi-vă la venirea lui Mesia” (Gen. R. 42, 7). Tot astfel, ocupaţia romană şi exploziile de violenţe antievreieşti au dat invariabil naştere la noi mişcări mesianice. Unii dintre cei care s-au angajat să pună capăt dominaţiei romane şi-au atribuit puteri supranaturale. Un anumit “profet” pe nume Teodas, de exemplu, a anunţat că va despărţi apele Iordanului (45 e.n.), dar a fost arestat şi decapitat înainte de “tentativă”; Iuda Galileeanul (mort în 6 e.n.), un şef al zeloţilor sicari, s-a dovedit mai incomod pentru romani. În tumultul politic şi moral ce caracteriza perioada guvernării romane în Iudeea, au apărut diferiţi conducători pseudo-mesianici, cel mai renumit dintre ei fiind Isus din Nazaret. Manuscrisele de la Marea Moartă fac de asemeni referiri la puternicele sentimente mesianice care animau secta numită “de la Marea Moartă”. În epoca primei revolte, la capătul căreia Templul a fost distrus, Şimon bar Giora şi Eleazar ben Iair (care au apărat fortăreaţa Masada până în 73 e.n.) s-au învestit în mod evident într-un rol mesianic. Mult mai mare a fost influenţa lui Şimon bar Kohba (“fiul stelei”), care a condus a doua şi nereuşita revoltă din 132-135 e.n., murind în luptele cu legiunile romane la Betar. Lui Rabi Akiva, care îl salutase ca pe “Regele Mesia”, i s-a reproşat mai târziu această eroare: “iarba va fi crescut de mult pe obrajii tăi până să vină Mesia” (T.I. Taan. 4, 8).

Apariţia unui “profet” cretan, care se credea un nou Mesia, a constituit un fenomen izolat în primele secole de împrăştiere, declanşând printre evrei numeroase cazuri de nebunie sinucigaşă sau de apostazie în anul 431. Ascensiunea islamului şi atmosfera belicoasă care a însoţit-o au avut un impact important asupra mişcărilor mesianice evreieşti din Orientul Apropiat, care au devenit tot mai militante. Cele conduse de Abu Isa al-Isfahani şi Iudghan împotriva musulmanilor din Persia (sec. al VIII-lea) au fost în acelaşi timp sectante şi revoluţionare. O altă mişcare, întemeiată de David Alroy în Kurdistan, a profitat de conflictul islamului cu creştinătatea în epoca celei de-a doua cruciade (circa 1146-1147). Alroy a atras numeroşi adepţi graţie unei propagande abile, îndeosebi printre evreii luptători din munţi, în scopul de a-i învinge pe opresorii musulmani şi a pregăti regatul mesianic la Ierusalim. După câteva succese iniţiale, campania a eşuat în urma asasinării lui Alroy. Partizanii care i-au rămas fideli şi au continuat să creadă în acest pseudo-Mesia, au căpătat numele de “menahemiţi”.

Cam în aceeaşi perioadă (1172), evreii din Yemen au suferit mari persecuţii şi mulţi dintre ei erau înclinaţi să acorde încredere unor "salvatori" care interpretau chinurile lor ca "durerile naşterii lui Mesia", anunţând Izbăvirea. Totuşi, când Maimonide fu rugat să-şi dea avizul, el a răspuns cu celebra "Epistolă către Yemen" (Igheret Teman), prin care îşi conjura coreligionarii să nu se lase înşelaţi de diverşi predicatori revoluţionari pseudo-mesianici.

În pofida suferinţelor îndurate în timpul cruciadelor, aşchenazii au rămas în general pasivi şi nu s-au implicat în acţiuni mesianice. Nu acelaşi lucru s-a întâmplat cu comunităţile sefarde din Spania şi din Portugalia, pe care doctrinele cabalistice le-au marcat profund, mai ales începând din sec. al XIII-lea. Abraham Abulafia a devenit celebru ca primul dintre numeroşii "profeţi" sefarzi care au crezut că grăbesc Izbăvirea utilizând procedee mistice sau făcând apel la papalitate sau la împăraţi.

Doi alţi factori au generat un nou puseu de speculaţii mesianice în cele trei secole ce au urmat: relatările călătorilor privind Sambatyonul şi cele zece triburi pierdute ale lui Israel, despre care se spunea că trăiau dincolo de acest fluviu, şi apariţia Zoharului (circa 1300), operă majoră a Cabalei care a avut un impact deosebit de puternic asupra evreilor Spaniei creştine. Din cauza învăţăturilor mesianice din Zohar, evenimente precum convertirile forţate din Spania (1391), cucerirea Constantinopolului de către turci (1453) şi expulzarea evreilor din Spania (1492) au fost considerate, la rândul lor, ca semne prevestind venirea iminentă a lui Mesia. În sec. al XVI-lea şi evreii aşchenazi au fost antrenaţi de aceste curente mistice. Printre exilaţii spanioli, campaniile de persecuţie duse împotriva maranilor spanioli şi portughezi, doctrina cabalistă a tikunului, răspândită de misticii din Safed (vezi Luria şi Cabala lurianică), şi apariţia subită a lui David Rubeni în Europa (1524) au făcut să crească speranţele mesianice.

Rubeni, un misterios aventurier, s-a proclamat fiul unui oarecare rege Solomon şi fratele unui rege Iosif, care ar fi domnit peste triburile pierdute ale lui Ruben, Gad şi Manase în provincia arabă Khaybar. Ca şi David Alroy, el a căutat să smulgă Ierusalimul de la musulmani dar, pentru o acţiune de asemenea anvergură, îi trebuia sprijinul creştinilor. Alura princiară a lui Rubeni şi istoria lui i-a impresionat pe evrei şi pe neevrei, inclusiv pe Papa Clement al VII-lea . Entuziasmul stârnit printre maranii portughezi a făcut ca unul dintre ei, un anume Diego Pines, să revină la iudaism sub numele de Solomon Molho devenind, după ce a scăpat din Portugalia, cabalist şi pseudo-Mesia. Rubeni şi Molho şi-au unit forţele făcând fără succes apel la împăratul Sfântului Imperiu roman: Molho a fost ars pe rug ca eretic, în 1532, iar Rubeni a murit în închisoare. Molho a făcut totuşi numeroşi adepţi în Spania, Portugalia, Italia şi chiar în Polonia, pregătind astfel calea celui mai reputat dintre falşii Mesia: Şabatai Ţvi.

Ca şi în trecut, fiecare cataclism dădea naştere unei noi mişcări mesianice: războiul de Treizeci de Ani (1618-1648) şi masacrele lui Hmelniţki din 1648-1649 au creat condiţii favorabile expansiunii şabatianismului. Cabaliştii credeau că 1648 era "anul mesianic", fixat de Dumnezeu, în vreme ce misticii creştini aşteptau anul 1666. Proclamându-şi pretenţiile mesianice, Şabatai Ţvi a intrat mai întâi în conflict cu rabinatul din Smirna, la începutul anilor 1650. El şi-a găsit un avocat energic în persoana predicatorului Natan din Gaza care susţinea că Mesia venise şi că avea să-l detroneze pe sultanul Turciei în 1666. Cu Natan în rolul profetului Ilie, "vestitorul lui Mesia", Şabatai Ţvi s-a impus rapid drept cel mai carismatic şi mai venerat dintre toţi pretendenţii la tronul lui Mesia care apăruseră până atunci. Revoluţia sa a atras un mare număr de "credincioşi", constituind un pericol pentru scepticii minoritari şi făcând să se cutremure bazele iudaismului normativ. Chiar şi după

apostazia şi moartea sa, în condiţii obscure, un mare număr de oameni au continuat să creadă în el. O sectă şabatianistă, dunmehii, a rămas activă şi a supravieţuit până într-o epocă recentă în Turcia şi în Balcani; o alta, cea a frankiştilor, condusă de un aventurier din Podolia, Iacob Frank, a exercitat o influenţă nefastă în Europa Centrală până spre 1830.

MI ŞE-BERAH

"El care i-a binecuvântat (pe părinţii noştri)"

Primele cuvinte şi titlul a numeroase rugăciuni, prin care, de Şabat şi de sărbători, oficiantul îi cere lui Dumnezeu să-i binecuvânteze pe cei care au fost chemaţi la citirea Torei. În comunităţile ortodoxe, această rugăciune este deseori urmată de o alta de acelaşi gen prin care oficiantul binecuvântează persoanele sau familiile pe care doreşte să le onoreze, menţionându-i cu aceeaşi ocazie pe cei care au făcut o donaţie sinagogii sau organizaţiilor de binefacere. La sefarzii occidentali (portughezi şi spanioli), oficiantul recită tot atâtea Mi şe-berah câte persoane sunt chemate la Tora. Când comemorează moartea cuiva, aşchenazii se mulţumesc cu obişnuitul Mi şe-berah şi nu pot cere să se recite o rugăciune în plus în memoria decedatului decât dacă iarţaitul sau ajunul lui cade într-o luni sau joi. În comunităţile sefarde, se poate solicita o rugăciune suplimentară în orice zi a săptămânii, inclusiv de Şabat. Alte rugăciuni pot fi adăugate la Mi şe-berah pentru un bolnav, pentru o lehuză, dacă a născut o fată, ca să i se poată da copilului un nume la sinagogă, pentru un băiat care face bar miţva sau pentru un tânăr care urmează să se însoare. La conservatorii americani, este îngăduit să se recite un Mi şe-berah pentru o femeie atunci când este chemată la Tora sau pentru o fată care a împlinit doisprezece ani şi face bat miţva, fiind de asemenea chemată să citească Legea. Unele comunităţi înlocuiesc toate rugăciunile individuale recitate după lectura Torei printr-un Mi şe-berah global. De Şabat sau de sărbători dacă acestea coincid cu Şabatul, după citirea Torei, se spune un Mi şe-berah mai lung decât de obicei, datând din vremea gheonimilor, prin care se cere binecuvântarea lui Dumnezeu pentru comunitate, pentru credincioşii sinagogilor din toate ţările şi pentru cei care întreprind activităţi comunitare. La aşchenazi, această rugăciune se spune după Iekum purkan, textul fiind foarte apropiat de cel folosit în comunităţile italiene, dar foarte diferit de cel uzitat de sefarzi şi de evreii orientali. În sinagogile israeliene, ca şi în unele sinagogi din diaspora, se citeşte un al treilea Mi şe-berah invocând protecţia lui Dumnezeu asupra tuturor soldaţilor israelieni.

MISMAROT ŞI MAAMADOT

Delegaţie de preoţi şi de leviţi la Templu. În epoca celui de-al Doilea Templu, preoţii, leviţii şi ceilalţi evrei din Iudeea erau împărţiţi în douăzeci şi patru de grupe, fiecare grupă slujind la Templu câte o săptămână pe semestru. În timpul celor patru săptămâni restante, săptămâni corespunzătoare sărbătorilor, preoţii, leviţii şi ceilalţi erau repartizaţi în şapte secţiuni, fiecare din ele trebuind să slujească în Templu câte o zi. Slujba preoţilor şi a leviţilor se numea mişmar, iar cea a celorlalţi iudei maamad.

După distrugerea celui de-al Doilea Templu, rabinii au decis că recitarea rugăciunilor referitoare la jertfe era echivalentă cu jertfa însăşi. Astfel a apărut şi s-a dezvoltat obiceiul de a recita, după rugăciunea de dimineaţă, rugăciuni speciale numite maamadot, textul acestora aflându-se în tratatul Taanit (4) al Mişnei. Textul dezvoltat cu secţiuni suplimentare se găseşte în cartea de rugăciuni a lui Amram Gaon (sec. al IX-lea). Maamadot nu aparţin ciclului de rugăciuni obligatorii, ci sunt recitate numai de cine vrea.

MIŞNA

Termenul este derivat de la ebraicul şana care înseamnă “a repeta”. Sub influenţa cuvântului aramaic tana acesta şi-a lărgit sensul devenind “a studia” şi a fost în mod specific aplicat studierii legii orale, pentru a indica metoda de memorizare şi recapitulare caracteristică acesteia, aşa cum indică Avot 3, 8: “Atunci când cineva, mergând pe drum, recapitulează [ceea ce a învăţat] şi-şi întrerupe mişna sa” sau “cel ce uită un cuvânt din mişna sa” (Avot 3, 9). Cuvântul Mişna se opune lui Mikra (de la kara “a citi”), care desemnează legea scrisă ce trebuie citită (Neem. 8, 8).

Apelativul de Mişna desemnează de o manieră generală legea orală în toate aspectele sale, midraş, halahot şi hagadot (Sifre Deut. 344). Deşi culegerea de dispoziţii ale legii orale care se învăţa în academiile tanaimilor a fost denumită “Mişna”, textul varia foarte mult de la un tana la altul în privinţa subiectului, a conţinutului şi a formei. La jumătatea sec. al II-lea, vederile erau divergente în privinţa esenţei Mişnei: “Ce e Mişna? Rabi Meir spune: halahot, Rabi Iuda spune: midraş” (Kid. 49a). Termenul ajunge totuşi să desemneze Halaha cu care devine treptat sinonim, în aşa măsură încât o halaha era uneori denumită mişna (Ghit. 5,6). În ansamblul ei, Mişna este desemnată ca halahot (T.I. Hor, 3,8, 48c) iar mai târziu, după redactarea sa, amoraimii o denumesc Mişnatenu (în ebraică), adică “Mişna noastră”, pentru a o deosebi de alte culegeri de mişnaiot (de ex., cea a lui R. Oşaia ori cea a lui Bar Kapara). “Mişna noastră” devine, cu timpul, singura Mişna, textul fiind alcătuit din cele şase ordine redactate, rânduite şi revăzute în jurul sec. al III-lea de către Iuda ha-Nasi.

Este vorba de prima compilaţie exhaustivă a legii orale, reflectând circa cinci secole de tradiţie halahică (legislativă), mergând de la epoca scribilor până la aceea a tanaimilor (300 î.e.n. până la 200 e.n.). Ea constituie documentul religios cel mai important după Biblie şi reprezintă de asemeni baza Talmudului din epoca amoraimilor (vezi Amora şi Tana). Lucrarea a fost redactată între anii 200 şi 220 e.n. În Palestina, obiectivul autorului fiind de a furniza un ghid de legi evreieşti învăţătorilor şi judecătorilor. Deoarece legea orală risca să se piardă în diferitele cercuri în care era predată, o codificare scrisă părea să se impună. Mişna se prezintă deci ca o culegere de dezbateri şi de discuţii halahice.

Deja cu mai multe generaţii înaintea lui Iuda ha-Nasi, alţi tanaimi încercaseră să alcătuiască culegeri de halahot, una din cele mai remarcabile fiind incontestabil culegerea de învăţături ale lui R. Akiva, redactată de discipolul şi asociatul său, R. Meir. Totuşi, aceste învăţături fiind transmise oral în diferitele academii palestiniene, ele nu erau clasificate pe subiecte, ci orânduite după criterii exterioare: numele unor învăţaţi, asociaţii de idei etc. Chiar dacă aceste aranjamente puteau avea o valoare mnemotehnică, ele îi încurajau pe înţelepţi să sară de la una la alta, în loc să discute temeinic un anumit subiect.

Performanţa lui Iuda ha-Nasi şi a colegilor săi constă în a fi clasificat pe subiecte această masă de informaţii. Totuşi, în pofida metodologiei sale de bază, R. Iuda ha-Nasi a reintrodus în Mişna, fară să le reclasifice, pasaje întregi din compilaţiile anterioare. Astfel, capitolul XIII al tratatului Ketubot este un ansamblu de halahot eteroclite. Acelaşi lucru se poate spune despre “decretele” (vezi. takana) lui R. Iohanan ben Zakai (R.H. 4, 1-9), ca şi despre altele, rânduite sub rubrica “Pentru ameliorarea societăţii” (Ghit. 4, 2-9).

Circa o sută cincizeci de înţelepţi sunt menţionaţi în Mişna, între care Hilel, Şamai şi Iuda ha-Nasi însuşi. Opiniile minoritare sunt întotdeauna consemnate, în primul rând pentru a accentua faptul că

ele sunt de asemenea luate în considerare. Opinia halahică reţinută se găseşte întotdeauna la sfârşitul paragrafului şi este introdusă prin una din cele două formule consacrate: “R. Iuda spune că...” sau “dar înţelepţii susţin că...”

Mişna este compusă din şase ordine (şişa sidre Mişna, literal: cele “şase ordine ale Mişnei”, prescurtat Şas, abreviere care mai desemnează şi structura Talmudului în general). Acestea se împart în tratate (masehot sau masehtot, vezi Masehet), subîmpărţite în paragrafe (mişna, pl. mişnaiot), Cu excepţia celui de-al şaselea capitol al tratatului Avot, adăugat ulterior, Mişna cuprinde în total cinci sute douăzeci şi trei de capitole. Iată descris sumar cuprinsul celor şase ordine ale Mişnei:

1. Zeraim (“Seminţe”) tratează mai întâi despre binecuvântări şi rugăciunile zilnice, apoi, în principal, despre legi privind agricultura.

2. Moed (“Timp stabilit”, “Zi de sărbătoare”) expune legile respectării Şabatului, ale sărbătorilor şi ale zilelor de post.

3. Naşim (“Femei”) tratează despre căsătorie, divorţ, angajamente şi alte probleme de acest gen.

4. Nezikin (“Prejudicii”) discută despre legile civile şi penale, despre pedeapsă şi idolatrie, şi comentează învăţăturile morale ale tratatului Avot.

5. Kodaşim (“Lucruri sfinte”) este consacrat tăierii rituale a animalelor (şehita), jertfelor şi darurilor, ca şi Templului şi slujirii sale.

6. Tohorot (“Puritate”) este consacrat legilor purităţii şi impurităţii rituale.

Este greu de stabilit dacă Iuda ha-Nasi dorea să elaboreze un cod definitiv pe baza căruia să poată fi luată orice decizie halahică. Opinia cea mai răspândită este că el dorea să sistematizeze Halaha. În orice caz, un lucru e sigur şi anume că Mişna comportă doar în mică măsură opiniile personale ale lui Iuda ha-Nasi. În general, el se mărgineşte să transmită o Halaha străveche, extrasă din alte surse. Unul dintre discipolii săi a adăugat în Mişna unele din opiniile sale.

Cu excepţia aserţiunilor rostite de înţelepţi mai vechi, Mişna este redactată într-o ebraică concisă, sensibil diferită de ebraica biblică, atât ca gramatică cât şi ca vocabular. Ebraica mişnică reprezintă o prelungire directă a celei vorbite de ultimii profeţi şi din epoca lui Ezra şi Neemia. Ea numără circa două sute de cuvinte împrumutate din greacă şi latină.

Învăţăturile halahice “exterioare”, neincluse în Mişna, dar citate în Talmud, sunt numite baraitot (sing. baraita). O serie de texte complementare, compilate în paralel cu Mişna, sunt conservate sub denumirea de Tosefta. Mişna este punctul de plecare al Tamudului. Acesta e alcătuit din paragrafe succesive ale Mişnei (mişnaiot), urmate de o discuţie denumită Ghemara. Cele dintâi ediţii ale Mişnei au văzut lumina tiparului în Spania, în 1485, iar cea mai veche ediţie care s-a conservat a fost publicată la Napoli în 1492. Mişna s-a pretat la numeroase comentarii, între care se cuvin menţionate cele ale lui Maimonide (redactat iniţial în arabă), Bertinoro şi Iom Tov Lipmann Heller (Tosfot Iom Tov).

Mişna este deseori publicată ca o lucrare autonomă pentru uzul studioşilor. Ediţiile curente includ în general comentariile lui Maimonide şi Bertinoro, ca şi un rezumat al comentariului lui Heller (Ikar tosfot Iom Tov), compilat de Meşulam ben Ioel Katz. Împreună cu comentariile lui Maimonide şi

Bertinoro ea a fost tradusă în limba latină de Guilielmus Surenhusius, la Amsterdam, între 1698 şi 1703. O versiune germană a fost realizată în anii 1760-1763, la Onolzbach, de Johann Jacob Rabe. Există de asemeni două comentarii moderne, întru totul remarcabile, redactate în ebraică de Hanokh Albeck şi Pinhas Kehati, traduse în engleză şi, parţial, în franceză.

Traducerea engleză a Mişnei de către Herbert Danby (1933) este considerată o operă clasică. Ediţia bilingvă a lui Philip Blackman (1951-1956) cuprinde şi un comentariu în limba engleză.

MITNAGDIMI

"Opozanţi"

Termen care-i desemna, la origine, pe adversarii hasidismului, cei care respingeau în mod violent direcţia spirituală şi dezvoltarea mişcării întemeiate de Israel ben Eliezer, Baal Şem Tov. Cu timpul, acest termen a ajuns să desemneze, de o manieră pozitivă, un mod de viaţă. Sub influenţa lui Elia, gaonul din Vilnius, acest mod de viaţă devine îndeosebi reprezentativ pentru evreii din Lituania (cu excepţia hasidimilor lituanieni, între care dinastia din Karlin şi curentul Habad), Reunind în jurul său un cerc elitist de discipoli şi respingând în acelaşi timp hasidismul şi modelul instituţiilor existente, gaonul ajunge să dea contur unor tendinţe şi unei gândiri care au generat o nouă formă culturală. Ca reacţie la direcţia spirituală hasidică întemeiată pe carismă şi pe exerciţiul miracolelor, Elia din Vilnius le-a transmis adepţilor săi un scepticism profund şi o atitudine radicală, atât faţă de credulitate cât şi faţă de autoritarism. După moartea lui (1797) lupta dintre hasidimi şi mitnagdimi s-a înteţit la început, apoi s-a domolit şi s-a redus treptat la sancţiuni economice, invective şi satiră. S-a întâmplat totuşi ca persoane din ambele tabere să fie întemniţate ca urmare a unor denunţuri reciproce adresate autorităţilor ţariste. Această stare de lucruri a persistat până în sec. al XIX-lea, când cele două mişcări au fost nevoite să facă front comun în faţa unor ameninţări comune ca Emanciparea şi Haskala (mişcarea Iluministă a evreilor din Europa Răsăriteană).

În mod paradoxal, condamnarea inflexibilă cu care au fost trataţi de gaonul din Vilnius şi de discipolii săi i-a obligat pe hasidimi să-şi abandoneze excesele iniţiale, pentru a deveni cel puţin la fel de conservatori ca mulţi dintre virulenţii lor adversari. În acelaşi timp, noi realităţi, precum declinul studierii şi al respectării Torei, i-au îndemnat pe mitnagdimi să dea dovadă de mai multă moderaţie. Prin lecţiile sale săptămânale şi prin forţa exemplului personal, gaonul din Vilnius a fost iniţiatorul unei filozofii educative care a dat naştere unei întregi reţele de ieşivot, pepiniera mai multor generaţii de savanţi şi vatra mişcării etice Musar, Cărturari din lumea întreagă se adunau în Lituania şi în Bielorusia apropiată, unde înflorea o foarte bogată cultură evreiască. Această cultură originală era însoţită de o viaţă religioasă specifică unei categorii aparte de evrei lituanieni ("litvak"), care vorbeau ebraică şi idiş cu o intonaţie caracteristică şi se recomandau cu mândrie ca misnaghed (pronunţia aşchenază a lui mitnaghed), Ataşamentul la ritual aşchenaz răsăritean de rugăciuni, dispreţul afişat faţă de aşa-zisele "superstiţii" hasidice, pasiunea de a studia de dragul studiului şi un umor caustic au devenit curând emblemele acestor misnagdimi, Pentru hasidimi, în schimb, orice aşchenaz având rituri şi obiceiuri diferite de ale lor a fost întotdeauna, indiferent de originea lui, un mitnaghed. În zilele noastre, principalele deosebiri dintre ei se reduc la cartea de rugăciuni (hasidimii o folosesc pe cea a lui Isaac Luria, de rit sefard) şi la asiduitatea cu care mitnagdimii studiază Talmudul, în vreme ce hasidimii privilegiază latura emoţională a iudaismului.

De prin 1770 discipolii gaonului din Vilnius au început să emigreze în Ereţ Israel, alcătuind o vastă comunitate aşchenază la Ierusalim. Marea majoritate a evreilor din ţările anglofone, inclusiv Statele Unite şi Commonwealth-ul britanic, ca şi din America Latină şi Africa de Sud, sunt descendenţi ai mitnagdimilor.

MIŢVA

"Poruncă"

Datorie religioasă poruncită de Tora şi definită de Talmud ca fiind de origine biblică (de-oraita), deşi există şi miţvot de origine rabinică (de-rabanan); vezi Porunci. Unii au încercat să găsească motivele respectării acestor miţvot, Rav (începutul sec. al III-lea e. n.) afirmă că miţvot au fost date pentru a face oamenii mai buni (Gen. R. 44, 1). Unii au tras concluzia că miţvot au fost date omului pentru a-i inocula o supunere oarbă faţă de Dumnezeu şi că, prin urmare, ar fi inutil să ne întrebăm asupra raţiunii cutărei sau cutărei miţve, Maimonide respinge cu tărie această interpretare. Pentru el, miţvot nu sunt porunci arbitrare, ci ele sunt date omului spre binele lui. Rostul poruncilor, scria el, este dublu: ele asigură bunăstarea sufletului şi bunăstarea trupului, deopotrivă. Cea dintâi se obţine prin însuşirea opiniilor corecte; cea de-a doua prin instaurarea bunelor relaţii sociale (Călăuza rătăciţilor 3, 27). În toate epocile gânditorii au fost împărţiţi în două categorii: raţionaliştii care caută să întemeieze respectarea poruncilor pe motivaţii obiective (taame ha-miţvot) şi antiraţionaliştii care refuză acest tip de abordare. Astfel, tanaimii nu reuşesc să cadă de acord dacă raţiunea aparentă a uneia sau a alteia dintre miţvot trebuie transformată în principiu (Sanh. 21a), antiraţionaliştii temându-se că, o dată expusă raţiunea unei miţve, credinciosul poate încerca să-i atingă obiectivele fără s-o mai îndeplinească.

Saadia Gaon (sec. al IX-lea) propune o altă explicaţie: după el, miţvot sunt un dar de la Dumnezeu, pentru ca omul să năzuiască la fericirea desăvârşită. Cel care, ca recompensă pentru împlinirea poruncilor, obţine capacitatea de a trăi fericit, este de două ori răsplătit: el nu numai că nu resimte respectarea miţvot ca o constrângere, ci are şi sentimentul că viaţa lui fericită se datorează în exclusivitate bunătăţii lui Dumnezeu (Sefer ha-emunot ve-ha-deot), Potrivit filozofului evreu Joseph B. Soloveicik, Dumnezeu a dat oamenilor miţvot, pentru ca ei să se ridice deasupra celorlalte vieţuitoare. Căci omul care respectă miţvot, nu mai acţionează doar potrivit instinctelor sale, ci este călăuzit de opţiuni făcute în cunoştinţă de cauză.

Profetul Isaia (29, 13) îi mustră pe aceia care practică miţvot în mod automat, fără să se gândească la sensul lor: "Căci poporul acesta se apropie de Mine şi Mă cinsteşte cu gura şi cu buzele, dar cu inima stă departe, iar frica pe care o are de Mine nu este decât o învăţătură omenească." Tot astfel, înţelepţii insistă asupra faptului că respectarea poruncilor nu are sens decât dacă acestea sunt practicate cu dăruire interioară (kavana). Înţelepţii au stabilit că, înainte de a îndeplini o miţva pozitivă, trebuie recitată următoarea binecuvântare: "Doamne, care ne-ai sfinţit prin poruncile tale şi ne-ai poruncit să îndeplinim această miţva" (Pes. 7b). Dar există multe excepţii de la această regulă. Astfel, nu se recită o binecuvântare înainte de a face o pomană sau înainte de a citi Hagada în primele două seri de Pesah. Talmudul relatează o dezbatere în scopul de a stabili dacă o miţva practicată fără kavana este sau nu valabilă (Ber. 13a) şi conchide că aceasta e invalidată. Totuşi, mulţi înţelepţi consideră că o miţva fără kavana nu e cu totul negativă, pe considerentul că "este mai bine să acţionezi imperfect decât deloc". Dacă studiul Torei pentru ea însăşi este miţva prin excelenţă, înţelepţii dau totuşi următorul sfat: "Preocupă-te să practici miţvot şi să studiezi Tora; chiar dacă la

început o vei face din alte motive, până la urmă, le vei săvârşi pe amândouă pentru ele însele (Pes. 50b). Astfel cine declară: "Dau de pomană acest ban de argint, pentru ca fiul meu bolnav să supravieţuiască" este considerat un om drept (R.H. 4b).

Cabaliştii atribuie puteri magice tuturor miţvot, Pentru a verbaliza aceste virtuţi ezoterice, s-au introdus în liturghie rugăciuni speciale înaintea îndeplinirii fiecărei miţva, Deşi mulţi halahişti le consideră adăugiri tardive, ele figurează totuşi în majoritatea cărţilor de rugăciuni de uz curent.

Fetele sunt scutite de miţvot până la doisprezece ani (bat miţva), băieţii până la treisprezece ani (bar miţva), Cu toate acestea, tatăl lor trebuie să-i iniţieze în miţvot de când sunt mici, pentru ca la vremea potrivită să fie gata să se achite de ele cât se poate de bine (Suc, 42a).

Înţelepţii insistă asupra faptului că miţvot trebuie îndeplinite în mod estetic (hidur miţva): "Construiţi o suca frumoasă, faceţi un şofar frumos şi un sefer Tora" frumos (Şab. 133b). Ei precizează însă că cheltuiala pentru podoabe nu trebuie să depăşească o treime din costul normal al obiectului (B.K. 9b). O miţva îndeplinită printr-o fărădelege este considerată fără valoare (Suc, 30a). Potrivit înţelepţilor, miţvot nu ne sunt date pentru plăcerea noastră (R.H. 28a), ceea ce Raşi interpretează astfel: "Miţvot ne sunt date ca un jug care ne reaminteşte neîncetat că noi suntem servitorii lui Dumnezeu şi păzitorii poruncilor sale" (Meg. 32a). Totuşi, înţelepţii vorbesc şi de simha şei miţva, arătând că miţvot trebuie întotdeauna îndeplinite cu bucurie [simha] (Lev. R. 34, 9).

Înţelepţii au mai decretat şi că îndeplinirea unei miţva te scuteşte de a îndeplini o alta în acelaşi timp (Ber. 11a, 17b). Astfel, dacă te îngrijeşti de înmormântarea unei rude, eşti scutit de orice altă obligaţie religioasă.

După tanaimi, Tora asigură pacea şi prosperitatea oricui îndeplineşte miţvot: "Cine îndeplineşte o miţva va fi răsplătit. Viaţa-i va fi prelungită şi Pământul va fi moştenirea lui" (Kid 1, 9). "Fii la fel de nerăbdător să îndeplineşti o miţva măruntă ca şi pe una mare, îndeamnă ei, căci tu nu cunoşti recompensa [corespunzătoare fiecărei miţva]" (Avot 2, 1). Cu toate acestea un amora afirmă categoric: "Nu există recompensă pentru miţvot în această lume" (Kid. 39b). Iată însă o precizare: "Astăzi [în această lume] e vremea pentru a face; mâine [în lumea viitoare] e vremea recompensei" (Er. 22a). (Vezi Răsplată şi pedeapsă). Poruncile au o putere mântuitoare. Îndeplinirea lor este un scut împotriva suferinţei şi a fărădelegii (Sota 21a; Pes. 8a). Miţvot compensează păcatele noastre; mai mult, o miţva în plus poate înclina balanţa în favoarea noastră (Kid 39b; R.H. 17b).

În literatura rabinică, semnificaţia termenului miţva a fost lărgită la orice obligaţie religioasă, chiar dacă nu este de origine biblică. Astfel, spălarea pe mâini înaintea meselor nu este o miţva impusă de Biblie. Dar ea este prescrisă de înţelepţi, iar Talmudul spune că "este o miţva să asculţi de cuvintele înţelepţilor" (Hul. 106a). Orice acţiune meritorie era considerată o miţva, Astfel, atunci când Hilel cel Bătrân mergea la baie, el le spunea discipolilor că se duce să îndeplinească o miţva, căci a-ţi spăla trupul creat după chipul lui Dumnezeu este o acţiune meritorie (Lev. R. 34, 3). Termenul de miţva era utilizat în mod deosebit pentru a desemna milostenia. În răsăritul Europei, a vinde dreptul de a citi în sinagogă un pasaj deosebit al Torei se numea "a vinde miţvot.

MIZMOR LE-TODA

Psalm de mulţumire. Textul Psalmului 100, unul dintre cele mai cunoscute texte ale Cărţii Psalmilor, a fost încorporat de iudaism în liturghia sa. Psalmistul îndeamnă lumea întreagă să-l recunoască şi să-l

slujească pe adevăratul Dumnezeu şi insistă asupra iubirii paterne ce o poartă el întregii omeniri. În zilele când se aducea la Templu jertfa de recunoştinţă (korban toda), leviţii cântau acest psalm, acompaniindu-se cu instrumente muzicale. Profetul Ieremia, care face aluzie la această practică (Ier. 33, 11), insistă îndeosebi asupra refrenului (Ps. 100, 5): "Căci în veci ţine mila lui (ki le-olam hasdo)" În epoca Templului oricine fusese cât pe ce să-şi piardă viaţa din cauza unei boli, într-o captivitate ori într-o călătorie periculoasă trebuia s-aducă o jertfă de recunoştinţă. După distrugerea celui de-al Doilea Templu (70 e. n.), sacrificiul a fost înlocuit cu rugăciunea Gomei. Înţelepţii considerau totuşi că această jertfă va dăinui mereu, chiar şi atunci când, după venirea lui Mesia şi după restaurarea Templului, toate jertfele vor fi abolite. Korban toda, spuneau ei, va rămâne veşnic în vigoare (Lev. R. 9, 7). Astfel, ei au decretat că Psalmul 100 va fi recitat la toate slujbele de dimineaţă, în afara zilelor când nu se aduc aceste jertfe de mulţumire (Şabat, sărbători, ajun de Iom Kipur şi ajunul zilelor intermediare de Pesah). Acest psalm face parte din Pesuke de-zimra, care se recită în toate zilele lucrătoare.

MIZRAH

"Răsărit"

Punct cardinal de unde răsare soarele, desemnat prin expresia ebraică mizrah şemeş, "răsăritul soarelui" (Deut. 4, 47; Mal. 1, 11; Ps. 113, 3). În vechime, pentru evreii care trăiau la vest de Ereţ Israel, cuvântul mizrah devenise sinonim cu orientarea sinagogii spre Ierusalim şi spre Muntele Templului şi cu obiceiul credincioşilor de a se întoarce cu faţa către răsărit în timpul rugăciunii. Acest termen desemna de asemeni zidul răsăritean al sinagogii, unde era situat chivotul cu sulurile Torei şi în apropierea căruia stăteau rabinul şi ceauşul. Mizrah desemnează şi plăcile ornamentale, unde cuvântul mizrah este înscris cu litere mari ebraice, singur sau inclus într-un verset biblic (de ex., Ps. 113, 3), inscripţii plasate pe peretele răsăritean al sinagogii sau al casei de studiu (bet midraş), Evreii practicanţi ţin un astfel de mizrah pe perete, acasă şi la birou, pentru a şti încotro să se îndrepte când se roagă. Aceste plăci pot fi decorate cu mici desene sau inscripţii, în special cu motive tradiţionale precum candelabrul cu şapte braţe (menora), cele zece porunci sau leii lui Iuda.

MOARTE

Sfârşitul vieţii. Pe tema morţii, Biblia se preocupă mai ales de două chestiuni: 1. De ce trebuie omul să moară şi care e forţa care îl lipseşte de viaţă? 2. Care e destinul omului după moarte? În Geneza (3, 19), Dumnezeu îl înştiinţează pe om că se va reîntoarce în pământul de unde a fost luat. Pe de altă parte, după ispita din grădina Edenului, omul a fost alungat de acolo, ca nu cumva să mănânce din pomul vieţii şi să devină nemuritor (Gen. 3, 22-23), ceea ce sugerează că moartea este rezultatul păcatului. S-au făcut diferite încercări de a concilia aceste afirmaţii contradictorii.

În paralel cu monoteismul strict al Bibliei, erudiţia modernă a identificat anumite imagini literare care ar putea fi resturile unei concepţii existente în vechiul Orient Apropiat, conform căreia moartea ar fi o forţă supranaturală, independentă de Dumnezeu (vezi Isa. 25, 8; Ier. 9, 20; Os. 13, 14; Prov. 16, 14; Iov 18, 13). Cu toate acestea, Dumnezeu rămâne arbitrul suprem al vieţii şi al morţii.

Cât priveşte soarta omului după moarte, afirmaţia Genezei (3, 19) cum că omul se va întoarce în ţărână contrazice concepţia egipteană a îmbălsămării. Înmormântarea, mai ales în mormântul familial, are în mod limpede o importanţă esenţială în Biblie (Gen. 47, 29-30; 49, 29; 1 Regi 21, 19).

Jertfele aduse morţilor şi comunicarea cu aceştia, practici răspândite în tot Orientul Apropiat, sunt interzise în Pentateuh (Deut. 26, 14).

Numeroase pasaje biblice indică faptul că fiinţele umane coboară într-o regiune "locuită" de morţi. Această regiune este cunoscută sub diferite denumiri, dintre care cea mai notorie este Şeol, un nume care nu apare în nici o altă limbă veche. Moartea, potrivit acestei viziuni, egalizează totul; bogăţia şi puterea sunt lipsite de sens în Şeol (Iov 3, 13-19). Dincolo de moarte conştiinţa dispare (Koh. 9, 4.5; Iov 14, 21; Ps. 88, 12.13). În schimb, unele pasaje dau de înţeles că Dumnezeu poate salva oamenii din Şeol, luându-i la sine, cum i-a luat pe Enoh şi pe Ilie (Gen. 5, 24; 2 Regi 2, 11; Ps. 49, 16; 1 Sam. 2, 6). Aluzii la învierea morţilor apar în cărţile târzii ale Bibliei (de ex. Dan. 12, 2). După cum se vede, sursele care tratează despre soarta omului după moarte nu prezintă nicidecum o imagine unitară (vezi Viaţa veşnică).

Halaha dezbate modul de a stabili clipa exactă a morţii. Abordând posibilitatea de a încălca Şabatul pentru salvarea unei vieţi, Talmudul (Ioma 85a) decretează că moartea intervine o dată cu încetarea respiraţiei. În ultima vreme, dezvoltarea tehnologiei moderne a permis nuanţarea definiţiei halahice a morţii. Există acum mijloace de a detecta chiar şi respiraţia foarte slabă a unor indivizi care altădată ar fi trecut drept morţi; de asemenea, indivizi a căror respiraţie a încetat pot fi readuşi la viaţă. Rabi Moşe Sofer (Hatam Sofer, I.D. 338) consideră că moartea efectivă intervine în cazul stopului cardiac, cumulat cu stopul respiratoriu. Rabi Moşe Feinstein (Igherot Moşe, I.D. 3, 132) este de părere că omul poate fi socotit mort o dată cu încetarea activităţii cerebrale, când devine incapabil să respire singur.

Un individ aflată într-un stadiu critic, între viaţă şi moarte — un goses, cum i se spune în ebraică — este, în toate privinţele, considerat ca viu. Dispoziţiile verbale ale unui goses au aceeaşi putere legală ca un document semnat de faţă cu martori (Ghit. 13a); astfel, schimbarea unui testament pe patul de moarte este socotită irevocabilă. Este interzis să grăbeşti moartea unui goses, acţionând asupra trupului său (I.D. 339). Pe de altă parte, este permis să înlături orice factor exterior care i-ar putea prelungi agonia. Se dă de exemplu, un zgomot, ca atunci când cineva taie lemne afară, care ar putea să întârzie moartea unui goses. În acest caz, este permis să opreşti zgomotul respectiv (ibid., glosa lui Rema). Este de asemenea permis să te rogi pentru moartea unei persoane aflate în agonie, care suferă îngrozitor şi îşi doreşte moartea.

Atitudinea evreiască faţă de moarte, aşa cum se reflectă ea în literatura rabinică, este un amestec de sfidare şi de acceptare. Dat fiind că iudaismul nu contestă realitatea existenţei lumeşti, moartea trebuie combătută; viaţa trebuie iubită şi apărată. Moartea este un rău; moartea timpurie este considerată o nenorocire, iar longevitatea, o binecuvântare. Dumnezeu îi promite lui Abraham că va trăi până la o "bătrâneţe fericită" (Gen. 15, 15) şi oamenii îşi urează frecvent unii altora, cu diferite ocazii, să trăiască până la o sută douăzeci de ani. Din punct de vedere ritual, cadavrul este cea mai importantă sursă de impuritate (vezi Puritate rituală).

Halaha consideră că nu trebuie cruţat nici un efort pentru a salva un muribund (vezi Etică medicală evreiască). Talmudul (R.H. 16b) susţine că se poate uneori evita moartea printr-o schimbare de nume; de aici, obiceiul de a schimba formal numele unei persoane grav bolnave. În astfel de situaţii, cel în cauză primeşte de regulă un nume simbolic, cum ar fi Haim ("viaţă") sau Rafael ("Dumnezeu vindecă"). În perioada de doliu se obişnuieşte recitarea versetului 25, 8 din Isaia, unde se afirmă că Dumnezeu "va nimici moartea pe vecie".

Pe de altă parte, iudaismul prezintă un puternic element de acceptare a morţii. Potrivit Midraşului (Gen. R. 9, 5), atunci când Dumnezeu declară că lumea pe care a creat-o este "foarte bună", la moarte se referă; Dumnezeu ar fi creat deci moartea ca o parte pozitivă şi necesară a universului.

Rugăciunea Ţiduk ha-Din, pe care îndoliaţii o recită în timpul slujbei funebre, îl descrie pe Dumnezeu ca pe un Judecător drept şi acceptă caracterul irevocabil al hotărârilor sale.

Moartea individului este considerată (aşa cum se poate vedea şi din caseta alăturată) cea mai importantă ispăşire a păcatelor omeneşti. Maimonide, care descrie diferitele moduri de ispăşire, spune că păcatul de profanare a numelui lui Dumnezeu nu poate fi ispăşit pe deplin decât o dată cu moartea (M.T., Teşuva 1, 4). Înţelepţii Talmudului credeau — iar această credinţă este admisă ca fundamentală în iudaism — că sufletul omului se întoarce la Dumnezeu (vezi Suflet, Nemurirea -ului).

Iudaismul impune un respect deosebit faţă de muribund şi faţă de trupul lui, după ce sufletul l-a părăsit. O persoană pe moarte nu trebuie lăsată singură şi se consideră un fapt meritoriu de a fi de faţă la moartea celor apropiaţi. Deşi în iudaism mărturisirea păcatelor nu are valoarea unei taine, ca în catolicism, muribundul trebuie îndemnat, cu toate menajamentele, să-şi împlinească datoria spovedaniei. În această situaţie, este bine să i se spună: "Mulţi care s-au spovedit nu sunt morţi şi mulţi care nu s-au spovedit au murit. E piaţa plină de oameni care s-au spovedit. Prin spovedanie, vei trăi. Toţi câţi se spovedesc îşi au locul lor în lumea viitoare" (I.D. 338, 1). Cei ce asistă la moartea cuiva recită binecuvântarea Baruh Daian ha-emet ("Binecuvântat fie adevăratul Judecător"). Măsurile legate de grijirea trupului şi de pregătirea înmormântării poartă numele de hesed şei emet ("adevărata bunătate"), fiindcă beneficiarul nu va putea niciodată să returneze acest serviciu. O dată moartea definitiv confirmată, se închid ochii şi gura mortului, care este aşezat pe podea, acoperit cu un cearşaf şi cu o lumânare la cap. În locuinţa mortului, se acoperă oglinzile şi se varsă apa din vase, în aşa fel încât să nu fie nici o suprafaţă de apă stătătoare (I.D. 339, 5). Originea acestor obiceiuri este obscură şi poate fi atribuită unor rămăşiţe de folclor şi de superstiţii. Respectul datorat mortului are o însemnătate fundamentală: cadavrul nu trebuie lăsat singur şi este o miţva să stai lângă el şi să citeşti psalmi. Cel care veghează un mort este scutit de obligaţia de a pune tfilin. Înaintea înmormântării, se procedează la toaleta corpului (tohora sau tahara) care este învelit într-un giulgiu (tahrihin).

Cei îndoliaţi imploră mila lui Dumnezeu pentru sufletul defunctului. Unii obişnuiesc să viziteze mormintele celor dragi şi ale unor oameni foarte evlavioşi, spre a le cere să se roage pentru cei în viaţă. Ambele obiceiuri pun în evidenţă credinţa într-o relaţie continuă între vii şi morţi.

Mărturisire pe patul de moarte

Mărturisesc înaintea Ta, Doamne, Dumnezeul meu şi Dumnezeul strămoşilor mei, că vindecarea şi moartea mea sunt în mâinile Tale. Fie voia Ta să mă vindec. Iar dacă mor, fie ca moartea mea să însemne ispăşirea păcatelor, fărădelegilor şi profanărilor pe care le-am comis în faţa Ta. Rânduieşte-mi locul meu în grădina Edenului şi îngăduie-mi să merit lumea viitoare rezervată drepţilor. Ascultă, Israel, Domnul este Dumnezeul nostru, Domnul este Unic.

MOARTE, COMEMORAREA -II, vezi IARŢAIT.

MODE ANI

“Îţi mulţumesc“

Rugăciune scurtă pe care orice evreu practicant o recită dimineaţa, la deşteptare, spre a-i mulţumi lui Dumnezeu pentru protecţia pe care i-o acordă. Se recită, în general, înaintea ieşirii din camera de culcare şi, dat fiind că Numele divin nu este explicit menţionat, ea poate fi rostită şi înainte de spălarea mâinilor. Primul text cunoscut al rugăciunii, poate o versiune prescurtată a lui Elohai neşama (Ber. 60b), datează din sec. al XVII-lea şi a fost publicat în Seder ha-iom, în 1695. Acest text este citit în prezent în sinagogi ca introducere la rugăciunile de deşteptare. Fiind foarte scurtă, această binecuvântare este prima pe care o învaţă copiii şi cea cu care se mulţumesc până sunt capabili să îndeplinească serviciul complet al rugăciunilor.

Rugăciunea Mode ani

“Îţi mulţumesc, Rege viu şi etern, că mi-ai redat, în marea milostivire a Ta, sufletul meu. Mare este credincioşia Ta.”

MOED

“Timp stabilit”

Al doilea ordin al Mişnei, dedicat legilor care reglementează sărbătorile, mari şi mici. Cele douăsprezece tratate care-l compun sunt: Şabat, Eruvin, Pesahim, Şekalim, Ioma, Suca, Beţa, Roş Haşana, Taanit, Meghila, Moed katan şi Haghiga, Aceste tratate sunt rânduite în ordine descrescătoare, după numărul de capitole. Tratatele Şekalim şi Taanit nu au nimic de-a face cu sărbătorile, dar sunt cuprinse aici fiindcă se referă la evenimente care au loc la date fixe. Potrivit lui Maimonide, tratatul Şabat este primul din acest ordin, deoarece se referă la sărbătoarea cea mai frecventă, Şabatul, celebrat o dată pe săptămână. Cu excepţia lui Şekalim care nu e comentat decât în Talmudul de la Ierusalim, toate tratatele din acest ordin sunt comentate în ambele Talmuduri şi în Tosefta.

MOED KATAN

“Sărbători minore“

Al unsprezecelea tratat din ordinul Moed al Mişna. Este alcătuit din trei capitole şi tratează în principal despre lucrări permise sau interzise în timpul semi-sărbătorilor (hol ha-moed) de Pesah şi de Sucot (vezi Lev. 23, 37). El tratează de asemeni despre regulile de doliu în zilele de Şabat şi de sărbători. La origine, titlul tratatului era Moed, ca acela al ordinului din care face parte. Dar pentru a evita orice confuzie, învăţătorii l-au numit şi Maşkin, după primul cuvânt al textului. Subiectele abordate în acest tratat sunt aprofundate în cele două Talmuduri şi în Tosefta.

MOHEL, vezi CIRCUMCIZIE.

MOISE

Profet şi legiuitor, care a scos poporul evreu din Egipt şi l-a condus până la hotarele Pământului Făgăduinţei; personajul central al apariţiei şi formulării religiei iudaice. Potrivit Bibliei, numele de Moşe (Moise) s-ar explica astfel: “Ea i-a pus numele Moşe [Moise], căci, a zis ea, «l-am scos din apă

(meşitihu)»” (Ex. 2, 10). Totuşi, numeroşi exegeţi consideră această interpretare ca pur omiletică. Multe alte etimologii au fost propuse.

Moise, fiul lui Amram şi Iohebed, ambii din tribul lui Levi, s-a născut în Egipt, tocmai în vremea când Faraonul dădea acest ordin întregului său popor: “Orice băiat [evreu] care se va naşte să-l aruncaţi în Nil” (Ex. 1 2). Timp de trei luni, mama lui l-a ascuns în casă; apoi, neputând să-l mai ferească, l-a pus într-un coş de stuf şi l-a aşezat între trestii pe malul Nilului. Fiica Faraonului l-a descoperit şi a hotărât să-l adopte. Moise a primit o creştere de prinţ egiptean. Or, într-o zi, văzând un egiptean care lovea un sclav evreu, el l-a ucis şi a trebuit să fugă din Egipt. În fuga sa, a ajuns la Madian, unde s-a căsătorit cu Ţipora, una din cele şapte fiice ale lui Ietro, preotul cetăţii. În timp ce păştea turma socrului său, Moise a ajuns la muntele Horeb, unde, din mijlocul unui rug aprins, care nu se mistuia, i-a apărut Dumnezeu. El i-a poruncit să se întoarcă în Egipt pentru a-şi elibera fraţii din robie. După unele ezitări, Moise a acceptat această misiune dar, cum avea dificultăţi de vorbire, s-a convenit ca Aaron, fratele său, să vorbească în numele lui (Ex. 4). Moise, atunci în vârstă de optzeci de ani, a apărut în faţa Faraonului, care însă a refuzat categoric să-i lase pe israeliţi să plece. Dumnezeu i-a lovit atunci pe Faraon şi pe egipteni cu zece plăgi. Dintre acestea, abia ultima şi cea mai severă, moartea primilor născuţi, l-a convins pe Faraon să-i elibereze pe evrei. Cu egiptenii pe urmele lor, evreii au ajuns la Marea Stufului (Marea Roşie). Atunci Moise a ridicat toiagul iar marea despărţită în două i-a lăsat pe fiii lui Israel să treacă cu piciorul, ca pe uscat. Dar atunci când egiptenii, conduşi de Faraon, s-au aventurat la rândul lor pe această cale, apele s-au închis asupra lor iar ei fură înghiţiţi. Atunci Moise şi evreii au intonat o cântare de laudă şi mulţumire Domnului. După o rătăcire de scurtă durată prin deşertul Sinai, ei au ajuns la Muntele Sinai, cunoscut şi sub numele de “Muntele lui Dumnezeu”, identificat de tradiţie cu Muntele Horeb. Acolo, le-a apărut Dumnezeu şi le-a dat cele Zece Porunci prin intermediul lui Moise (Ex. 20, 1-17); Moise a urcat pe vârful Muntelui Sinai, unde a rămas patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi fără să bea şi fără să mănânce pentru a primi tablele Legământului. Pe când se afla el pe munte, evreii i-au cerut lui Aaron să le construiască un Viţel de aur la care să se închine. Când Moise s-a întors şi a văzut idolul, mânia lui a fost atât de mare încât a spart tablele Legământului. Aruncând Viţelul în foc, el a transformat aurul în pulbere, l-a amestecat cu apă şi i-a silit să bea din ea pe cei care păcătui-seră. Mânia nu l-a împiedicat să se roage lui Dumnezeu ca să nu-i nimicească poporul. Cedând la rugile sale, Dumnezeu a consimţit să nu-i şteargă de pe faţa pământului. Apoi Moise a urcat din nou pe Muntele Sinai, unde a rămas din nou patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi pentru a primi noile table. Potrivit tradiţiei, în afară de Pentateuh (legea scrisă), unde este consemnată toată legislaţia iudaismului, el a primit şi legea orală (Şab. 93b). Cum Dumnezeu îi poruncise să construiască un sanctuar, Moise i-a încredinţat această lucrare lui Beţalel. Când a coborât de pe munte faţa lui Moise strălucea; de aceea, el şi-a acoperit chipul, pentru ca evreii să se poată apropia de el.

Dumnezeu l-a pedepsit pe Moise, la fel ca şi pe Aaron, pentru neascultarea sa la Mara. Într-adevăr, în loc să vorbească stâncii, cum i-a poruncit Dumnezeu, Moise a lovit-o. De aceea, Dumnezeu i-a interzis lui Moise să pătrundă în Ţara Făgăduinţei. Moise l-a implorat zadarnic să anuleze această pedeapsă. Ajuns la hotare în fruntea poporului său, el s-a urcat pe Muntele Nebo pentru a muri acolo, iar de acolo Dumnezeu l-a făcut să vadă ţara întreagă. Moise a murit la o sută douăzeci de ani. Vederea ochilor săi nu slăbise iar vigoarea sa era aceeaşi ca la început. Înainte de a muri, el i-a adunat pentru ultima oară pe evrei pentru a le transmite legile şi a le face ultimele recomandări (vezi Deuteronom). Mormântul nu i se cunoaşte până în ziua de azi. Potrivit Bibliei, Moise este cel mai mare profet al

poporului evreu (Deut. 34, 10): “Nu s-a mai ridicat în Israel profet ca Moise, pe care Domnul să-l fi cunoscut faţă către faţă”.

Dificultăţile pe care le-a întâmpinat Moise au fost nenumărate: mai întâi el a fost singurul care să judece conflictele care agitau poporul. Doar mai târziu, la sugestia lui Ietro, socrul sau, el a numit şi alţi judecători pentru a-l secunda (Ex. 18, 13-23). În plus, în deşert, evreii l-au hărţuit neîncetat cu problemele lor, cerându-i să-i readucă în Egipt. Apoi vărul său, Core, provenit ca şi el din tribul lui Levi, a strâns două sute cincizeci de notabili dintre evrei, pentru a-i incita la revoltă (Num. 16, 1-19). În sfârşit, pentru a umple paharul, propriul său frate, Aaron, şi sora sa, Miriam, au pretins că sunt egali cu el în materie de profeţie şi l-au criticat pentru căsătoria sa cu o cuşită (Num. 12, 1-15). În bătăliile împotriva lui Amalec (Ex. 17, 8-13), contra lui Sihon, regele amorit din Heşbon (Deut. 2, 31-33), şi contra lui Og, regele Basanului (Deut. 3,1-4), Moise a trebuit să facă dovada calităţilor lui de conducător militar. Înainte de a muri, el a binecuvântat toate triburile lui Israel, fără a critica pe nimeni. Biblia îl numeşte “robul lui Dumnezeu” (Deut. 34, 5) şi îl descrie ca “foarte smerit, mai smerit decât orice om de pe faţa pământului” (Num. 12, 3).

În afara Bibliei, nu există nici o altă sursă de informaţie cu privire la Moise. Pentateuhul este principalul depozitar al acestor date şi totodată sursa la care se referă toate celelalte aluzii biblice, cu excepţia lui Osea 12, 14 şi, poate, a lui Mica 6, 4 şi Isaia 63, 11, ca şi a datelor genealogice din Jud. 1, 16; 4, 11; 18, 30 şi din 1 Cron. 23, 14-15).

Literatura evreiască elenistică obişnuia să amestece figurile mitice cu proprii ei eroi, ceea ce conducea la identificări extrem de extrapolate (ca Isis-Eva, Serapis-Iosif, Atlas-Enoh, Bel Cronos-Nimrod, Orfeu-David, Zoroastru-Ezechiel), atribuind astfel părinţilor culturii iudaice cele mai mari contribuţii la civilizaţie. Moise devine, în această viziune, Eupolem (ceea ce situează viaţa lui cu cinci sute de ani înaintea războiului Troiei), primul înţelept evreu şi inventatorul scrierii ebraice. Potrivit lui Artapanos, Moise (identificat cu Musaeos ca şi cu Hermes-Thot) a fost învăţătorul lui Orfeu, inventatorul artei scrisului, primul filozof, dar şi inventatorul unor felurite maşinării folositoare în război şi în timp de pace. I se atribuia de asemeni organizarea politică a Egiptului şi cultul egiptean al animalelor (Eusebiu, Praeparatio evangelica 9, 27). Aristobul, primul filozof exeget, afirma că Homer şi Hesiod ar fi utilizat în mare măsură informaţii extrase din cartea lui Moise, care, după el, ar fi fost tradusă mult înaintea Septuagintei. Filon susţinea că Heraclit ar fi furat de la Moise teoria sa asupra contrariilor şi că legiuitorul grec ar fi copiat multe din legile profetului evreu. El considera chiar că Moise ar fi devansat doctrina platoniciană a creaţiei pornind de la o materie preexistentă, explicând în Geneza că apa, întunericul şi haosul ar fi existat încă înainte de naşterea universului. Potrivit lui Iosefus, Moise a fost cel mai vechi legiuitor al lumii, urmat de Platon şi de filozofii greci care i-ar fi fost discipoli, continuând totuşi să respecte legile ţării lor (Contra lui Apion 2, 257-281). Primele referiri la Moise au fost favorabile: Hecateu din Abdera îl prezintă ca pe fondatorul Statului evreu, atribuindu-i cucerirea Palestinei, construirea Templului din Ierusalim şi, mult mai important, faptul că reuşise să evite orice antropomorfism în domeniul cultului, interzicând orice imagine a divinităţii. Ulterior, s-a produs totuşi şi o reacţie prin care personalitatea lui Moise devine ţinta unei literaturi antiiudaice. Hecateu însuşi, în ciuda portretului altminteri pozitiv, îl zugrăvea ca pe instigatorul unui mod de viaţă întemeiat pe izolare şi ură faţă de străini. Preotul egiptean Manethon (sec. al III-lea) afirma, la rândul său, că Moise ar fi fost un preot rebel din Heliopolis, pe nume Osarsif, care ar fi poruncit evreilor să sugrume animalele sacre ale Egiptului şi care ar fi domnit timp de treisprezece ani asupra egiptenilor, tratându-i cu mare cruzime, până a fi în sfârşit alungat de către faraonul

Amenofis. Apollonius Molon îl acuza de a fi fost un şarlatan şi un impostor, iar Posidon zicea că, înainte de a intra în Sfânta Sfintelor, Antioh Epifanes ar fi văzut o statuie reprezentând un om bărbos călare pe un măgar şi ţinând în mână o carte: Moise dând evreilor legile urii împotriva umanităţii (Diodor 34, 1-3).

Tradiţia apocaliptică, aşa cum a fost ea transmisă în Testamentul (sau Înălţarea) lui Moise, presupune că acesta ar fi fost pregătit mult înainte de crearea lumii, spre a sluji ca mediator divin al Legământului (1,14; 3,12). Se spune tot aici că mormântul său nu poate fi localizat, deoarece s-ar întinde de la Răsărit până la Apus (11, 8). Aceeaşi tradiţie subliniază că relaţia între Moise şi poporul său nu a încetat o dată cu moartea profetului, căci Dumnezeu l-a ales pentru a fi mijlocitorul evreilor în lumea spirituală. Textul include şi o dispută între Satana şi îngerul Mihail cu privire la mormântul lui Moise: Satana susţinând că lui i s-a dat sarcina înmormântării, iar Mihail refuzând să-i lase în seamă această treabă, ceea ce ar vrea să arate că Satana recunoaşte apartenenţa divină a sufletului lui Moise, dar îi revendică totuşi trupul. În acest document, Moise îi încredinţează lui Iosua nişte cărţi secrete "pentru ca Numele Său să fie invocat până în ziua ispăşirii, când Domnul va veni la ei, la sfârşitul zilelor" (1, 18).

Cartea Jubileelor insistă şi ea asupra unei tradiţii secrete revelate lui Moise pe Muntele Sinai, care ar fi cuprins toate evenimentele trecute şi viitoare ale istoriei (1, 26). Se poate compara aceasta cu 2 Ezra 14, în care "al doilea Moise" primeşte divina revelaţie a celor douăzeci şi patru de cărţi ale Scripturii canonice, care puteau fi transmise poporului, precum şi a altor şaptezeci de cărţi apocaliptice, care trebuiau păstrate în secret. În sfârşit, în unele papirusuri de magie, apare şi figura lui Moise Magicianul, deţinătorul tainelor divine.

Literatura rabinică dezvăluie o atitudine ambivalentă faţă de personalitatea lui Moise. El este cel mai mare învăţător, omul cu care Dumnezeu se întreţine "faţă către faţă", intermediarul dintre om şi Dumnezeu, cel mai mare profet şi custode al Legii divine. Totuşi, rabinii iau cele mai mari precauţii pentru a evita să i se atribuie puteri divine sau semi-divine. Moise nu este decât o fiinţă umană, care se înşeală ca un om şi nu este ferit de tentaţiile cultului personalităţii. Dumnezeu şi nu Moise a dat Tora poporului lui Israel. Se mai poate observa în gândirea rabinică grija de a afirma supremaţia lui Moise faţă de Mahomed şi de Isus, refuzându-i-se însă orice caracter divin.

Dumnezeu i-ar fi dictat deci întregul Pentateuh lui Moise, care este numit Moşe rabenu ("Moise, învăţătorul nostru"). Potrivit tradiţiei, Moise s-a născut la 7 Adar şi a murit exact în ziua în care împlinea o sută douăzeci de ani. Mai târziu, s-a ales această dată ca zi de comemorare a morţilor al căror mormânt nu este cunoscut.

Înţelepţii îl zugrăvesc adesea pe Moise ca pe un rege, un îndrumător; totuşi, fiii săi nu au moştenit funcţiile tatălui lor. Tradiţia împarte viaţa lui Moise în trei părţi: patruzeci de ani în Egipt, patruzeci de ani la Madian, patruzeci de ani în deşert, în fruntea poporului. După Rav şi Samuel, înţelepciunea lui Moise este aproape absolută: "Cincizeci de porţi ale înţelegerii au fost deschise lumii; toate, afară de una, i-au fost date lui Moise" (Ned. 38a). După Levitic Raba (1, 14), există o deosebire fundamentală între viziunile lui Moise şi cele ale altor profeţi: "Toţi profeţii, în afară de Moise, vedeau printr-o oglindă tulbure; doar Moise vedea printr-o oglindă cu desăvârşire clară". Cu alte cuvinte, viziunile celorlalţi profeţi erau departe de limpezimea celor ale lui Moise. Cerul şi pământul nu au fost create decât în virtutea meritelor lui Moise (Lev. R. 36, 4). Moise a împărtăşit întotdeauna suferinţele poporului său: "S-a întâmplat, în timpul luptelor dintre evrei şi Amalec ca Moise, în picioare, cu braţul

ridicat, să se simtă istovit. I s-a adus o stâncă şi s-a aşezat. Nu avea oare o pernă pe care să şadă? «Dacă Israel este la necaz, vreau să fiu la necaz cu el»“ (Taan. 11b) Potrivit Midraşului, sfinţenia lui Moise era deja vizibilă de la naşterea sa. El s-a născut circumcis, a început să vorbească încă de la naştere iar, de la trei luni, profeţea. În plus, pentru a nu-şi întina buzele cu care va vorbi într-o zi cu Dumnezeu a refuzat să sugă de la o egipteancă. Dumnezeu a hotărât să-l aleagă atunci când a văzut cu câtă milă îşi păştea turmele (Ex. R. 2, 12). Moise a primit Tora pe Muntele Sinai şi i-a transmis-o lui Iosua, dând astfel primul impuls “lanţului tradiţiei” (Avot, 1, 1).

Gânditorii perioadei medievale erau cu toţii de acord că revelaţia profetică a lui Moise era diferită şi superioară celor primite de toţi ceilalţi profeţi. Iuda Halevi scria că profeţia lui Moise provenea direct de la Dumnezeu: el nu a primit-o nici în vis, nici într-o stare semiconştientă (Kuzari 1, 87). Abordând această temă, Maimonide (Călăuza rătăciţilor 2, 35) mărturisea că nu va vorbi despre Moise decât pentru a-l distinge de toţi ceilalţi profeţi. În cele treisprezece articole de crez ale sale, el ridica la rang de principiu supremaţia profeţiei mozaice. “Am o credinţă absolută în adevărul profeţiei lui Moise, care este incontestabil cel mai mare dintre profeţi, atât dintre cei ce l-au precedat cât şi dintre cei ce l-au urmat” (articolul şapte). Filozofii medievali considerau, în ansamblu, că Moise avea calităţile prealabile necesare oricărei experienţe profetice: curaj, smerenie şi simţul dreptăţii. Iuda Loew (Maharalul din Praga) îl considera un fel de supraom, situat undeva între fiinţele supranaturale şi oamenii obişnuiţi (Tiferet Israel 64-67), ceea ce îi îngăduia să graviteze între cer şi pământ. În Cabala, caracterul lui Moise este de asemeni glorificat. Zoharul observă, cu referire la Ex. 19, 3: “Luaţi seama la deosebirea dintre Moise şi ceilalţi oameni. Atunci când aceştia din urmă realizează o ascensiune, e vorba de bogăţie, de onoruri, de putere, dar când e vorba de Moise, ce declară Biblia? «Şi Moise s-a suit la Dumnezeu»“ (11, 79b). Moise şi Aaron sunt, după Zohar, întrupările terestre ale sefiroturilor Neţah şi Hod (I, 21b-22a). Înaltul nivel mistic atins de Moise este ilustrat şi de raportul cu Şehina, căreia i-ar fi fost soţ.

Interpretările moderne ale personajului se confruntă adesea cu aceea a lui Sigmund Freud (Moise şi monoteismul, 1939) care face din Moise un egiptean neevreu, al cărui monoteism izvora din cel instaurat sub domnia faraonului Akhenaton. Moise ar fi fost ucis de evrei, susţine Freud, care introduce aici istoria “omorului oedipian” primordial, urmat de o culpabilitate atât de mare încât tatăl asasinat — urât şi venerat — este înălţat la rang de profet iar legea sa umană devine poruncă divină pentru vecie. Se întemeia astfel postulatul freudian potrivit căruia religiile monoteiste sunt bântuite de un sentiment de culpabilitate inerent necesităţii căinţei.

Martin Buber, în al său Moise, acceptă istoricitatea de principiu a personajului, dar operează o distincţie între povestire şi istorie. Pentru el legenda nu e istorie, dar nu e nici ficţiune. Ea urmează evenimentele istorice şi descrie influenţa lor. Nu ar fi vorba aici de un caz de istoricizare a mitului, ci de o mitificare a istoriei. În legenda lui Moise, elementul mitic nu reprezintă un mit al divinităţii, căci figura umană nu apare transfigurată. Dumnezeu este acela care acţionează asupra istoriei şi asupra popoarelor, cerinţa sa fiind ca poporul să fie pe deplin al său, să fie adică un popor “sfânt”, a cărui viaţă să se conducă după dreptate.

MOISE BEN IACOB DIN COUCY

Tosafist francez din sec. al XIII-lea. Născut la Coucy (vezi Tosafot), se stabileşte mai întâi la Paris, apoi, începând din 1236, călătoreşte în Provenţa şi în Spania, ca predicator, dojenindu-i pe evrei pentru laxismul lor în ce priveşte respectarea poruncilor, mai ales a celor referitoare la purtarea de tfilin

(filactere) şi talit (şal de rugăciune) şi la aşezarea de mezuzot la uşile caselor. Prin predici viguroase, el i-a convins pe mulţi evrei spanioli să divorţeze de soţiile lor neevreice. Predicile lui puneau accentul pe virtuţile de probitate şi onestitate în domeniul tranzacţiilor cu neevreii. În disputa publică desfăşurată în 1240 la Paris, a fost unul din cei patru rabini care au apărat Talmudul de acuzaţiile apostatului Nicolas Donin. Cea mai importantă operă a sa este lucrarea de codificare Sefer ha-miţvot, cunoscută şi sub numele de Sefer miţvot gadol ("Cartea cea mare a poruncilor"; prescurtat: Semag), spre a nu se confunda cu codul abreviat al lui Isaac din Corbeil, Sefer miţvot katan (sau Semak). Lucrarea cuprinde două părţi, prima tratând despre cele 365 de miţvot negative, a doua despre cele 248 de miţvot pozitive. Rezumat al legii orale, cartea este în mare măsură influenţată de Mişne Tora a lui Maimonide. S-au scris o mulţime de comentarii ale acestei cărţi şi, ulterior, mulţi gânditori au menţionat-o. În plus, Moise din Coucy a scris tosafot la tratatul Ioma şi un comentariu la Pentateuh.

MOISE BEN ŞEM TOV DE LEON

(cca. 1240-1305)

Născut la Leon, în Castilia, este considerat autorul Zoharului şi unul dintre cei mai mari mistici evrei. Moise de Leon s-a dedicat studiului Cabalei şi filozofiei evreieşti, în special Călăuzei rătăciţilor a lui Maimonide. El a fost puternic influenţat de învăţăturile răspândite în a doua jumătate a sec. al XIII-lea de cercul gnostic al lui Moise din Burgos şi Todros Abulafia. Începând din 1270-1280, a colaborat strâns cu R. Iosif Gikatilla, mare cabalist, fost discipol al lui Abraham Abulafia, care a hotărât să i se alăture, angajându-se în comentarea versiunii sale a Cabalei teozofice.

Opera lui Moise de Leon se poate împărţi în patru secţiuni: 1. lucrările în ebraică, redactate înaintea elaborării Zoharului, precum Or zarua ("Lumina răspândită" sau "Semănarea luminii"); 2. lucrările pre-zoharice, introduse ulterior în Zohar, ca Midraş ha-neelam sau "Midraşul ezoteric", redactat în parte în ebraică, în parte în aramaică; 3. Zoharul, fără îndoială opera lui principală şi totodată cea mai influentă; 4. lucrările în ebraică, redactate după elaborarea părţii principale din Zohar, precum Şekel ha-kodeş ("Şekelul sfinţeniei") şi Ha-nefeş ha-hohma ("Înţelepciunea sufletului"), lucrare care expune temele majore ale Zoharului, Cele mai importante opere din această perioadă sunt Mişkan ha-edut (despre destinul sufletului) şi Sefer ha-rimon, tratat asupra semnificaţiei mistice a miţvoturilor. Este şi autorul mai multor mici tratate şi culegeri de responsa.

Moise de Leon a murit la Arevalo, în 1305, dată la care mai multe secţiuni din Zohar circulau deja printre cabalişti. Rabi Isaac din Acco, care-l cunoscuse cu puţină vreme înaintea morţii sale, s-a apucat să caute manuscrisul original al Zoharului, crezând că Moise de Leon copiase o lucrare a lui Şimon bar Iohai, rabin din sec. al II-lea. Văduva lui Moise de Leon a tăgăduit existenţa unui astfel de manuscris şi a susţinut că, în pofida dificultăţilor pe care le întâmpinase, soţul ei era autorul unei opere originale. De atunci, originile Zoharului şi rolul lui Moise de Leon în elaborarea sa au suscitat nenumărate controverse. În vreme ce cabaliştii de altădată nu s-au îndoit defel de originile tanaitice ale Zoharului, savanţi moderni ca Gershom Scholem susţin că autorul este Moise de Leon care l-ar fi redactat pe baza unor texte mai vechi.

Chiar dacă ţesătura simbolică a Zoharului se inspiră abundent din izvoare antice, originalitatea operei este incontestabilă. Zoharul sistematizează conceptele mitice ale Cabalei privind lumea divină, evenimentele cosmice şi forţele răului. Zoharul este piatra de temelie a Cabalei şi a influenţat întreaga istorie ulterioară a acesteia.

MOISE CORDOVERO

(1522-1570)

Cabalist, originar din Spania, s-a numărat printre discipolii lui Solomon Alcabeţ de la Safed şi a studiat de asemenea cu Rabi Iosif Caro. La sfârşitul vieţii, a avut, pare-se, posibilitatea de a-şi împărtăşi învăţăturile lui Isaac Luria, stabilit la Safed cu doar câteva luni înainte de moartea lui. A avut mai mulţi discipoli la Safed. Unul dintre ei, Rabi Elia de Vidas, este autorul importantei lucrări de etică a Cabalei, Reşit hohma ("Începutul înţelepciunii").

Din opera lui Cordovero, lucrarea care a cunoscut cea mai mare popularitate şi a exercitat cea mai puternică influenţă asupra contemporanilor şi asupra generaţiilor următoare a fost Pardes rimonim ("Gradina rodiilor"), una din cele mai profunde scrieri ale misticii cabalistice. Cordovero prezintă aici Cabala ca un sistem teozofic, orânduindu-i simbolismul şi alegoriile într-o ordine coerentă, de la En sof, principiul divin ocult şi infinit, la forţele divine emanate şi, mai departe, la fenomenele cosmice. Hrănit cu mistica Zoharului, Cordovero nu s-a mulţumit să sistematizeze învăţătura acestuia, ci s-a priceput şi s-o îmbine cu ideile altor cabalişti, propria lui contribuţie fiind remarcabilă pe tot parcursul operei.

În cadrul sistemului său, învăţatul din Safed a restrâns în mod deosebit importanţa elementelor sexuale ca şi amploarea puterii răului, Sitra ahra, în comparaţie cu locul lor în simbolistica Zoharului. El a introdus, în schimb, o viziune a divinităţii concepută ca independentă de tendinţele malefice, situând originea răului în cosmos şi în opţiunile etice ale omului. Concepţia lui Cordovero despre relaţia dintre Dumnezeu şi lume prezintă tendinţe panteiste, dar şi o formă panenteistă, divinitatea fiind văzută ca parte integrantă din fiecare element cosmic sau terestru.

Cea mai importantă lucrare a lui Cordovero este Or iakar ("Lumina preţioasă"), un comentariu masiv asupra Zoharului, Opera lui cuprinde de asemenea comentarii asupra rugăciunilor, precum şi monografii pe teme cabalistice, inclusiv un scurt tratat de etică, intitulat Tomer Devora ("Palmierul Deborei"), prima lucrare care face legătura dintre simbolismul Cabalei şi comportamentul etic de fiecare zi al omului. Cartea are la bază conceptul de imitatio dei ("imitarea lui Dumnezeu"), potrivit căruia faptele omeneşti trebuie să-şi ia ca model acţiunea emanaţiilor divine (sefirot) şi să reflecte adeziunea la acestea. Însăşi viaţa omului trebuie să reproducă structura internă a universului divin. Această concepţie a lui Cordovero a influenţat profund opera etică a cabaliştilor din veacurile următoare.

MOLHO, SOLOMON, vezi MIŞCĂRI MESIANICE.

MOLLIN, IACOB BEN MOŞE HA-LEVI

(cca. 1360-1427)

Autoritate halahică şi călăuză spirituală a comunităţilor evreieşti din Germania, Austria şi Boemia; cunoscut şi sub acronimul de Maharil. Născut la Mainz, a studiat mai întâi sub îndrumarea tatălui său, apoi la Viena, unde i-a avut ca profesori pe Aaron Blumlein, pe Meir ben Baruh Ha-Levi ("Maharam") din Viena şi pe Şalom ben Isaac din Neustadt. Meir ben Baruh l-a învestit cu titlul nou de Morenu, prin care erau denumiţi rabinii calificaţi, spre a-i deosebi de cei lipsiţi de autoritate halahică şi care îşi câştigau existenţa oficiind căsătorii şi pronunţând divorţuri. I-a urmat tatălui său în funcţia de rabin la

Mainz, unde a întemeiat o ieşiva care a atras numeroşi studenţi, unii dintre aceştia devenind apoi rabini iluştri în Europa Centrală. Când cruciada împotriva lui Jan Hus şi a adepţilor săi a devastat comunităţile evreieşti din Austria, evreii din Bavaria şi din Renania l-au rugat pe Mollin să intervină în favoarea lor. El a instituit un post de trei zile şi şi-a folosit influenţa pe lângă autorităţi pentru a evita masacrul.

Cum comunităţile evreieşti din toată Europa îi supuneau spre rezolvare diferite probleme halahice, el chibzuia atent fiecare decizie, ţinând cont de obiceiurile locale şi arătând că reglementările nu depind numai de litera codurilor halahice. Mollin a compus şi poeme liturgice (piyutim), a fost un hazan (cantor) remarcabil şi a avut o influenţă determinantă asupra ritului de rugăciune aşchenaz. Deciziile sale halahice au contribuit la stabilizarea tradiţiilor aşchenaze. Unul dintre discipolii săi, Zalman din Saint-Goar, a consemnat predicile sale, observaţiile sale asupra obiceiurilor religioase aşchenaze şi asupra muzicii liturgice, ca şi deciziile sale halahice, şi le-a editat în 1556 sub titlul Minhaghe Maharil. Lucrarea a avut o influenţă considerabilă asupra ritului germano-polonez, fiind consultată de Moise Isserles şi citată în comentariile sale aşchenaze (Mapa) la Şulhan aruh.

MONOGAMIE ŞI POLIGAMIE

La începutul istoriei biblice căsătoria este prezentată ca monogamică. Lameh, descendentul lui Cain este primul care încalcă norma luând în căsătorie două femei (Gen. 4, 19). Doar atunci când s-a dovedit că Sara era sterilă, Abraham s-a decis, la sfatul ei, să-şi ia încă o nevastă, pe Agar (Gen. 16, 1-3). Esau avea trei neveste; fratele său, Iacob, s-a căsătorit cu cele două fiice ale lui Laban, Lea şi Rahela, care i-au dat drept concubine pe servitoarele lor. Deuteronomul (21, 15-17) confirmă legitimitatea bigamiei, poligamia fiind în general admisă în acea vreme în Orientul Apropiat.

În epoca Judecătorilor, poligamia era un fapt curent. Dar de la sfârşitul acestei epoci, monogamia pare să fi redevenit norma, cu excepţia lui Elkana, tatăl lui Samuel, şi a regilor. La Hebron, David nu avea decât şase soţii, dar, o dată instalat la Ierusalim, numărul lor a devenit mult mai mare. Ieroboam avea optsprezece neveste, maximul admis de Talmud pentru un rege. Solomon întreţinea cel mai faimos dintre haremurile regale (1 Regi 11, 3), compus din nu mai puţin de şapte sute de soţii şi trei sute de concubine. Totuşi, Deuteronomul (17, 17) îi avertizează pe evrei cu privire la consecinţele dobândirii unui prea mare număr de soţii.

Când vorbesc despre căsătorie, cărţile sapienţiale au întotdeauna în vedere monogamia (cf. Prov. 5, 15-19; 31, 10-31 şi Koh. 9, 9). La fel şi apocrifele (Eclesiastic 26, 1-4; Tobit), Legătura dintre Dumnezeu şi Israel este adeseori reprezentată în literatura profetică prin metafora cuplului conjugal, Dumnezeu fiind soţul, iar Israel soţia, foarte adesea infidelă (Osea 2, 4 et infra; Isa. 50, 1; Ier. 3, 1).

În epoca Talmudului părerile erau divergente: în vreme ce amora Rava din Babilon nu ridica nici o obiecţie legală împotriva poligamiei, bineînţeles cu condiţia ca soţul să poată procura cele necesare fiecăreia dintre soţii, un amora palestinian din a treia generaţie, R. Ami, a decretat că un bărbat nu are dreptul să-şi ia o a doua soţie decât dacă prima sa femeie consimte în mod expres la aceasta (Iev. 65a). Aceste căsătorii nu se pot termina decât prin divorţ sau prin decesul soţiei. Doi factori importanţi mai trebuiau luaţi în considerare: obligaţia leviratului şi sterilitatea prelungită a femeii. În vreme ce unii înţelepţi considerau că ibum (căsătoria leviratică) era obligatorie pentru fratele unui defunct lăsând în urmă o soţie fără copii, alţii recomandau haliţa (divorţul leviratic) care-i dezlega pe tânăra văduvă şi pe fratele (fraţii) defunctului de datoria lor. În schimb, toată lumea era de acord că

dacă o femeie era încă sterilă după zece ani de la căsătorie, soţul putea să-şi ia o a doua nevastă. Totuşi, înţelepţii au sfârşit prin a decreta că, în acest caz, soţul trebuia mai întâi să divorţeze de prima sa soţie.

Deşi extrem de rară, poligamia nu e, halahic vorbind, interzisă la evreii orientali, influenţaţi neîndoielnic de mediul islamic. În schimb, în Occidentul creştin medieval, unde monogamia era regula, leviratul n-a mai putut fi aplicat şi a fost în cele din urmă abolit. Începând din sec. al XIII-lea, poligamia dispare practic din sânul comunităţilor evreieşti din Occident. Unul din factorii decisivi ai acestei evoluţii a fost incontestabil decretul (takana) atribuit lui Rabenu Gherşom Meor ha-Gola, prin care poligamia era total prohibită în lumea evreiască aşchenază; cine încălca această interdicţii era pasibil de excomunicare (herem), Aceeaşi soartă era rezervată oricărui bărbat care divorţa fără consimţământul nevestei, în afara unor cazuri excepţionale ca nebunia acesteia. În acest caz, printr-o dispensă semnată de o sută de rabini, soţul putea obţine dreptul de a-şi lua altă nevastă.

În Israel, autorităţile civile şi religioase sunt confruntate cu probleme de toate genurile, inerente varietăţii tradiţiilor comunitare. Dacă imigranţii veniţi cu mai multe soţii nu au avut de suferit sancţiuni legale, din 1959, Statul a interzis oficial practica poligamiei. Se întâmplă însă uneori ca tribunalele să nu se opună autorităţilor religioase atunci când acestea permit unui bărbat cu o soţie internată de mult timp sau care nu acceptă un ghet (divorţ religios) să-şi ia legal altă soţie.

MONOTEISM

Credinţa într-un Dumnezeu unic. Credinţa în existenţa lui Dumnezeu şi afirmarea unicităţii sale sunt principii fundamentale ale credinţei evreieşti. Monoteismul este cel de-al doilea din cele treisprezece articole de crez ale lui Maimonide. Afirmaţia necondiţionată a religiei monoteiste se exprimă în profesiunea de credinţă cea mai renumită a iudaismului: Şema Israel Adonai Elohenu Adonai Ehad: “Ascultă, Israel, Domnul este Dumnezeul nostru, Domnul este unic” (Deut. 6, 4). Şema Israel este, fără îndoială, un act de credinţă monoteist necondiţionat.

Opiniile asupra originii monoteismului evreilor sunt foarte diferite. Biblia conţine o mulţime de aluzii la practici politeiste (cultul mai multor zei), sincretice (cultul Dumnezeului lui Israel, asociat cu al zeilor cananeeni) sau monolatre (cultul unui zeu naţional care nu ar fi decât zeul poporului şi al ţării respective). În epoca biblică, Israel este deseori scena unor practici nemonoteiste, violent denunţate de profeţi, de la Ilie (sec. al IX-lea î.e.n.), până la profeţii postexilici (sfârşitul sec. al VI-lea î.e.n.). Unii cercetători au tras concluzia că monoteismul nu a apărut dintr-o dată, ci la capătul unui lung parcurs, ca urmare a predicilor, mustrărilor şi îndemnurilor rostite de Moise, apoi de profeţi, până ce un Dumnezeu unic a sfârşit prin a se impune în Israel în epoca (post)exilică.

Alţi savanţi, ca Iehezkel Kaufman şi W. F. Albright, au apărat cu tărie viziunea tradiţională care acordă o importanţă revoluţionară monteismului ebraic. Deşi recunosc că poporul a căzut frecvent în idolatrie, ei consideră că monteismul a prins rădăcini la evrei încă din epoca patriarhilor. Abraham este primul evreu, tocmai fiindcă este fondatorul monoteismului. Această tradiţie a fost menţinută de tribul său şi a rămas mereu ataşată fiilor lui Israel în pofida multiplelor lor slăbiciuni.

Monoteismul se întemeiază pe două principii fundamentale: 1. Universul şi tot ce cuprinde el îşi datorează existenţa unui Dumnezeu unic, creator al cerului şi al pământului. Acest Dumnezeu personal, apropiat de fiecare individ este Stăpânul istoriei şi intervine în lumea pe care a creat-o. În

învăţătura iudaică, monteismul este intim legat de valorile morale care sunt aspecte ale unităţii lui Dumnezeu 2. Acest Dumnezeu fiind Creatorul umanităţii, toţi oamenii ar trebui să se considere fraţi şi surori, uniţi în credinţa lor în Dumnezeul unic. Aşadar, monoteismul nu propovăduieşte doar unicitatea lui Dumnezeu, ci şi unitatea umanităţii. S-au stabilit în general mai multe distincţii în interiorul monoteismului, care reflectă diferitele analize ştiinţifice.

— Monoteismul teist diferenţiază monoteismul biblic de cel păgân: cel dintâi este calificat drept "teist", cel de-al doilea, drept "panteist". Monoteismul se referă la existenţa unei divinităţi ca atare, în vreme ce teismul şi panteismul se referă la o relaţie care se stabileşte între divinitate şi univers;

— Monoteismul etic se preocupă de asemenea de diferenţa dintre credinţa biblică şi cea păgână, cea dintâi fiind etică, iar cea de a doua esenţialmente filozofică şi ontologică. În timp ce păgânismul ajunge la unicitatea divinităţii prin raţionament filozofic sau prin consideraţii metafizice, credinţa biblică se întemeiază pe aspectele etice ale absolutului legii morale. Diferenţa dintre noţiunile precedente ale teism-panteismului se stabileşte, de acum înainte, în termeni calitativi: problema este nu câţi zei sunt invocaţi, ci de ce fel de divinitate e vorba.

— Fiinţa absolută este o conotaţie necesară a termenului theos în concepţia monoteistă. În concepţia păgână theos nu este Fiinţa supremă, ci o fiinţă supraumană care, rămânând în finitudine, nu este o esenţă absolută. În acest sens, credinţa în Dumnezeul biblic diferă calitativ de păgânismul politeist. Nu s-ar putea deci vorbi de apariţia unui concept monoteist în sânul păgânismului, căci multiplicitatea nu se poate dezvolta în unicitatea absolutului, ceea ce determină deosebirea fundamentală dintre monoteismul păgân şi cel biblic.

— Monoteismul personificat subliniază caracterul de unicitate exclusivă, formulând astfel sensul autentic al monoteismului biblic. De aici se poate deduce că apariţia monoteismului biblic din sânul păgânismului nu poate fi înfăţişată sub formă liniară, ci trebuie înţeleasă ca un "salt" de pe o orbită pe alta, din cauza distanţei calitative dintre cele două concepte. Noţiunea unicităţii ontologice a divinităţii ia naştere atunci când iudaismul se concepe şi se exprimă în domeniul metafizic şi filozofic, adică atunci când Dumnezeu intră pe mâna filozofilor.

În sursele evreieşti, monoteismul se exprimă în esenţă, ca răspuns la dualismul persan, în Deutero-Isaia, unde se stabileşte că Dumnezeu este unic, că este singurul Creator şi sursa tuturor fenomenelor (Isa. 45, 7). Această afirmaţie se regăseşte de-a lungul întregii literaturi rabinice: "El este acela care aduce toate lucrurile la existenţă şi este cauza lor primară" (Maimonide, Sefer ha-miţvot 2); sau "Eu am creat toate lucrurile pereche: Cerurile şi pământul, bărbatul şi femeia […], dar gloria Mea este una singură" (Deut. R. 2, 31); sau, în forma specifică polemicilor antitrinitare şi antidualiste: "Eu sunt cel dintâi, căci nu am tată, şi ultimul, căci nu am fiu, iar alături de Mine nu există Dumnezeu, căci nu am frate" (Ex. R. 29, 5).

MORIA

Locul unde l-a trimis Dumnezeu pe Abraham să-şi jertfească fiul: "Ia pe fiul tău, pe singurul tău fiu, pe care îl iubeşti, pe Isaac, şi du-te în ţara Moria şi adu-l ca ardere de tot acolo, pe un munte pe care ţi-l voi spune (Gen. 22, 2). Pentateuhul nu localizează acest ţinut. În schimb, după Cartea Cronicilor, Moria este unul din dealurile Ierusalimului, pe care Solomon l-a ales ca loc pentru zidirea Templului: "Solomon a început zidirea Casei Domnului la Ierusalim, pe Muntele Moria" (2 Cron. 3, 1). Prin

analogie, Moria a sfârşit prin a desemna incinta Templului şi, mai exact, începând din sec. I î.e.n., esplanada construită în jurul acestuia, din ordinul lui Irod, esplanadă cunoscută şi sub denumirea de Muntele Templului.

MOŞTENIRE

Legile cu privire la moştenire au fost stabilite încă din Biblie, unde se precizează că fiul întâi născut (behor) va primi o parte dublă din moştenirea părintelui său (Deut. 21, 17). Dacă un om moare fără urmaşi de sex bărbătesc, îl moştenesc fiica sau fiicele lui. Dacă nu are urmaşi deloc, moştenirea le revine fraţilor săi ori, în lipsa acestora, rudelor cele mai apropiate. Luând ca temei aceste prevederi ale Torei, rabinii au indicat că "ordinea succesiunii este astfel: fiul are întâietate asupra fiicei [dacă defunctul avea un fiu şi o fiică, fiul moşteneşte tot], iar copiii fiului [dacă acesta a decedat înaintea tatălui său, lăsând urmaşi] au de asemenea întâietate asupra fiicei. Fiica însă are întâietate asupra fraţilor [defunctului], la fel şi urmaşii ei. Fraţii [defunctului] şi urmaşii lor au întâietate asupra fraţilor tatălui [defunctului]. Dar tatăl al cărui fiu decedează are întâietate asupra tuturor descendenţilor săi [anume asupra fraţilor şi urmaşilor fiului său defunct]" (B.B. 8, 2). În plus, "când un om moare lăsând în urma lui şi fii şi fiice, daca moştenirea este considerabilă, fiii moştenesc totul şi se îngrijesc de întreţinerea surorilor lor până la măritiş; dacă succesiunea este modestă, ea va servi la întreţinerea fiicelor, iar fiii vor merge să cerşească" (ibid. 9, 1). Toate cheltuielile legate de măritişul fiicelor se asigură din moştenire. Conform unei norme talmudice ulterioare, fiica are dreptul, pe lângă cele necesare întreţinerii, şi la o cotă de 10% din moştenire (Ket. 68a).

În ciuda acestei reglementări precise, legile biblice pot fi eludate prin donarea bunurilor personale. Donaţia trebuie să fie confirmată printr-un document scris, corect redactat, care poartă numele de tava ("testament"). Când o persoană este grav bolnavă, rabinii au hotărât că donaţia este valabilă chiar dacă se efectuează numai verbal. Dacă bolnavul, crezând că nu se mai face bine, şi-a împărţit toate bunurile, el poate să-şi anuleze donaţia în caz de vindecare (B.B. 151b). Rabinii dezaprobă, în general, dezmoştenirea fiilor, dar R. Şimon ben Gamaliel susţine că o astfel de decizie este întru totul acceptabilă în caz că fiii nu s-au comportat cum se cuvine (ibid. 8, 5). De asemenea, o persoană putea să-şi cedeze bunurile sale fiului încă din timpul vieţii, cu condiţia să păstreze dreptul de uzufruct asupra lor până la moarte (ibid. 8, 7).

Rabinii au stabilit de asemenea că soţul îşi poate moşteni soţia, însă nu şi invers (ibid. 8, 1). Cu toate acestea, în funcţie de dispoziţiile contractului de căsătorie (Ket. 4, 12), soţia poate primi, la moartea soţului, o sumă fixă sau poate să-şi asigure întreţinerea din succesiune, atâta timp cât nu se recăsătoreşte.

În Evul Mediu, s-au emis o serie de norme rabinice (takanot) care amendau discriminările prezente în legile biblice şi talmudice. Astfel, dacă o femeie murea fără urmaşi în primul an de căsătorie, soţul trebuia să restituie familiei ei toată zestrea şi tot trusoul pe care femeia i le adusese prin căsătorie. La sefarzi, soţul nu moşteneşte decât jumătate din bunurile soţiei, cealaltă jumătate revenind urmaşilor ei. În unele comunităţi, fiicele şi fiii beneficiază în mod egal de moştenire. Astfel de norme se întemeiau pe autoritatea tribunalului de a deposeda în mod legal pe cineva de bunurile sale şi pe principiul conform căruia, în chestiuni băneşti, se poate susţine o cauză care contravine prevederilor Torei (Kid. 19b).

În prezent, în diaspora, succesiunile cad sub incidenţa legilor statului, conform principiului talmudic dina de-malhuta dina, “legea regatului este legea” (B.K. 113a; Ned. 28a; Ghit. 10b; B.B. 54b-55a; vezi şi Ş. Ar., E.E. 108). În Israel, prin legile adoptate de Kneset, fiii şi fiicele au drepturi egale asupra moştenirii. De asemenea, soţia nu numai că păstrează domiciliul conjugal cu tot cu mobila respectivă, ci are dreptul şi la jumătate din succesiunea soţului, inclusiv din veniturile afacerilor lui. Graţie unui amendament controversat, concubinele beneficiază de acelaşi regim de succesiune ca şi soţiile legitime.

MUKŢE

“Exclus”

Termen ebraic desemnând orice obiect sau aliment care nu trebuie nici manipulat, nici deplasat în timpul sărbătorilor şi de Şabat, simplul fapt al atingerii lui putând conduce la încălcarea Şabatului. Regulile legate de mukţe, expuse în Talmudul din Babilon (Şab. 124a), au fost comentate şi aprofundate de Maimonide, de Iosif Caro, în Şulhan aruh, şi în multe alte coduri ulterioare. Obiectele considerate mukţe sunt: 1) lemnul, pământul, piatra etc, care nu sunt necesare în nici un fel în timpul sărbătorilor; 2) uneltele, banii, stiloul, calculatorul, maşina de scris etc, a căror folosire este explicit interzisă în zilele de sărbătoare; 3) alimentele care nu existau sau nu fuseseră accesibile înainte de Şabat: fructe căzute din pom, peşti prinşi sau ouă ouate în ziua respectivă; 4) obiectele care nu sunt mukţe în sine, dar care pot servi la transportarea unor obiecte interzise; de exemplu, un platou pe care se duce sfeşnicul etc.

Există două excepţii majore: 1) ustensilele de bucătărie (cheia de deschis conserve, spărgătorul de nuci etc), care se pot folosi de Şabat, dar numai pentru procurarea hranei necesare în ziua respectivă, şi 2) obiecte ca lumânările şi chibriturile, care sunt mukţe de Şabat, dar pot fi folosite în timpul altor sărbători, când pregătirea hranei este îngăduită. În afara interdicţiei de a mânui “obiectele excluse deoarece sunt interzise” (mukţe me-hamat isur), este interzis orice “obiect care provoacă scârbă” (mukţe me-hamat mius),

MUNCĂ, LEGILE -II, vezi LEGILE MUNCII.

MUNK, SALOMON

(1803-1867)

Orientalist francez, născut la Glogau, în Silezia. A studiat la universităţile din Bonn şi Berlin dar, dându-şi seama că nu şi-ar putea desfăşura o carieră universitară în Germania, s-a stabilit în Franţa, în 1828. A început prin a sluji ca educator în familia Rothschlid şi a obţinut apoi un post de specialist al manuscriselor semitice la Biblioteca Naţională din Paris. În 1840 face parte din delegaţia Montefiore — Cremieux care s-a dus în Egipt pentru a încerca să negocieze eliberarea prizonierilor evrei acuzaţi de omor ritual în afacerea din Damasc. Împreună cu Adolphe Cremieux, profită de ocazie pentru a-i convinge pe evreii din Egipt să-şi modernizeze sistemul educativ, pentru a încerca o apropiere de sectele caraite şi rabanite şi pentru a achiziţiona manuscrise preţioase, îmbogăţind Biblioteca Naţională îndeosebi cu manuscrise caraite. După acest voiaj este numit la Consistoriul central şi ales membru al Academiei de inscripţii urmându-i lui Ernest Renan la catedra de ebraică şi

siriacă de la College de France, în 1864. De atunci se consacră exclusiv studiului literaturilor ebraică şi arabă. El i-a redat lui Solomon ibn Gabriol paternitatea cărţii Fons Vitae, text filozofic medieval arab, păstrat doar în traducere latină; despre autorul său, Avicebron, se credea că fusese un creştin arab sau un musulman. Munk a descoperit adevărata identitate a versiunii latine, descoperind un manuscris al lui Şem Tov Falaquera care cita extrase din textul original al lui Ibn Gabirol. Acest studiu a fost publicat în lucrarea sa Melanges de philosophie juive et arabe (1857-59), însoţit de un eseu important asupra lui Ibn Gabirol. Şi-a încununat opera vieţii cu editarea (1856-1866) cărţii Călăuza rătăciţilor de Maimonide după manuscrisele arabe de la Paris, Oxford şi Leyda, însoţite de o traducere franceză şi de note bogate, ediţie de referinţă pentru opera maimonidiană.

MUSAF, vezi SLUJBĂ SUPLIMENTARĂ.

MUSAR, MIŞCAREA

Această mişcare, consacrată învăţării (musar) eticii şi progresului moral al individului, în concordanţă cu spiritul Halahei, a înflorit în academiile rabinice (ieşivot) din Lituania. Iniţiatorul ei a fost Israel Lipkin Salanter (1810-1883).

În cea de-a doua jumătate a sec. al XIX-lea, din cauza mizeriei crescânde şi sub influenţa tot mai mare a curentului Iluminist (Haskala), viaţa religioasă evreiască tindea să se stingă în mediile nehasidice ale Europei răsăritene. Comunităţile evreieşti erau permanent confruntate cu dificultatea de a menţine tradiţiile, ţinând seama în acelaşi timp de litera şi de spiritul Torei, într-o viziune care, spre deosebire de hasidism, se întemeia în principal pe cunoaştere şi pe intelect.

Înzestrat cu o inteligenţă vie şi cu o reputaţie de strălucit talmudist, dobândită încă din fragedă tinereţe, Salanter era neliniştit de tendinţa multor evrei de a face mai mult caz de riturile iudaismului decât de învăţăturile sale morale. Încercând să rezolve problema printr-o acţiune comunitară, el propune întemeierea la Vilnius a unui musar ştibl, loc unde negustorii bogaţi ai oraşului se puteau întâlni de Şabat, pentru a lucra împreună la perfecţionarea lor morală. Constatând că efortul său nu dădea rezultate, Salanter, ajutat de doi discipoli, Isaac Blaser şi Simha Zissel Broida, îşi regândeşte acţiunea, bazându-se acum pe ieşivot, în ideea că ar fi mai uşor să inculce învăţăturile sale mai întâi spiritelor tinere care, la rândul lor, urmau să influenţeze, cu timpul, şi restul populaţiei. Dacă începuturile mişcării au constituit ţinta a numeroase critici, învăţăturile sale s-au răspândit în cele din urmă în multe ieşivot.

Obiectivul major al mişcării era de a consolida valorile tradiţionale, insistând asupra faptului că iudaismul nu face nici o deosebire între etică şi ritual. Din această perspectivă, faptul de a se instrui nu era un exerciţiu pur intelectual şi un scop în sine, ci un mijloc de a lucra la ameliorarea morală a fiinţei omeneşti. Salanter şi discipolii săi preconizau o respectare strictă a iudaismului, un efort constant pentru perfecţionarea fiinţei şi pentru slujirea umanităţii în cadrul slujirii lui Dumnezeu. Mai mult, ei preconizau studierea, în paralel cu Talmudul şi cu codurile de legi, a unor texte etico-religioase de autori ca Moise Haim Luzzatto şi Iona ben Abraham Gerondi. Acestei activităţi urma să i se dedice câte o jumătate de oră pe zi. Pentru mai multă reculegere, textele trebuiau să fie studiate şi psalmodiate pe înserat ori la o lumină mai slabă. Un factor-cheie al mişcării era maşghiah (“supraveghetorul, pedagogul”); el trebuia să le vorbească regulat studenţilor despre dezvoltarea morală a fiinţei şi să se intereseze personal de progresul moral şi intelectual al fiecăruia dintre ei.

Studentului i se cerea uneori să ţină un jurnal, în care să-şi noteze acele aspecte ale personalităţii sale care mai trebuiau îmbunătăţite şi modul cum conta să realizeze acest lucru.

Acest tip de învăţământ a fost introdus în mai multe ieşivot, cele mai cunoscute fiind cele din Slobodka, Telz şi Mir. Ieşiva din Novardok (Novogrodek), condusă de Iosif Iosel Hurwitz era şi mai radicală: accentul se punea aici asupra dezvoltării caracterului, studenţii fiind îndemnaţi să se lepede de orice urmă de vanitate, pentru a atinge cea mai deplină modestie.

În prezent, învăţătura mişcării Musar face parte integrantă din programă în cele mai multe ieşivot de tip lituanian.

MUZICĂ ŞI CÂNT

Muzica de toate felurile, originală sau împrumutată, la care se recurge în timpul ceremoniilor religioase sau pentru a exprima diverse aspecte ale vieţii evreieşti.

1. În Biblie

Biblia se interesează în principal de muzica sacră. Atunci când face, rar, aluzie la muzica profană, aceasta este criticată virulent. Biblia dă puţine detalii despre muzica epocii respective şi mulţi dintre termenii utilizaţi sunt azi de neînţeles. Cu toate acestea, printr-o examinare atentă a scrierilor biblice şi a referirilor la alte civilizaţii, s-au putut culege câteva informaţii. Iubal, părintele mitic al muzicii, este considerat a fi inventatorul unor instrumente muzicale precum kinor, un vechi tip de liră, şi ugav (Gen. 4, 21). Geneza (31, 27) menţionează şi un fel de tamburină (tof), cu care femeile îşi acompaniau, se pare, cântecele şi dansurile (Ex. 15, 20: cântarea lui Miriam). Trompetele de argint ale Sanctuarului erau probabil foarte asemănătoare celor descoperite în mormintele egiptene. Alte instrumente au fost importate din Egipt, mai ales sub domnia lui Solomon. Poemele biblice erau cu siguranţă cântate sau psalmodiate, după obiceiul epocii. Femeile îi primeau pe învingători cu cântece şi dansuri (Jud. 5, 11-34; 1 Sam. 18, 6). Se menţionează de asemeni un “cor de profeţi” care cântau, acompaniindu-se cu nevel, tof, halii şi kinor (lăută, tamburină, flaut şi liră), pe colinele Domnului (1 Sam. 10, 5). David cânta la kinor pentru a-l distrage pe Saul de la melancolia sa, (1 Sam. 16, 23). Puţine pasaje se referă la muzica profană, dar e limpede că ea nu lipsea: clasele înstărite nu erau lipsite de cultură muzicală iar poporul ştia să petreacă. Profeţii însă asociau muzica cu corupţia generală a celor avuţi, iar Isaia o descrie drept o artă de curtezane (Isa. 23, 15-16).

Muzica instrumentală este însă asociată şi altui aspect al vieţii sociale: ceremoniile de doliu. O dată cu regele David, muzica sacră începe să joace un rol important. În relatarea despre mutarea chivotului la Ierusalim (2 Sam. 6; 1 Cron. 15, 15-16), muzica apare pentru prima oară ca parte integrantă a ceremoniilor religioase. Deşi cele două versiuni ale episodului prezintă unele diferenţe, ambele menţionează utilizarea instrumentelor cu coarde, de percuţie şi de suflat, precum şi cânturile şi dansurile care au însoţit procesiunea. Deşi nu i-a fost dat să înalţe “Casa Domnului”, David este, potrivit tradiţiei, creatorul muzicii liturgice a Templului. Tradiţia îl consideră de altfel şi inventatorul instrumentelor muzicale (Amos 6, 5).

În Templu se cânta la kinor, la nevel (un fel de chitară) şi la meţiltaim (“cimbaluri”). Dacă dintre instrumentele de suflat, Cronicile nu pomenesc decât de şofar şi de trompete, găsim în schimb în

Psalmi (Ps. 150) şi un fel de oboi sau de flaut. Liturghia Primului Templu consta în principal din psalmi, mulţi dintre ei atribuiţi lui David şi cântăreţilor săi. Unii psalmi, 136 de exemplu, erau un fel de litanii: un solist sau leviţii cântau textul propriu-zis, în timp ce adunarea repeta un scurt refren la intervale regulate. Muzica psalmilor s-a pierdut, dar psalmodierile care răsună şi azi în sinagogi şi în biserici au păstrat probabil unele urme ale vechilor tradiţii. Muzica sacră se practica şi în afara Templului, la război, ca şi la încoronările regale.

II. În perioada celui de-al Doilea Templu

Potrivit Mişnei (Ar. 2, 3), corul Templului era alcătuit din cel puţin doisprezece leviţi. Orchestra cuprindea două până la şase nevalim, două până la douăsprezece halim ("flaute"), mai multe kinorot şi un cimbal. Pentru a vesti începutul ceremoniei de dimineaţă, preotul suna din cel puţin două trompete şi recurgea la un magrefa, instrument foarte sonor, neidentificat. Nu se ştie mare lucru despre muzica profană a vremii. În textele biblice se menţionează adeseori halilul, din care se cânta la nunţi şi la înmormântări.

În sec. I î.e.n., sinagogile erau deja o prezenţă curentă în cetăţile Iudeii şi în diaspora. Accentul se punea aici pe rugăciuni şi pe citirea textelor biblice, dar spre deosebire de slujba de la Templu, nu se folosea nici un instrument muzical. Ceremoniile erau conduse de un prim cantor, desemnat de credincioşi. Se practicau trei forme de cânt liturgic: psalmodierea, cantilaţia şi recitativul.

Psalmodierea, împrumutată din slujbele Templului, consta dintr-o bază melodică fixă, împodobită cu variaţiuni, pe care se cântau psalmi fie în regim antifonic, fie la modul responsorial, în care solistul intona o frază şi credincioşii îi răspundeau. Pentru cantilaţia textelor biblice şi semnele ei specifice, vezi Cantilaţie şi Tora, Citirea -ei.

Recitativul era şi continuă să fie una din specialităţile prim-cantorului. El consta din felurite rugăciuni, cântate pe linii melodice tradiţionale, unele fixe, altele cu variaţiuni, menite să pună în valoare conţinutul, precum şi funcţia şi ocazia cu care avea loc ceremonia respectivă.

III. După distrugerea celui de-al Doilea Templu

Literatura rabinică abundă în declaraţii interzicând muzica şi cântul în anumite împrejurări; ele vizau: 1) să nu se încalce regulile respectării Şabatului; 2) să se evite orice promiscuitate între bărbaţi şi femei; 3) să se respecte doliul pentru distrugerea Templului. Mai târziu s-a adăugat dorinţa de a-i descuraja pe credincioşi de la imitarea practicilor păgâne.

La Templu şi, mai târziu, la sinagogă, bărbaţii şi femeile erau separaţi unii de alţii. Numai bărbaţii aveau dreptul să cânte. Talmudul (Ber. 24a) socotea că este indecent pentru o femeie să cânte cu voce tare iar ideea că bărbaţi şi femei ar putea cânta împreună, în cor, era considerată inacceptabilă (Soia 48a). Având în vedere distrugerea Templului şi catastrofele care au urmat, rabinii au sfârşit prin a interzice cântecele şi muzica instrumentală. Muzica a fost totuşi permisă pentru a îndeplini o miţva, de pildă, aceea de a te bucura la o nuntă. Slujba religioasă era însă complet lipsită de instrumente muzicale, cu excepţia şofarului care răsuna de Roş Haşana şi cu alte câteva ocazii. Standardizarea slujbelor sinagogale, începând din sec. al VI-lea, a provocat a contraria dorinţa de a crea noi rugăciuni poetice (piyutim), menite să însoţească rugăciunile stabilite ori chiar să le înlocuiască. Aceste poeme, cântate de paitanimi, un fel de trubaduri, erau foarte apreciate de public. Unele cuprindeau scurte

refrene, pe care credincioşii le reluau în cor; altele aveau refrene mai complexe, care erau interpretate de coruri bărbăteşti.

IV. În ţările musulmane

Poezia şi muzica evreiască au fost profund influenţate de culturile înconjurătoare. Tratatele de muzică (între altele, cel al lui Saadia Gaon) ilustrează foarte convingător această influenţă. Evreii expulzaţi din Spania, în 1492, au rămas întotdeauna fideli unor caracteristici ale muzicii şi poeziei andaluze. Poezia cântată, după modelul lansat de nuha andaluză, face şi astăzi parte din vakaşot, care se cântă vineri seara la sinagogă, iar evreii marocani au continuat să compună poeme de acest tip.

Influenţa arabă s-a făcut din nou simţită în ultimele decenii ale sec. al XVI-lea, când poeţi ca Menahem din Lonsano şi Israel Najara, influenţaţi de învăţăturile cabalistice ale şcolii lurianice de la Safed (vezi Luria, Isaac), s-au apucat să reînsufleţească poezia ebraică şi s-o modernizeze în spiritul Evului Mediu spaniol. Ei au compus poeme sacre după modelul cântecelor populare turceşti şi arabe, pentru a putea împrumuta cu uşurinţă melodiile acestora. Muzica instrumentală a fost şi ea foarte apreciată de evreii din ţările musulmane care, în pofida îndemnurilor rabinice nu numai să nu cânte, dar nici măcar să nu asculte astfel de cântece, erau experţi în muzica clasică arabă iar unii s-au dovedit chiar excelenţi instrumentişti. În multe din aceste ţări, muzica a sfârşit prin a deveni o profesiune specific evreiească.

Coexistenţa evreilor şi creştinilor în Spania medievală a dat naştere unui tezaur de cântece în iudeospaniolă (ladino), adesea de origine neevreiască. După expulzare, femeile în special au conservat mai departe, în exil, aceste cântece. Muzică de acest tip a fost compusă în continuare în Maroc şi în Balcani. Există de fapt trei tipuri principale de cântece: 1. romanceros: balade alcătuite din catrene, cu subiecte cel mai adesea epice, inspirate din poveştile cavalereşti; 2. complas: cântece destinate sărbătorilor evreieşti şi evenimentelor majore ale vieţii; 3. canticas: cântece închinate tot marilor evenimente, compuse însă într-un un stil mai simplu, popular. Toate aceste tipuri de melodii au fost folosite şi pentru a transpune pe muzică texte sfinte, cântate fie la sinagogă, fie în cadrul ceremoniilor religioase familiale, cum ar fi mesele de Şabat.

V. Cântece liturgice aşchenaze

Cântecele liturgice compuse de aşchenazi se conformează regulilor cantilenei biblice, inspirându-se totodată din liniile melodice ale ţărilor-gazdă. Evreii din Germania şi din nordul Franţei s-au străduit să uniformizeze melodiile rugăciunilor lor (nusah ha-tefila), cu excepţia unor melodii aparte, atât de venerate de popor încât li se spune nigunim mi-Sinai (“melodii din Sinai”). Una din cele mai celebre dintre ele este Kol Nidre, Pentru evreii aşchenazi, Evul Mediu a fost o perioadă de mari migraţii. După popasuri în diverse ţări, ei s-au aşezat în special în Europa de Est, unde stilul muzicii liturgice, inclusiv nigunim mi-Sinai, a evoluat treptat sub influenţa muzicii slave înconjurătoare, dând naştere unui mare număr de variaţii melodice.

Nu se ştie exact în ce epocă s-a introdus în sinagogă muzica polifonică. Evenimentul pare să fi avut loc pe la sfârşitul sec. al XVI-lea, când mici grupuri de cântăreţi au început să improvizeze cântece polifonice simple în sinagogile aşchenaze (tedesci) din nordul Italiei. În acelaşi timp, apărea în Germania faimosul trio alcătuit dintr-un cantor, acompaniat de un sopran şi un bas. Prima culegere

de muzică polifonică sinagogală care a văzut lumina tiparului a fost Ha-şirim aşer li-Şlomo (1622) de Salomone di Rossi. Compoziţiile polifonice ale Renaşterii n-au făcut imediat emuli, dar după cincizeci de ani au început să apară cantate ebraice în stil baroc, care se cântau la sinagogă, ca şi la diferite serbări particulare, şi care, în sec. al XVIII-lea, erau încă la modă în nordul Italiei, la Amsterdam şi în sudul Franţei. În Germania, se preferau compoziţiile vocale în stil rococo. La sinagogă, între cântecele liturgice tradiţionale, se puteau auzi menuete, marşuri şi sunete de corn. Vinerea seara, în unele sinagogi, printre care şi celebra Altneuschul din Praga, Şabatul era întâmpinat cu muzică de orgă şi de alte instrumente. Aşa-numiţii kleizmorim (instrumentişti evrei) interpretau dansuri la nunţi şi însoţeau cu muzica lor diversele procesiuni comunitare. O dată cu apariţia iudaismului reformat în sec. al XIX-lea, muzica polifonică a devenit fapt curent în sinagogi. În dorinţa lor de a remodela slujbele religioase, primii evrei reformaţi au ajuns chiar să introducă în sinagogă coruri protestante, acompaniate de orgă. Puţin mai târziu, în Germania, muzicienii mişcării reformate au transpus cântările ebraice în stilul cântecelor populare ale ţării. Solomon Sulzer din Viena a dezvoltat o altă concepţie muzicală liturgică: deşi dornic să modernizeze recitativele după criteriile muzicii polifonice europene şi să introducă noi piese corale în stilul zilei, el a făcut tot posibilul pentru a conserva slujbele tradiţionale şi principalele caracteristici ale muzicii cantorale germane (vezi Cantori şi muzică sinagogală).

VI. Cabala şi hasidismul

Discipolii lui Isaac Luria au luat iniţiativa de a-i convinge pe coreligionarii lor să abandoneze ideea, foarte răspândită în Evul Mediu, potrivit căreia muzica şi desfrâul sunt unul şi acelaşi lucru. Potrivit Cabalei, toată muzica, fără excepţie, este de origine divină. Numai că, datorită primului păcat şi fărădelegilor ulterioare, melodiile sunt întemniţate în kelipot (“scoarţe”) impure. Pentru a le debarasa de aceste impurităţi, omul drept trebuie să le supună unui tikun (“reparaţie”), cântându-le fie pe texte sfinte, fie într-o împrejurare sfântă, cum ar fi la rugăciune, la studiul Torei sau la masa de Şabat. În plus, vineri seara, la sosirea Şabatului, muzica era chemată să contribuie la reunirea lui sefirat Malhut, emanaţia feminină a lui Dumnezeu cu celelalte nouă sefirot. Muzica deveni astfel, treptat, apanajul unor ceremonii precum kabalat Şabat şi al unor celebrări private, cum erau mesele de Şabat. Poemul liturgic Leha dodi, scris de un cabalist, a inspirat numeroşi compozitori. În plus, cum devenise un obicei de a cânta zmirot la mesele de Şabat, au fost compuse noi şi noi melodii. Fondatorii hasidismului, R. Isarel Baal Şem Tov şi discipolii săi, considerau muzica şi dansul ca mijloacele cele mai sigure de înălţare a sufletului şi de eliberare a lui din lumea negativă a “scoarţelor”. După hasidimi, chiar şi cea mai banală melodie conţine o scânteie divină. Dar, pentru a descătuşa aceste scântei, toate melodiile trebuie cântate cu evlavie. De fapt, cântecele nu aveau toate aceeaşi valoare pentru hasidimi: unele exprimau bucuria, altele erau destinate rugăciunii; cele mai venerate erau, desigur, cele compuse de ţadikimi, personalităţi cu un renume de mare sfinţenie în mişcarea hasidica. Cântecele fără cuvinte (compuse din onomatopee ca “bam, bam, bam” sau “doi, doi, doi”) erau considerate cele mai elevate din punct de vedere spiritual.

Autorităţile hasidice au încurajat crearea de noi melodii (nignim). Unii hasidimi, muzicieni talentaţi, le compuneau ei înşişi, alţii recurgeau la serviciile compozitorilor de curte.

Din a doua jumătate a sec. al XIX-lea, hasidimii au început să apeleze la hazanimi (“cantori”), a căror sarcină era să-i înveţe melodiile noi pe numeroşii pelerini care, de sărbători, veneau să asculte

învăţăturile diferiţilor rabini hasidici. Muzica instrumentală, în schimb, nu era permisă decât la evenimente familiale, cum ar fi nunţile, iar dintre sărbători, numai de Hanuca şi de Purim.

Începând din Evul Mediu, în multe ţări au apărut mici orchestre de instrumentişti evrei, cei mai celebri dintre ei fiind cei din răsăritul Europei, cunoscuţi sub numele de kleizmorim (pluralul de la kleizmer, un cuvânt idiş derivat din ebraicul keli zemer, "instrument muzical"). Ei şi-au dezvoltat un repertoriu unic în felul său, mergând de la muzica de dans până la piese solo pentru vioară sau pentru clarinet, de mare virtuozitate. Cum această muzică nu fusese practic niciodată consemnată în scris, ea era cât pe ce să dispară din momentul în care şi-a pierdut din popularitate. În ultima vreme însă, muzica kleizmer cunoaşte o nouă înflorire, mai ales în Israel, dar şi în Statele Unite şi în Europa, datorită unor muzicieni veniţi din mediile hasidice sau chiar din muzica pop.

NAFTALI, vezi TRIBURI, DOUĂSPREZECE.

NAHMAN (BEN SIMHA) DIN BRAŢLAV

(1772-1811)

Ţadik al mişcării hasidice din Podolia şi Ucraina. A fost toată viaţa implicat în conflicte teologice şi sociale. Strănepot al lui Baal Şem Tov după mamă, era, pe linie paternă, nepotul lui Nahman din Horodenka (Gorodenka), unul dintre ghizii spirituali ai mişcării lui Baal Şem Tov. Născut la Meserici, a crescut într-o atmosferă mistică şi hasidică - despre mama lui, Feighe, se spunea că are un duh de sfinţenie. S-a căsătorit de timpuriu şi s-a stabilit la Medvedevka, în regiunea Kievului. În 1798, a întreprins o călătorie în Palestina, pe care a fost nevoit s-o întrerupă din cauza campaniei lui Napoleon împotriva turcilor. Această vizită, care a dobândit mai târziu un sens mistic, l-a marcat profund. Obişnuia să spună: "Oriunde merg, întotdeauna mă duc în Ereţ Israel".

La întoarcere, a fost amestecat într-o polemică locală, apoi s-a instalat la Zlatopol, în aceeaşi regiune, unde a intrat curând într-un nou conflict, de data aceasta cu veneratul conducătorul hasidic Arie Leib din Şpola (1715-1812), supranumit şi Şpoler Zeide ("bunicul din Şpola"), care l-a acuzat că introduce în învăţătura lui idei şabatianiste şi frankiste (vezi Şabatai Ţvi). Disputa s-a înveninat: se povesteşte că Şpoler Zeide ar fi declarat că sufletul lui Nahman aparţinea unei generaţii viitoare, venită prea devreme pe lume; Nahman i-ar fi întors-o, replicând că sufletul lui Zeide aparţinea unei generaţii trecute, venită prea târziu. În cele din urmă, trebui să părăsească oraşul. S-a stabilit, în 1802, la Braţlav, în Podolia, unde a intrat în conflict cu ţadikimii din regiune, cu excepţia lui Levi Iţhak din Berdicev, cu care a legat o prietenie durabilă. În 1810, s-a mutat la Uman, unde a murit de tuberculoză la treizeci şi nouă de ani. Discipolii au făcut din mormântul lui un loc de pelerinaj şi, potrivit dorinţei lui, dansau în jurul acestuia cu ocaziile pomenirii morţii sale. Călătoriile lui sunt descrise în Haie Moharan (1875) şi Ieme Moharan, două culegeri publicate de discipolul lui, Natan Sternhartz (1780-1845); o a treia lucrare, povestirea Seder ha-nesiot şelo le-Ereţ Israel, a fost publicată în 1904. Deşi influenţele şabatianiste sau frankiste asupra gândirii lui n-au fost niciodată limpede recunoscute şi rămân îndoielnice, unele elemente ale acestor doctrine transpar în învăţăturile lui. Este vorba, mai ales, de poziţia lui cu privire la certitudinea credinţei, de accentul şi importanţa pe care o dădea rolului jucat de tikun şi, în fine, de viziunea asupra propriei lui persoane. Se pare că, încă de la Zlatopol, Nahman elaborase o teorie potrivit căreia sufletul său era de natură mesianică (incluzând în acelaşi timp pe Mesia, fiul lui David, şi pe Mesia, fiul lui Iosif). Credinţa ocupă un loc preponderent pe scara lui de valori, deşi conceptul apare la el paradoxal. După el, credinţa

este o obligaţie a tradiţiei iudaice, intermediată totuşi de credinţa absolută în ţadik (adică în Nahman însuşi).

La Braţlav, ca şi la alte curţi hasidice, se practica pelerinajul la ţadik, care însă nu-i primea pe hasidimi decât în trei ocazii: de Roş Haşana, de Şabatul de Hanuca şi de Şavuot. Dat fiind că făgăduise să continue să-şi conducă hasidimii de dincolo de moarte, Nahman nu a avut succesor iar celelalte grupuri hasidice i-au poreclit discipolii toiter hasidim ("hasidimii morţi"), căci rebe al lor era un mort. După moartea lui, discipolii au continuat să se întâlnească de Roş Haşana la Uman, tradiţie care se prelungeşte până în zilele noastre la centrul braţlavian din Ierusalim. Practica spovedaniei (vidui) la ţadik a constituit de asemenea o particularitate a mişcării braţlaviene. Această confesiune cu rol iniţiatic, care le-a adus discipolilor săi o a doua poreclă, cea de viduinici, a fost abandonată de Nahman puţin înaintea morţii sale.

Majoritatea scrierilor lui au fost compilate de Natan Sternhartz: primul volum, Likute Moharan (Ostrog, 1806), a apărut în timpul vieţii, dar fără aprobare rabinică (haskama); celelalte, Likute Moharan Tiniana (Moghilev, 1811), au apărut postum. Celebrele Povestiri ale lui Rabi Nahman, datând din ultimii ani ai vieţii lui, au fost adunate în Sipure Maasiyot (Berdicev, 1815). Dintre ultimele lucrări, cea mai ezoterică — cea pe care discipolii o numesc Sefer ha-nisraf ("Cartea arsă") — a fost distrusă din porunca lui în 1808. Un alt manuscris ezoteric care circula printre braţlavieni, Sefer ha-ganuz ("Cartea ascunsă"), nu putea fi interpretată, după opinia acestora, decât de Mesia. În aceeaşi categorie se situează Meghilat ha-setarim ("Sulul secretelor"), despre venirea Izbăvitorului. Într-o altă culegere, Likute tefilot (Braţlav, 1821-1827), Sternhartz transformă învăţăturile maestrului în rugăciuni, concepute ca o "conversaţie între om şi Creatorul său".

Deşi Nahman însuşi se prezenta drept ultima verigă dintr-un "lanţ al tradiţiei" (vezi Mistica iudaică) care mergea de la Şimon bar Iohai la Isaac Luria şi până la Israel ben Eliezer, învăţătura lui e totuşi originală, vastă şi diversă. El se baza pe doctrina ţimţum şi a "spargerii vaselor" pentru a găsi în vidul astfel provocat "liniştea" care suscită cele mai profunde interogaţii. El susţinea că raţiunea nu poate rezolva problema credinţei care, după el, nu putea izvorî decât din îndoială şi nu avea duşman mai mare decât certitudinea raţională: "Credinţa începe acolo unde se termină abordarea intelectuală." După Rabi Nahman, căutarea lui Dumnezeu prin raţiune este zadarnică, deoarece cine raţionează există în vidul din care Dumnezeu lipseşte. Singurul drum către D. constă dintr-o credinţă simplă, graţie căreia omul poate să se ridice deasupra vidului pentru a-l întâlni pe Creatorul său.

Concepţia braţlaviană a omului şi a universului este pesimistă: considerând că drumul omului pe pământ este presărat cu obstacole, el l-a denumit ghehinom ("Gheena"). R. Nahman respinge totuşi disperarea, încurajând credinţa naivă, bucuria, muzica, dansul şi autocritica permanentă, ca şi comuniunea cu ţadikul care dirijează contactul cu Creatorul. Ereţ Israel dă omului posibilitatea unei elevaţii spirituale graţie căreia el poate atinge credinţa şi înţelepciunea.

Grupul de hasidimi braţlavieni a sporit considerabil în cursul sec. al XIX-lea şi a obţinut recunoaşterea din partea celorlalte curente hasidice în perioada interbelică. În Israel, braţlavienii sunt concentraţi în prezent în vechiul oraş al Ierusalimului si la Bnei Brak.

Din aforismele lui Nahman din Braţlav

Omul trebuie să se piardă în rugăciune şi să-şi uite complet de propria existenţă.

Singurătatea este o mare virtute. Fiecare ar trebui să-şi rezerve un ceas pe zi pentru a fi singur cu Dumnezeu. Singurătatea în aer liber, în pădure sau în deşert este deosebit de importantă.

Umilinţa care caută aprobarea este mai rea decât aroganţa.

Mai mult face un credincios superstiţios decât un necredincios raţionalist.

Cel ce păstrează tăcerea în faţa jignirilor este un adevărat hasid.

Melodia şi cântul conduc inima omului către Dumnezeu.

Nouă ţadikimi nu ajung pentru o rugăciune, dar un om simplu care li se alătură completează un minian.

Lumea întreagă este o punte foarte strâmtă; esenţialul e să nu-ţi fie frică.

Dumnezeu este prezent ori de câte ori se semnează un tratat de pace.

Deoarece Dumnezeu e infinit iar omul e finit, omul e supus îndoielii religioase; dar, ca şi Moise, el ar trebui sa păşească în întuneric unde îl va găsi pe Dumnezeu.

NAHMANIDE

(1194-1270)

Autoritate rabinică de prim plan, comentator biblic, talmudist şi conducător de comunitate. Născut la Gerona, în Catalonia, Moise ben Nah Gerondi, cunoscut şi sub acronimul de Ramban, a fost de profesie medic. Halahist prolific, autoritatea lui a fost unanim recunoscută de către rabinii spanioli ai generaţiilor ulterioare care-i spuneau simplu “Rabi”. În afară de influenţa lui în viaţa publică evreiască din Catalonia, Nahmanide a exercitat şi funcţii importante la curtea regelui Iacob I de Aragon. În 1263, un convertit la creştinism, Pablo Cristiani, l-a provocat la o dispută publică, somându-l să apere adevărul iudaismului împotriva creştinismului. Disputa a avut loc la Barcelona în prezenţa regelui, a curţii sale şi a numeroşi demnitari ecleziastici şi a durat mai bine de patru zile. Nahmanide, căruia monarhul îi dăduse deplină libertate, s-a distins şi a fost recompensat de protectorul său. Victoria sa i-a atras totuşi ostilitatea dominicanilor care l-au forţat să se exileze. Textul acestei dispute a fost publicat în limba franceză: La Dispute de Barcelone, Lagrasse, 1984.

La vârsta de şaptezeci de ani, Nahmanide a părăsit deci Aragonul pentru a ajunge în final în Ereţ Israel, unde s-a consacrat revigorării vieţii religioase şi comunitare evreieşti, practic dispărută în urma cruciadelor. Şapte secole mai târziu s-a descoperit şi s-a restaurat mica sinagogă ridicată de Nahmanide la Ierusalim, la câteva sute de metri de Zidul Plângerii.

Nahmanide şi-a petrecut ultimele sale zile la Akko unde şi-a completat comentariul său la Biblie. Bucuria de a fi în Ţara Sfântă îi uşura sentimentul de izolare şi îi alina suferinţa: “Sunt un om care a trăit o durere profundă. Am fost alungat de la masa mea, îndepărtat de prieteni şi de familia mea şi depărtarea e prea mare ca să ne mai vedem [...]. Dar pierderea a tot ce era plăcut ochilor mei e compensată de bucuria mea de acum de a-mi petrece chiar şi o zi pe ulicioarele tale, Ierusalime [...], unde mi-e dat să-ţi mângâi pietrele, să-ţi ating pulberea şi să plâng pe ruinele tale. Amarnic plâng, dar

găsesc bucurie în inima mea. Îmi sfâşii veşmintele, dar mă simt mângâiat." Nahmanide a murit în Ereţ Israel. Diferite tradiţii situează mormântul său la Haifa, Akko, Ierusalim sau Hebron.

În tinereţea sa, Nahmanide a fost puternic influenţat de cultura evreiască franceză. Eseurile sale (hiduşim), referitoare la numeroase tratate ale Talmudului, au fost scrise în stilul tosafiştilor francezi (vezi Tosafot). În Spania, el a contribuit la aşezarea Talmudului în centrul studiilor iudaice. Scrierile lui halahice au o însemnătate considerabilă, reprezentând o sinteză a pietăţii şcolilor franceze şi a culturii generale din mediul său spaniol. Atunci când rabinii francezi au decretat că lucrările filozofice ale lui Maimonide sunt eretice şi periculoase, Nahmanide a încercat să tempereze o sentinţa atât de categorică. El a subliniat virtuţile şi importanţa muncii lui Maimonide, nu fără a denunţa poziţia acestuia care făcea din filozofie piatra de încercare a adevărului religios. Într-adevăr, pentru Nahmanide, autoritatea supremă erau Scriptura şi tradiţia rabinică.

Importantul comentariu biblic al lui Nahmanide cuprinde elemente filozofice, referiri hagadice şi iluminări mistice. El este călăuzit de un principiu limpede formulat la începutul comentariului său la Geneza: "Moise a scris această carte, ca şi întreaga Tora, sub dictarea lui Dumnezeu." Din această perspectivă, Ramban critică uneori energic diferite explicaţii ale lui Maimonide, precum cea de la Gen. 15, 2, despre care scrie: "Aceste cuvinte |ale lui Maimonide] contrazic textul Scripturii: ele nu trebui nici măcar auzite, darămite crezute." Nahmanide se arată aici fundamentalist şi un hotărât apărător al originii miraculoase a textului scris. În vreme ce abordează Talmudul cu un spirit dialectic pătrunzător, el se opune oricărei abordări raţionaliste atunci când este vorba de Biblie. Comentariul lui reflectă însă căutarea unei semnificaţii profunde, care depăşeşte sensul literal, ceea ce îl incită să recurgă la mistică. El pune totodată mare preţ pe Midraşul vechilor înţelepţi, în care descoperă înţelesuri ascunse. Cu toate acestea, după vreun citat midraşic, i se întâmplă deseori să adauge: "Dar sensul propriu, după mine, este..."

Modul în care Nahmanide abordează Biblia este aparte şi variat. El se slujeşte de texte ca de un prilej pentru a-şi expune propriile opinii. Tratând despre comportamentul unor personaje biblice, face adevărate investigaţii psihologice şi are un simţ deosebit al istoriei.

Ni s-au transmis aproape cincizeci dintre operele sale, fără a le socoti şi pe cele de paternitate îndoielnică ce i-au fost ipotetic atribuite. Cele mai multe sunt hiduşim (novellae) cu privire la Talmud şi Hal aha. A redactat, de asemenea, numeroase scrisori, predici, rugăciuni şi poeme şi a consacrat un eseu speranţei în izbăvire: Sefer ha gheula (circa 1263). Operele sale poartă amprenta unei culturi care este sinteza cunoaşterii spaniole şi a pietăţii germane, a unei profunde cunoaşteri talmudice îmbinate cu învăţătura Cabalei, totul pe un fond de erudiţie ştiinţifică şi teologică dovedind frecventarea lucrărilor creştine atât ştiinţifice cât şi teologice.

Dintre scrierile strict halahice, trebuie citată Tarat ha-Adam, care ocupă un loc eminent în ansamblul operei sale. Este vorba despre o monografie consacrată exclusiv legilor mortuare, examinând toate poruncile aferente, de la tratamentul rezervat bolnavului până la legile doliului. Capitolul Şaar ha-ghemul, publicat separat cu treizeci de ani înainte de ansamblul cărţii, tratează despre răsplată şi pedeapsă după moarte, fiind înţeles de cabalişti drept o discuţie eshatologică, cu numeroase elemente mistice. Deşi n-a scris lucrări specific ezoterice, Nahmanide a fost considerat ca un maestru al timpului său în acest domeniu. La începutul sec. al XIV-lea, scrierile lui erau studiate cu mai multă asiduitate chiar decât Zoharul, care capătă prioritate începând din 1325. De-a lungul timpului, i s-a atribuit greşit paternitatea a tot felul de scrieri mistice.

NASI

“Prinţ, conducător”

Titlu folosit în diferite perioade cu conotaţii variate. În vremurile biblice, termenul se referea la şeful de trib sau de clan sau chiar la rege.

În timpul petrecut de evrei în deşert şi la începutul cuceririi Canaanului, acest titlu era invariabil atribuit unui şef de trib care îndeplinea numeroase funcţii în folosul comunităţii. Numele acestor şefi sunt date în Num. 1, 5-16. Nesum (pl. de la nasi) au fost şi cei pe care Moise i-a trimis să exploreze ţara (Num. 13, 1-15). E limpede că tot ei l-au sfătuit şi asupra modului cum să împartă Canaanul după ocuparea sa (Num. 34, 16). Titulatura se întâlneşte frecvent în cartea lui Ezechiel unde îl desemnează atât pe regele Iudeii cât şi pe suveranii altor ţări (Ezec. 12, 10; 19, 1; 32, 29). În capitolele 46 şi 47, profetul stabileşte o listă de drepturi şi datorii ale prinţului (nasi) care va veni “în zilele din urmă”.

În sec. al II-lea e. n., Bar Kohba, conducătorul revoltei împotriva Romei (132-135), a bătut monede cu inscripţia: “Şimon, nasi al lui Israel”, titlu pe care şi-l atribuia şi în scrisorile lui.

În ultimele două secole dinaintea erei noastre, interpretarea şi exercitarea legii evreieşti au căzut în sarcina perechilor (zugot) de învăţători, cinci la număr, care au precedat apariţia tanaimilor (Avot 1). Conform tradiţiei talmudice, primul membru din fiecare pereche purta şi titlul de nasi (preşedinte) al Sanhedrinului. După unii cercetători, folosirea termenului în acest înţeles este un anacronism. Ei consideră că sensul de preşedinte al Sanhedrinului a apărut relativ târziu, o dată cu Hilel sau cu Iuda ha-Nasi. Toţi deţinătorii titlului au fost descendenţii lui Hilel. Funcţia şi prerogativele aferente au fost abolite de autorităţi în 425 e.n.

O dată cu Şimon ben Gamaliel II, funcţionarii romani l-au recunoscut pe nasi (aici în sens de “patriarh”) ca autoritatea politică reprezentând comunitatea evreilor din Ereţ Israel. Această recunoaştere s-a prelungit până la începuturile Imperiului creştin. Ca preşedinte al Sanhedrinului, nasi şi membrii tribunalului deţineau jurisdicţia exclusivă asupra calendarului. Comunităţile din diaspora au recunoscut şi ele autoritatea religioasă a demnitarului, ceea ce-i permitea acestuia să le trimită mesageri autorizaţi pentru înfiinţarea tribunalelor rabinice şi să strângă fonduri pentru academiile din Ereţ Israel.

Majoritatea regulamentelor (takana) consemnate în Talmud sunt atribuite diferiţilor nesiim. În plus, nasi, supranumit şi Raban (“Învăţătorul nostru”), avea puterea de a învesti rabini (smiha).

Titlul a fost utilizat în epoca medievală mai mult onorific. Totuşi, în unele comunităţi, nasi era persoana care răspundea oficial de comunitatea evreiască locală în faţa autorităţilor laice. Acesta a fost cazul, de pildă, sub califatul Fatimizilor, când au funcţionat nesiim la Ierusalim, Damasc şi Bagdad.

Mai purtau titlul de nasi şi unii funcţionari evrei cu atribuţii juridice din Spania creştină şi musulmană. Din 1948, preşedintele Statului Israel poartă titulatura de nasi.

NAŞIM

“Femei”

Cel de-al treilea volum al Mişnei. Cele şapte tratate ale sale (Ievamot, Ketubot, Nedarim, Nazir, Sota, Ghitin şi Kiduşiri) au drept obiect logodnele, contractele de căsătorie, infidelitatea soţiilor, divorţul şi relaţiile dintre bărbaţi şi femei. Tot aici sunt examinate obligaţia legală a jurământului, eliberarea sclavilor şi legile nazireatului (vezi Nazirei). Potrivit lui Maimonide, primul tratat ar fi trebuit logic să fie Ketubot ("Contract de căsătorie"), dar Ievamot ("Leviratul") îl precede deoarece leviratul este impus bărbatului, iar căsătoria nu. Or, ceea ce un bărbat este obligat să facă are preeminenţă faţă de ceea ce este liber să decidă. Fiecare dintre aceste tratate este dezvoltat în Talmudul din Babilon şi în Talmudul de la Ierusalim, ca şi în Tosefta.

NAŞTERE

"Creşteţi şi vă înmulţiţi" (Gen. 1, 28); acest verset este socotit a fi cea dintâi poruncă a Bibliei. Primul act de neascultare, consumarea fructului oprit, a făcut să apese asupra Evei şi a descendentelor ei blestemul durerilor facerii (Gen. 1, 16). În timpurile biblice, femeile năşteau dintr-o poziţie în genunchi (1 Sam. 4, 19) sau de pe un scaun special conceput în acest scop (Ex. 16). Moaşele se bucurau de un mare respect (Ex. 1, 17-21). O metaforă din Cartea lui Ezechiel descrie un copil abandonat la naştere (fapt deloc neobişnuit la acea vreme în Orientul Mijlociu). Pasajul constituie o descriere impresionantă a ceea ce putea fi o naştere în epoca biblică: "în ziua când te-ai născut, buricul nu ţi s-a tăiat, în apă n-ai fost scăldată ca să fii curăţată, cu sare n-ai fost frecată şi cu scutece n-ai fost înfăşată" (Ex 16, 4-5). Obiceiul de a freca un nou născut cu sare avea poate drept scop să-l protejeze de deochi. O femeie cu mulţi copii trecea drept binecuvântată, în vreme ce, invers, sterilitatea era considerată un blestem.

Pentateuhul (Lev. 12) enumera legile purităţii rituale cu privire la lehuzie. Dacă nou-născutul era băiat, lăuza era în stare de necurăţenie rituală timp de şapte zile, după care trebuia să mai lase 30 de zile până să poată intra în incinta Templului sau atinge obiecte sfinte. Dacă pruncul era fată, prima perioadă de necurăţenie dura 14 zile, iar a doua, 66. La capătul zilelor de purificare, se aducea o jertfă prin ardere de tot şi o jertfă de ispăşire. În prezent, lăuza se conformează legilor referitoare la nida şi încheie perioada de necurăţenie printr-o baie rituală.

Dacă, în timpul naşterii, femeia este în pericol de moarte, legea evreiască decretează că viaţa ei este mai importantă decât cea a pruncului nenăscut; se sacrifică deci copilul pentru a salva femeia. Dar dacă trupul copilului este în cea mai mare parte ieşit din uter, se consideră că pruncul este viu şi viaţa lui capătă prioritate faţă de cea a mamei (Oh. 7, 6). Rabinii au examinat din punct de vedere halahic posibilitatea ca tatăl să asiste la naştere şi au decis să interzică această practică.

Aşa cum subliniază Maimonide şi Şulhan aruh, potrivit principiului pikuah nefeş ("chestiune de viaţă şi de moarte"), încălcarea Şabatului nu este doar permisă, ci chiar obligatorie pentru a salva copilul în cazul unei naşteri dificile (Şab. 18, 3). Timp de trei zile după naştere, mama este considerată în pericol de moarte. Dacă starea ei o impune, se încalcă şi în aceste zile Şabatul, chiar dacă femeia însăşi declară că nu este necesar. Decizia de a încălca Şabatul se poate lua cu avizul unui medic, al unei doici sau chiar al unui profan fără prea multe cunoştinţe medicale. Următoarele patru zile sunt tot periculoase, dar lăuza poate decide dacă este sau nu cazul să se încalce Şabatul pentru a-i acorda îngrijiri speciale. În cele douăzeci şi trei de zile care urmează, ea va fi tratată în continuare ca o bolnavă, dar nu în pericol de moarte. Drept urmare, în această perioadă, decretele rabinice pot fi eludate în folosul lăuzei, dar nu şi poruncile Torei. Un neevreu, în schimb, poate să acorde ajutor femeii în acest timp, chiar dacă acţiunea respectivă contravine unei norme a Torei. Dacă, în această

perioadă, survin complicaţii, mama este din nou considerată în pericol de moarte şi se iau toate măsurile necesare pentru salvarea ei.

Rabinii împărtăşesc părerea medicilor greci după care un copil născut la şapte luni poate să supravieţuiască, dar nu şi unul care se naşte la opt luni. Mişna (Bik. 8, 2) arată că, primul născut al unei femei îşi pierde drepturile şi obligaţiile care decurg din această calitate dacă se naşte prin cezariană. Dacă femeia are ulterior alţi copii, aceştia nu beneficiază de prerogativele primului născut retrase celui mai mare.

Riturile naşterii sunt însoţite de o mulţime de obiceiuri şi superstiţii, a căror origine este de multe ori neevreiască. Odinioară, se aşezau amulete şi talismane pe patul femeii care urma să nască. În noaptea de după naştere, familia şi prietenii se adunau să spună rugăciuni pentru îndepărtarea spiritelor rele, ca Lilit, demonul feminin socotit a atenta la viaţa nou-născuţilor. În Germania, părinţii obişnuiau să taie o bucăţică din scutecul care înfăşură copilul la circumcizie pe care se brodau apoi numele copilului şi formule de prosperitate. Bucata de pânză, denumită wimpel ("steguleţ"), se păstra până la bar miţva, când tânărul o folosea pentru a lega cu ea sulul Legii şi o dăruia apoi sinagogii.

Începând din Evul Mediu, după expirarea perioadei de necurăţenie, femeile aşchenaze obişnuiesc să meargă la sinagogă pentru a recita binecuvântarea gomel sau altă rugăciune adecvată. Se rosteşte de asemenea un Mi şe-berah pentru sănătatea mamei şi a copilului.

NAŞTERI, CONTROLUL -LOR

Datoria de a procrea este deseori asociată cu Gen. 1, 28, unde "Creşteţi şi vă înmulţiţi" este considerată a fi prima poruncă divină dată lui Adam. Utilizarea contraceptivelor ridică deci o problemă din punctul de vedere al legii iudaice, fiindcă asemenea practici conduc la încălcarea prescripţiei menţionate. În plus, unele metode contraceptive sunt absolut incompatibile cu exigenţele Legii. Procedeele de sterilizare anatomică ca vasectomia sau legarea trompelor uterine sunt prohibite potrivit Lev. 22, 24. Practicile de deturnare a sămânţei precum coitus interruptus sunt condamnate, fiind considerate "fapte ale lui Er şi Onan" (Gen. 38, 9).

Atitudinea Halahei faţă de controlul naşterilor exclude şi contracepţia selectivă. Totuşi, Talmudul şi literatura de responsa discută pe larg anumite forme licite de control al naşterilor, îndeosebi cele ce pot fi justificate prin circumstanţe deosebite, ca grija pentru sănătatea femeii sau a fătului potenţial. Potrivit Talmudului, trei categorii de femei aveau permisiunea sau, după unele autorităţi, chiar obligaţia de a recurge la mijloace contraceptive: minorele sub doisprezece ani (căsătoriile între copii erau permise pe vremea Talmudului), femeile însărcinate şi mamele care alăptau (Ket. 39a).

În zilele noastre, rabinii sunt departe de a fi căzut de acord asupra modalităţilor de aplicare a contraceptivelor. Unii sunt favorabili mijloacelor cu cea mai mică incidenţă posibilă asupra actului sexual: contraceptivele feminine (diafragme, sterilete) sunt preferate prezervativelor masculine căci o femeie — afirmă înţelepţii — este scutită de porunca "creşteţi şi înmulţiţi-vă". Anticoncepţionalele administrate pe cale orală sunt în principiu mai licite, căci nu perturbă artificial emisia de spermă. Ele prezintă totuşi inconvenientul că provoacă tulburări în ciclu menstrual, ceea ce obligă la o mare prudenţă.

NATAN

Profet din vremea regilor David şi Solomon (2 Sam. 7; 1 Cron. 17). Natan intervine în trei momente semnificative ale vieţii lui David. Prin intermediul lui, Dumnezeu îi comunică lui David să nu construiască Templul, adăugând însă că bunăvoinţa cerească nu se va depărta de casa lui.

Apoi, după ce David păcătuieşte cu Batşeba şi provoacă moartea soţului ei, Urie Hititul, Natan vine la rege şi-i spune o parabolă despre un om sărman căruia i s-a furat singura lui oaie. Cum David decretează că hoţul cu pricina merită moartea, Natan îl dojeneşte curajos: "Acest om eşti tu însuţi!" David răspunde cu umilinţă: "Am păcătuit faţă de Domnul..." (2 Sam. 12).

În sfârşit, pe când David era deja bătrân şi slab, Natan află că Adonia, fiul mai mare al lui David, s-a proclamat rege. La îndemnul profocului, Batşeba îi cere lui David să-şi ţină făgăduiala potrivit căreia fiul lor Solomon îi va urma la tron. David anunţă oficial că Solomon va fi moştenitorul său iar Natan contribuie activ la ungerea acestuia (1 Reg. 1).

Natan nu a fost pur şi simplu un "profet de curte", ci un veritabil profet care-l mustra pe rege când acesta păcătuia şi îl determina să-şi asume obligaţiile şi răspunderile sale.

NAUM

A şaptea carte a Profeţilor Mici din secţiunea profetică a Bibliei. Unica informaţie cu privire la Naum este că s-ar fi născut la Elcoş, localitate care nu este citată nicăieri în altă parte a Bibliei. Potrivit propriilor sale spuse, el venea din sudul Iudeii. Fondul istoric al cărţii este distrugerea oraşului Ninive de către babilonieni şi mezi (612 î.e.n.), dar părerile cercetătorilor diferă cu privire la momentul când profetul şi-a rostit predicile: înainte, după sau în timpul evenimentului. Cartea este alcătuită din trei capitole, conţinând patruzeci şi şapte de versete. Formula "Prorocire despre Ninive" din primul verset anunţă o condamnare profetică tipică privind soarta neamurilor lumii. Naum vesteşte un oraş anonim (cu certitudine Ierusalimul) că jugul "aceleia care a urzit planuri împotriva Domnului" (Asiria) va înceta curând. Ierusalimul îşi va redobândi cinstea de altădată, dar Ninive va fi distrusă ca pedeapsă pentru brutalităţile şi intrigile sale.

Naum mai sugerează că o inundaţie (cauzată de Tigru) va contribui în mod eficace la căderea cetăţii Ninive (2, 7-9).

Potrivit tradiţiei evreieşti, profeţia lui Naum se situează după cea a lui Iona, căci în vremea lui Iona, poporul din Ninive s-a căit iar cetatea a fost salvată. Textul ebraic al lui Naum 1, 2-10 conţine un acrostih alfabetic parţial conservat.

Cartea lui Naum

1,1-1,10	Răzbunarea şi pedeapsa lui Dumnezeu.
1,11-2,3	Ameninţări împotriva Asiriei şi făgăduieli către regatul lui Iuda.
2,4-2,14	Asaltul Ninivei.
3,1-3,19	Jefuirea Ninivei.

NAZIR

“Nazireu”

Cel de-al patrulea tratat al ordinului Naşim al Mişnei. Cele nouă capitole ale sale tratează despre legile referitoare la cel ce se angajează pe calea nazireatului (cf. Num. 6, 1-21). El constituie suita logică a tratatului precedent, Nedarim (“Legăminte”), fiind vorba aici de legământul de auto-închinare lui Dumnezeu. Subiectele abordate sunt, între altele: durata minimă a legământului de nazireat, cele tei lucruri interzise unui nazireu şi procedura de urmat în caz de profanare sau de rupere a legământului. Ultima mima precizează că Samuel şi Samson erau închinaţi pe viaţă şi anume încă dinainte de a se naşte. Tratatul este dezvoltat în cele două Talmuduri şi în Tosefta.

NAZIREU

De la nazar, “a (se) lega”

Persoană care se închină lui Dumnezeu pe o perioadă anume, rămânând în stare de puritate pe durata legământului său. Legământul de nazireat, accesibil bărbaţilor ca şi femeilor, se face din proprie voinţă, durata minimă fiind de treizeci de zile. În acest răstimp, nazireul nu are voie să bea vin sau orice altă băutură pe bază de alcool, să tragă vreun profit din vreun produs al viţei de vie, să-şi taie părul sau să se apropie de un cadavru. Ultima interdicţie se aplică chiar şi defuncţilor din propria familie. Dacă, dintr-un motiv oarecare, nazireul se pângăreşte totuşi în contact cu un cadavru, Biblia prescrie purificarea sa: să-şi radă capul, să aştepte şapte zile iar în a opta să aducă două turturele sau doi porumbei preotului ca jertfă de ispăşire pentru păcatul de necurăţenie. Legământul trebuie atunci refăcut. O dată legământul împlinit, nazireul trebuie să jertfească la Templu o oaie şi un berbec, să-şi radă capul şi să-şi ardă părul pe altar, după care poate să bea şi să se întoarcă la viaţa normală (Num. 6, 1-21).

Legământul nazireatului este adesea pronunţat în semn de recunoştinţă, de exemplu, pentru restabilirea sănătăţii sau pentru naşterea unui copil, sau pur şi simplu ca un act de purificare spirituală. Rabinii descurajau legământul de nazireat, ca şi orice alte practici de asceză (Naz, 19a); potrivit lor, legile nazireatului se aplicau doar în Ereţ Israel şi, chiar şi acolo, doar în vremea când preoţii oficiau la Templu. Cu toate acestea, s-au consemnat unele cazuri şi în diaspora.

Legământul de nazireat se aplică de obicei pentru o perioadă de timp limitată. Biblia relatează totuşi două cazuri de nazireat pe viaţă: Samson (Jud. 13, 3-7; 16, 17) şi Samuel (1 Sam. 1, 11). Statutul de nazireu pe viaţă era diferit în sensul că interdicţia oricărui contact cu un cadavru nu mai era valabilă. Subiectul este dezvoltat în tratatul Nazir.

NEBUNIE

Potrivit legii evreieşti, nebunul (sote) este considerată absolut incapabil şi iresponsabil. El este scutit de datoria îndeplinirii poruncilor, nu poate depune mărturie la tribunal, iar obligaţiile sale contractuale, cum ar fi vânzarea unei proprietăţi, căsătoria sau divorţul (în caz că se căsătorise înainte de declanşarea bolii), sunt nule şi neavenite. De asemenea, nebunii nu sunt ţinuţi răspunzători pentru pagubele pe care le cauzează sau actele de violenţă pe care le comit. Dimpotrivă, cine le pricinuieşte un neajuns este obligat să-i despăgubească (B.K. 87a). Dat fiind că un nebun nu poate avea remuşcări, este inutil să-l mustri pentru faptele lui (ibid., 86b). Mai mult, dacă o persoană sănătoasă pune un nebun să dea foc unei proprietăţi, cel ce se face vinovat de această faptă este instigatorul (ibid., 59b). Nebunii nu se pot căsători, nefiind apţi să-şi dea consimţământul pentru

acest act. Dacă o femeie căsătorită îşi pierde minţile, soţul nu are dreptul să divorţeze, deoarece cineva ar putea profita de ea (Ghit. 71b). Pe de altă parte, nemaiputând întreţine cu ea raporturi sexuale normale, soţul poate să treacă peste interdicţia bigamiei şi să-şi ia altă nevastă cu condiţia să obţină o dispensă semnată de o sută de rabini şi să-i asigure soţiei nebune un trai decent (E.H. 1, 10).

Talmudul enumeră unele semne ale nebuniei: a umbla noaptea pe afară de unul singur, a sta noaptea în cimitir, a-şi sfâşia hainele fără motiv (Hag. 3b). La acestea, Maimonide adaugă: "Un sote nu este numai unul care umblă haihui, în pielea goală, care sparge vasele sau dă cu pietre, ci şi unul cu mintea tulburată, confuză; chiar dacă vorbeşte normal şi pune întrebări pertinente, el este totuşi iresponsabil" (Hilhot edut 9, 9).

Unii oameni pot suferi accese de demenţă trecătoare: ei vor fi consideraţi normali când dau dovadă de judecată şi trataţi ca iresponsabili atunci când sunt în criză (R.H. 28a; Ket. 20a).

NECURĂŢIE, vezi PURITATE RITUALĂ.

NEDARIM

"Jurăminte"

Al treilea tratat al ordinului Naşim al Mişnei. Cele unsprezece capitole ale sale tratează despre legi privind promisiunile spontane de a închina Domnului un obiect sau de a-şi exprima recunoştinţa faţă de Dumnezeu (cf. Num. 30, 2-17; Deut. 23, 22-24). Tratatul enumera diferitele expresii care pot fi folosite pentru a rosti sau infirma promisiuni, jurămintele de abstinenţă de la unele alimente şi băuturi şi formulele de anulare a jurămintelor. Maimonide consideră că tratatul Nedarim este inclus în ordinul Naşim ("Femei"), deoarece cuprinde legile în baza cărora un părinte poate să anuleze promisiunile fiicei sale şi bărbatul, pe cele ale nevestei sale. Subiectul este dezvoltat în cele două Talmuduri şi în Tosefta.

NEEMIA

(sec. al V-lea î.e.n.)

Guvernator al Iudeii, numit de suveranul persan Artarxexes I (464 - 424 î.e.n.). Neemia era paharnicul lui Artarxexes, dar când a aflat de starea îngrozitoare a Ierusalimului a cerut şi obţinut permisiunea de a se duce acolo pentru o perioadă limitată. A ajuns la Ierusalim în 444 î.e.n. în calitate de guvernator al Iudeii (în Neem. 8, 9, este numit tirşata, "Excelenţă ", probabil echivalentul persan al titlului de "guvernator").

Prima lui iniţiativă a fost să reconstruiască zidul Ierusalimului, proiect la care au participat toţi locuitorii cetăţii. Construirea zidului a provocat opoziţia violentă a vecinilor, conduşi de Sanbalat, guvernatorul Samariei, de Gheşem arabul şi de căpeteniile din Amon şi Aşdod. Aceasta nu l-a oprit pe Neemia să continue construcţia şi toţi iudeii "cu o mână lucrau, iar în cealaltă ţineau sabia" (Neem. 4, 17). Zidul a fost terminat în cincizeci şi două de zile. Neemia a iniţiat şi reforme sociale ca anularea datoriilor celor săraci şi repopularea Ierusalimului cu o zecime din populaţia Iudeii. Neemia, ajutat de Ezra, a reorganizat viaţa comunităţii evreieşti şi a făcut un legământul cu poporul ca să se despartă de celelalte neamuri. În 432 î.e.n., Neemia s-a întors la Ierusalim după o îndelungată absenţă. L-a

alungat pe Tobia amonitul din Templu, a izgonit femeile străine, a restabilit serviciile de pază ale preoţilor şi leviţilor la Templu şi a impus respectarea Şabatului la Ierusalim.

NEEMIA, CARTEA LUI, vezi EZRA ŞI NEEMIA, CĂRŢILE LUI.

NEEVREU

Ebr.: goi (pl. goim)

Orice persoană născută dintr-o mamă care nu este evreică sau convertită la iudaism. În ebraică există mai multe cuvinte cu acest sens, fiecare cu conotaţiile sale aparte. Cel mai curent este goi, care însă a căpătat în mod eronat acest sens: goi înseamnă stricto sensu "neam" şi Biblia conţine, de altfel, numeroase exemple în care însuşi poporul evreu este denumit goi (vezi de exemplu Ex. 19, 6: "Îmi veţi fi o împărăţie de preoţi şi un neam sfânt"). Termenul nohri este mai potrivit pentru sensul de "străin". Iudaismul antic deosebea două categorii de neevrei: gher toşav (literal: "străin care locuieşte în ţară") şi akum, acronim ebraic de la expresia "închinător la stele şi astre". Pentru a fi considerat gher toşav, neevreul trebuie să respecte legile noahide care proclamă credinţa într-un Dumnezeu unic, interzic hula, omorul, furtul, imoralitatea sexuală, şi consumul de carne dintr-un animal încă viu şi poruncesc înfiinţarea de tribunale. Cine nu acceptă aceste legi este considerat un akum sau păgân. Neevreii creştini şi musulmani au în general statutul de gher toşav, Spre deosebire de Maimonide, care refuză să-i includă pe creştini în această categorie, considerând că, prin credinţa lor în Treime, aceştia încalcă legile noahide, majoritatea celorlalţi comentatori, inclusiv tosafiştii (vezi Tosafot) şi Iosif Caro, sunt de părere că, pentru neamuri (dar în nici un caz pentru evrei), credinţa în Treime nu constituie o încălcare a legilor noahide. Legea iudaică cere ca neevreii care vor să trăiască în Ereţ Israel să se înscrie în normele statutului de gher toşav, Biblia menţionează o subcategorie de neamuri, "cele şapte popoare" care locuiesc în Canaan şi pe care israeliţii sunt ţinuţi să-i omoare din cauza vieţii lor destrăbălate. Talmudul susţine că regele asirian Senaherib a amestecat în asemenea măsură popoarele pe care le-a cucerit încât nimeni nu mai poate fi considerat membru al unuia din cele şapte popoare.

Iudaismul se autodefineşte ca o religie universală, aşa încât obligaţia neamurilor de a respecta cele şapte legi noahide este la fel de serioasă ca şi obligaţia evreilor de a respecta cele 613 porunci. Conform tradiţiei iudaice, drepţii dintre neamuri, cei care se supun legilor noahide şi le socotesc un dar de la Dumnezeu, vor avea parte de viaţa de apoi.

Câteva legi ale Talmudului reflectă tensiunile existente la vremea redactării cărţii între evrei şi neevrei. De exemplu, evreul era oprit să meargă prin stânga unui neevreu înarmat cu spadă, ca să nu fie atacat. Dar tot Talmudul face deosebirea dintre neamuri ca grecii, care arată respect faţă de viaţa omenească, şi altele care nu cunosc acest respect, de exemplu, perşii (B.K. 117a). În acelaşi spirit, o altă lege interzice vânzarea la străini a articolelor vestimentare specifice evreilor, ca ţiţit, de teamă ca nu cumva aceştia să se folosească de ele ca să strecoare printre evrei şi să le facă vreun rău. Alte legi reglementează contractele dintre evrei şi neevrei spre a se evita abaterile de la legea iudaică. Astfel, se interzice consumul de vin dacă acesta a venit în contact cu neevreii în oricare dintre etapele fabricării sale: o extensie a interdicţiei biblice cu privire la ofrandele de vin aduse de neamuri în ceremoniile lor religioase. De asemenea, evreii nu au voie să cumpere lapte de la neevrei ca nu cumva aceştia să-l amestece cu lapte de scroafă sau cu alte alimente interzise. Recent, autorităţile halahice au mai relaxat aceste norme în ţările în care producţia şi distribuţia laptelui sunt controlate

de stat. Anumite legi au drept scop eliminarea sau cel puţin reducerea promiscuităţii sociale cu neevreii, considerată un pericol pentru viaţa spirituală a evreilor, conform avertismentului biblic: “ca să nu vă înveţe să faceţi după toate urâciunile pe care le fac ei pentru dumnezeii lor” (Deut. 20, 18).

Biblia consemnează şi alt fel de raporturi. Talmudul din Ierusalim (Ghit. 5, 9), de pildă, scrie: “Într-un oraş în care trăiesc deopotrivă evrei şi neevrei, numim administratori evrei şi neevrei şi ne îngrijim de săracii dintre neamuri ca şi dintre evrei, îi vizităm pe bolnavii lor şi-i alinăm pe îndoliaţii lor ca şi pe ai noştri.” La fel, în Tana de Ve-Eliahu (9), stă scris: “Martori îmi sunt cerul şi pământul că, în orice om, evreu sau neevreu, bărbat sau femeie, om liber sau rob, prezenţa Spiritului Sfânt depinde de faptele lui.”

Dacă uneori rabinii par că vorbesc cu mare asprime despre neamuri, trebuie să vedem cuvintele lor în contextul istoric respectiv. Prigoniţi atât în lumea creştină cât şi în cea musulmană, evreii şi-au format în mod inevitabil nişte stereotipuri negative despre neevrei, care răzbat dintr-o serie de legi, scrieri, comportamente şi practici. Pe de altă parte, în Bet ha-behira, halahistul Menahem ha-Meiri (sec. al XIII-lea) repetă la tot pasul că legile talmudice referitoare la raporturile dintre evrei şi neamuri nu se aplică decât păgânilor, nu şi popoarelor printre care trăiesc în prezent evreii, căci acestea respectă legile morale elementare.

Prăbuşirea ghetourilor şi Emanciparea au înlăturat majoritatea barierelor, răsturnând relaţiile tradiţionale dintre evrei şi neamuri. Transformarea a avut consecinţe atât pozitive cât şi negative. A avut loc o întrepătrundere şi un contact direct între evrei şi neevrei care au dus la dispariţia unor stereotipuri de ambele părţi şi la o mai bună înţelegere reciprocă.

Cu toate acestea, unele prejudecăţi şi suspiciuni, sechele ale unor epoci revolute, au persistat. Mulţi evrei continuă să creadă că creştinii — cel puţin o parte din ei, dacă nu toţi — încă mai urmăresc să-i convertească. Alţii evită relaţiile prea apropiate care ar risca să ducă la căsătorii mixte şi la asimilare. Totuşi, o dată cu egalitatea în drepturi şi cu pătrunderea evreilor în societatea civilă, aspectele universaliste ale iudaismului, înăbuşite temporar de viaţa în ghetouri, tind să-şi recapete întâietatea (vezi Universalism şi particularism) şi să contribuie, într-o societate deschisă şi pluralistă, la dispariţia barierelor dintre evrei şi neevrei. În lumea occidentală în special, relaţiile dintre cele două comunităţi sunt caracterizate printr-un sentiment de fraternitate şi eliberate, cel puţin în parte, de tensiunile trecutului. Cu toate acestea, o oarecare neîncredere persistă în unele medii, inclusiv în Israel.

NEGAIM

“Semnele leprei”

Al treilea tratat din ordinul Tohorot al Mişnei. Cele paisprezece capitole ale sale abordează legile referitoare la contagiunea leprei şi la tratamentul acesteia de către preoţi (cf. Lev. 13-14). Subiectele dezvoltate cuprind: diferitele feluri de lepră, examinarea de către preot, simptomele în păr şi pe piele care preced apariţia şi propagarea leprei, separarea leproşilor de comunitate şi curăţirea lor de către preot. Ultimele patru capitole tratează despre legile privitoare la lepra hainelor şi a caselor şi despre jertfele de ispăşire pe care leproşii trebuie să le aducă la Templu. Subiectul este dezvoltat în Tosefta.

NEHER, ANDRE

(1914-1988)

Andre Neher s-a născut la Obernai, în sânul unei comunităţi evreieşti alsaciene, în care tatăl lui, Albert Neher, versat în Biblie şi bun povestitor, era parnas (preşedinte). Familia se stabileşte în 1927 la Strasbourg, unde interesul lui Andre se îndreaptă către muzică şi limba germană. În 1936, este numit profesor de germană la colegiul din Sarrebourg. Când evreii din zona Strasbourg sunt evacuaţi la 1 septembrie 1939 spre sud-vestul Franţei, familia Neher se stabileşte la Lanteuil, în Correze, la câţiva kilometri de Brive-la-Gaillarde. Cu siguranţă, aici, la Lanteuil, are loc transformarea radicală a lui Neher, pornind de la şocul provocat de excluderea lui din învăţământul public, ca urmare a noului statut impus evreilor de autorităţile de la Vichy (20 decembrie 1940) şi în mijlocul indiferenţei cvasitotale a colegilor săi. Această încercare nu-l descurajează, ci dimpotrivă îl determină să răspundă provocării destinului printr-o întoarcere la surse şi prin creativitate. O primă mărturie în acest sens o constituie conferinţa ţinuta la Lyon, în 1946, sub titlul "Transcendenţă şi imanenţă", care oferă un răspuns la întrebările tineretului abia ieşit din Şoa. În 1947, se căsătoreşte cu Renee Bernheim care îi va deveni şi o perfectă colaboratoare. Deloc surprinzător, la vremea diplomei, în locul unei lucrări despre literatura germană, Neher se întoarce către domeniul biblic, publicând în 1950 Amos, contribution a l'etude du prophetisme ("Amos, contribuţie la studiul profetismului"). Se poate spune că această carte a inaugurat perioada biblică a operei neheriene, reprezentată de capodoperele L'Essence du prophetisme (1955) şi Moise et la vocation juive (1956), urmate de Jeremie (1960) şi de L'Histoire biblique du peuple d'Israel (1962), scrisă în colaborare cu Renee Neher. Un singur scop animă toate aceste cărţi: să restituie poporul evreu Bibliei şi Biblia lui Israel, urmărind, fără a ignora exegeza istorico-critică, deschiderea către o lectură teologică a textului. Acest gen de lectură a provocat reacţii pătimaşe la vremea respectivă, dovedind impactul ei puternic asupra publicului. Conceptul-cheie al gândirii neheriene din acea perioadă a fost berit, Legământul, ca proiect divin care-i introduce pe evrei şi, prin ei, umanitatea într-un dialog cu Dumnezeu. Dar Neher s-a distins nu doar ca scriitor, ci şi ca profesor. În 1955, i se creează la Strasbourg o catedră de literatură iudaică. Lupta lui esenţială pe plan pedagogic a fost să obţină introducerea ebraicii printre limbile vii, în cadrul învăţământului universitar francez care nu cunoscuse până atunci ca obiect de studiu decât ebraica antică. Această grijă pentru ebraica vie, Neher o concretizează în preţiosul volum De l'hebreu au francais, una dintre primele cărţi apărute în colecţia Centrului de cercetări şi studii al Universităţii din Strasbourg. Dar calităţile lui de dascăl strălucesc cel mai mult în seminarele lui, adevărate laboratoare în care-şi experimenta gândirea în dialog cu studenţii. Toţi cei care au participat la seminarele lui despre Iov sau despre Moise Haim Luzzatto au înţeles că se găseau în faţa unui învăţător inspirat, atât de apropiat de profeţii dragi inimii lui. Venirea la Universitatea din Strasbourg a lui Samuel-Iosef Agnon, la întoarcerea sa de la Stockholm, după acordarea premiului Nobel, a constituit neîndoielnic punctul culminant al acestei perioade din viaţa lui Andre Neher.

Dar maestrul nu s-a închis între zidurile facultăţii, ci s-a preocupat şi de comunitatea din Strasbourg, în special în cadrul lui Merkaz ha-noar, devenindu-i ghid spiritual şi şaliah ţibur inspirat (cei mai eminenţi rabini din Alsacia îi acordaseră de altfel titlul de rabin încă din 1959). De asemenea, nimeni la Strasbourg nu a uitat cum Renee şi Andre Neher s-au dedicat până la epuizare primirii refugiaţilor din Algeria în 1962. Curând, Neher şi-a asumat şi funcţii la scară naţională şi în sânul Congresului Mondial Evreiesc. Este cunoscut totodată rolul jucat de el în realizarea Colocviilor intelectualilor evrei ca şi în alte organizaţii naţionale şi internaţionale.

Dar activităţile sale atât de diverse, articolele şi conferinţele lui, nu se adresează mai puţin cercurilor neevreieşti care descoperă în el un interlocutor privilegiat, fie că este vorba despre dezbaterile cu creştinismul, despre relaţiile cu Germania, despre Cehoslovacia şi evreii din Europa de Est sau despre

sionism. Alte două cărţi exemplare ilustrează acest dialog cu modernitatea: L'Existence juive (1962) şi mai ales L'Exil de la parole (1970) în care autorul se confruntă cu flacăra şi cenuşa de la Auschwitz.

În 1960, conferinţa intitulată “Maharalul din Praga între umanism şi mistică”, la inaugurarea Centrului universitar de studii evreieşti, pe care tocmai îl înfiinţase la Paris împreună cu Leon Ashkenazi, dezvăluie un nou Neher. De acum încolo, savantul se va consacra preponderent studierii şi prezentării ilustrului Rabi Iuda Loew ben Beţalel şi restituirii dimensiunilor ieşite din comun ale acestei mari personalităţi a misticii şi umanismului evreiesc în contextul Renaşterii europene. A redactat patru cărţi referitoare la Maharal, fără a le socoti şi pe cele dedicate discipolilor săi: în 1966, Le Puits de l'exil, o lectură a edificiului maharalian, marchează apropierea tot mai intensă a lui Neher de mistică. A doua carte de aceeaşi factură se referă la David Gans, înzestratul discipol al Maharalului, istoric şi astronom aflat în contact cu Kepler, prilej pentru autor de a ridica problema statutului ştiinţei în epistemologia gânditorilor evrei ai Renaşterii. În 1987, revine la aceste teme, publicând Faust et le Maharal de Prague, unde trece în revistă toate temele care n-au încetat să-l bântuie: Maharalul şi golemul său, Goethe şi Faustul său, Iov şi muzica — de fapt, o colecţie de variaţiuni pe tema destinului culturii europene. Dar înainte de această carte, în 1967, impresionat de războiul de Şase Zile şi rănit de atitudinea unora faţă de Israel, Neher luase hotărârea de a face alia, Dintotdeauna se simţise cetăţean al Ierusalimului iar reclădirea Statului Israel o resimţise nu ca pe rodul unei conjuncturi geopolitice, ci ca pe o reinserţie în istoria biblică care vestea, printre lacrimi şi suferinţe, apropierea vremurilor mesianice.

Îndată ce a fost posibil, Neher şi-a dus la îndeplinire planul, devenind, după formula din Kuzari a lui Iuda Halevi, unul dintre “îndrăgostiţii Sionului”, după cum mărturiseşte chiar el în Uvehol zot, Au urmat ani fecunzi, în care a animat numeroase colocvii şi cercuri de studii, constituind în acelaşi timp o legătură vie între Israel şi Franţa. Şocul războiului de Iom Kipur nu a făcut decât să-l ancoreze şi mai profund în acea luciditate faţă de evenimente şi în acea seninătate surâzătoare care constitue apanajul celor ce au văzut şi au meditat mult. Cartea Ils ont refait leur âme (1979) este tocmai o meditaţie despre acei Wunderkinder ai asimilării, de la Heinrich Heine la Arnold Schoenberg, şi despre itinerarul care-i readuce în pragul vechiului cămin. Prin viaţa lui, ca şi prin verbul şi scrisul său, Andre Neher a demonstrat capacitatea de revigorare a gândirii evreieşti, confruntată cu sfidări de tot felul, din interior şi din afară.

NEHUTE

“Cei ce coboară“

Expresie aramaică desemnându-i pe unii înţelepţi ai epocii talmudice care călătoreau între Ereţ Israel şi Babilonia, ducând halahot şi rapoarte dintr-o ţară în alta. Acest mod de comunicare între academiile palestiniene şi cele babiloniene a fost frecvent mai ales în sec. III - IV e.n., perioada de activitate a celei de-a treia şi a patra generaţii de amoraimi (vezi Amora). Primii nehute au fost maeştrii palestinieni: ei transmiteau nu numai edictele halahice şi hagadice ale academiilor şi ale înţelepţilor palestinieni, ci aduceau de asemeni diverse informaţii istorice academiilor babiloniene şi le familiarizau cu problemele ridicate în academiile din Ereţ Israel. Primul nehuta a fost Ula bar Işmael, un amora palestinian din sec. al III-lea care a transmis proverbe şi obiceiuri palestiniene (T.I. Kil. 9, 4, 32c). Isaac Napaha, aproape contemporan cu Ula, era tot un amora palestinian. El a transmis, prin intermediul omiliilor lui, documente hagadice şi figurează în numeroase povestiri talmudice. Rav Dimi (sau Avdimi) era unul dintre acei înţelepţi babilonieni care făceau drumul în sens

invers. Enunţurile sale, citate din surse palestiniene, sunt adesea introduse prin formula tip: “Când a venit rav Dimi, el a zis...” Acelaşi lucru se poate spune şi despre Ravin, menţionat de mai multe ori în Talmudul de la Ierusalim; ca şi alţi nehute babilonieni, el a părăsit Ereţ Israel atunci când situaţia ţării s-a înrăutăţit.

S-a sugerat că principala sarcină a acestor nehute era nu atât de a comunica învăţăturile palestiniene cât de a strânge bani pentru academiile din Ereţ Israel de la evreii mai înstăriţi din Babilonia. Chiar dacă a fost aşa, graţie acestor “înţelepţi ambulanţi” s-a putut evita izolarea celor două mari centre babiloniene de studiu al Torei şi, tot mulţumită lor, o bună parte din informaţiile palestiniene şi-au găsit calea către Talmudul babilonian.

Nehute au asigurat deci legătura dintre academiile palestiniene şi babiloniene, în special între cele din Tiberiada şi Pumbedita. Comunicarea le-a permis acestor centre să-şi compare tradiţiile şi să-şi verifice justeţea opiniilor, împiedicând totodată elaborarea unor legi orale distincte.

NEILA

De la Neilat şearim, “închiderea porţilor (cerului)”

Serviciu divin derivat din ritualul celui de-al Doilea Templu. A cincea şi ultima slujbă de rugăciuni de Iom Kipur (Taan. 4, 1; 26b; T.I. Taan. 4, 17c), singura zi a anului când se rosteşte o a cincea rugăciune. Neila, care are loc în mod normal la începutul amurgului, este considerată ultima ocazie de a cere iertare pentru anul precedent şi, ca atare, cu melodia sa unică şi gravă, îmbracă un aspect de mare solemnitate. În timp ce cantorul repetă Amida, care urmează Amidei tăcute, chivotul rămâne deschis. Această repetiţie cuprinde numeroase piyutim (poeme liturgice) cu caracter penitenţial. Dacă în cele zece zile precedente credinciosul l-a implorat pe Dumnezeu să-l “înscrie” (ktb) în Cartea Vieţii, la neila, acest verb este înlocuit prin a “pecetlui” (htm), indicând astfel natura definitivă a actului. Slujba se termină cu Avinu Malkenu şi cu rostirea unui Kadiş; toţi credincioşii repetă de şapte ori: “Domnul este Dumnezeu”, recită o dată Şema şi încheie recitând de trei ori Baruh şem kevod malhuto (“Binecuvântat să fie numele glorioasei sale împărăţii”). Apoi răsună şofarul şi adunarea exclamă: Le-şana ha-baa bi-Ieruşalaim, “La anul, la Ierusalim”.

Expresia neilat şearim a fost iniţial utilizată pentru a desemna rugăciunea recitată la închiderea porţilor Templului.

NELEGITIMITATE

Ebr.: mamzerut

Mamzer se traduce în general prin “copil nelegitim”, deşi sensul său diferă mult de acela al românescului “bastard”. Biblia precizează că “mamzerul nu va fi lăsat să intre în adunarea Domnului” (Deut. 23, 3). Dacă înţelepţii erau de acord asupra semnificaţiei acestei porunci şi anume că mamzerul de orice sex şi urmaşii săi nu se vor putea căsători cu israeliţi “nici în al zecelea neam”, nu exista însă un consens despre cine anume era mamzer. După Rabi Akiva, termenul se referea la copilul — băiat sau fată — născut dintr-o relaţie pe care Tora o interzicea din cauza raporturilor de rudenie. Rabi Şimon din Timna susţinea că mamzer poate fi numai rodul unei relaţii pe care Biblia o sancţiona prin karet (surghiun sau moarte timpurie) ori prin pedeapsa capitală, adică adulterul sau incestul. Prin urmare, copilul conceput de o femeie în timpul ciclului nu intra în această categorie. R.

Iehoşua considera că generatoare de mamzerim erau numai relaţiile pasibile de pedeapsa cu moartea (Lev. 18, 16-20; 20, 10-21). Legea s-a pronunţat în cele din urmă pentru opinia lui R. Şimon (Iev. 4, 12-13). Copilul născut dintr-un mamzer şi o persoană de origine legitimă este de asemenea mamzer (ibid.). La întrebarea dacă rodul relaţiei dintre un neevreu şi o evreică este sau nu mamzer, răspunsurile învăţaţilor diferă (Maimonide, M.T., Hilhot isure bia; Ş.Ar., E.H. 4, 19). Dacă un copil provenit din adulter sau incest este bineînţeles mamzer, acest lucru nu este valabil pentru copilul unei mame nemăritate.

Înţelepţii au fost preocupaţi de ceea ce părea a fi o nedreptate a legii: stigmatizarea unui copil pentru păcatul părinţilor. În interpretarea lor, pasajul din Eclesiast 4, 1 - "Am văzut [..] lacrimile asupriţilor şi nu este nimeni să-i mângâie; ei nu au parte decât de silnicia asupritorilor" - se referă la mamzerim. "Deşi păcatul este al părinţilor lor, ei sunt excluşi din comunitate de Marele Sanhedrin al lui Israel, care acţionează în numele autorităţii Torei. De aceea, Cel Sfânt, binecuvântat fie numele Lui, spune: «Îi voi mângâia în viaţa de apoi»" (Lev. R. 32, 7). În acelaşi spirit, înţelepţii au sugerat şi o posibilitate de a şterge stigmatul nelegitimităţii: "R. Tarfon zice: «Mamzerimii se pot purifica luând de nevastă o roabă (neevreică); copilul lor va fi rob şi va putea dobândi statut de legitimitate dacă stăpânul îl eliberează din robie»" (Kid. 3, 13). Învăţaţii au mai stabilit că un prozelit (gher) se poate căsători cu o femeie de origine nelegitimă (Kid. 72b) şi că mamzerimii se pot căsători între ei. În fine, pentru ca interdicţia căsătoriei să fie valabilă, trebuie în prealabil să se dovedească nelegitimitatea unuia din parteneri; o simplă bănuială nu ajunge pentru a împiedica o căsătorie (ibid. 73a). Nici chiar afirmaţia părinţilor cum că fiul lor este nelegitim nu este o probă suficientă (ibid. 78b).

În zilele noastre, numeroase cazuri de mamzerut apar atunci când o femeie se recăsătoreşte fără ca soţul dintâi să-i fi înmânat certificatul de divorţ (ghet), conform Halahei. Din perspectiva legii evreieşti, ea continuă să fie soţia aceluia, căsătoria ulterioară fiind considerată adulter şi toţi copiii rezultaţi din ea fiind mamzerimi. Evreii reformaţi nu impun divorţul religios înaintea contractării unei noi căsătorii. În cazul când căsătoria anterioară a fost cu un neevreu sau a fost doar civilă, nu şi religioasă, atunci noua căsătorie este considerată cea legitimă, la fel şi copiii care rezultă din ea.

În ciuda piedicilor pe care le întâmpină la căsătorie, mamzerul rămâne evreu din toate punctele de vedere şi este dator să respecte toate poruncile. El face, de exemplu, bar miţva şi poate fi chemat la citirea Torei. Mişna afirmă chiar că "un mamzer învăţat în ale Torei are întâietate faţă de un mare preot ignorant" (Hor. 3, 5). De asemenea, mamzerul este recunoscut ca fiu şi drepturile lui la moştenirea părintească sunt egale cu ale fraţilor legitimi. Dacă fratele unui mamzer moare fără urmaşi, el este dator să îndeplinească obligaţia leviratului şi să se însoare cu cumnata văduvă (Iev. 2, 5).

Există şi cazuri de nelegitimitate nesigură: de pildă, cazurile de ştuki (când mama necăsătorită nu cunoaşte identitatea tatălui) şi de asufi (copii abandonaţi din părinţi necunoscuţi). Acest gen de incertitudini generează restricţii la căsătorie: persoanele din aceste categorii nu se pot căsători decât între ele. Există şi cazul de halal, desemnând copilul unui preot cu o femeie pe care acesta nu o poate lua de nevastă din cauza apartenenţei lui la casta preoţească; singura restricţie în acest caz este că fiul nu poate fi considerat ca aparţinând castei tatălui.

În sânul mişcării conservatoare, există în prezent o tendinţă de a contesta normele nelegitimităţii, având în vedere numărul greu de identificat de copii născuţi din a doua căsătorie fără existenţa unui ghet din prima. Drept urmare, atunci când o pereche vrea să se căsătorească se elimină din start

orice investigaţie pentru a identifica, de-o parte sau de alta, vreo ascendenţă de mamzerut. În acest caz, se face uz de garanţia talmudică pentru a preveni o anchetă prea amănunţită şi se porneşte de la prezumţia că, după toate probabilităţile, bărbatul şi femeia care vor să întemeieze o familie nu sunt mamzerimi.

NEMURIREA SUFLETULUI, vezi SUFLET, NEMURIREA LUI; VIAŢA VEŞNICĂ.

NEOLOGIE

Lit,: “noua doctrină”

Termen folosit iniţial pentru a desemna curentul maghiar al iudaismului reformat. Urmând exemplul lui Aaron Şorin la începutul sec. al XIX-lea, Leopold Loew (1811 - 1875) şi alţi rabini modernişti s-au preocupat să realizeze reforme în domeniul educaţiei, religiei şi vieţii comunitare. Ei au rostit de asemeni predici patriotice în maghiară şi au sprijinit cu entuziasm revoluţia de la 1848. Câţiva radicali au propus atunci ridicarea unui nou templu la Pesta, pentru a aplica principiile reformei germane, dar neologii au abandonat acest proiect în interesul unităţii comunitare. Ei susţineau totuşi înfiinţarea unui seminar rabinic modern şi organizarea unor sinoade mixte de rabini şi laici, destinate reorganizării şi reglementării vieţii evreieşti. Ambele idei au întâmpinat o violentă opoziţie din partea ortodocşilor care, în majoritatea lor, urmau decizia lui Moise Sofer, anume că inovaţiile (chiar cele autorizate de Halaha) trebuie evitate cu orice preţ. O dată cu promulgarea legii emancipării evreilor din Ungaria în 1867, guvernul i-a sprijinit pe neologii din Pesta în convocarea unui Congres naţional evreiesc maghiar (1868 - 1869), unde delegaţii ortodocşi s-au aflat în minoritate. Opunându-se propunerilor de schimbare privind structura comunitară şi neputând obţine recunoaşterea cărţii Şulhan aruh ca autoritate supremă, majoritatea reprezentanţilor ortodocşi s-au retras de la lucrări, dând posibilitate adversarilor să desfăşoare congresul conform opiniilor lor.

În 1871, o nouă lege, care autoriza crearea de comunităţi ortodoxe separatiste, a avut drept rezultat divizarea evreilor maghiari în comunităţi neologe, ortodoxe şi statu quo ante (tradiţionalişti nealiniaţi), împărţire care a persistat până în 1950. De teamă ca nu cumva evreii să fie despărţiţi de o prăpastie de netrecut, neologii au adoptat ulterior o politică de reconciliere, marcată de revenirea la un conservatorism discret. În timpul slujbelor din sinagogă se putea cânta la orga, dar femeile stăteau tot separat de bărbaţi şi ideea revizuirii cărţii de rugăciuni a fost abandonată. Neologii au menţinut de asemeni în vigoare şehita (tăierea rituală) şi caşrutul (legile alimentare). Prin studii, convingeri, mod de a se îmbrăca, rabinii formaţi la seminarul de la Budapesta s-au apropiat din ce în ce mai mult de colegii lor ortodocşi din apusul Europei. Pe plan ideologic, deosebirile faţă de ultraortodocşii maghiari s-au menţinut, dar, după Şoa, s-a realizat totuşi o apropiere a celor două tabere (în special, în domeniul educaţiei religioase şi al prosperităţii sociale). În prezent, cele două curente continuă să fiinţeze, dar numai în Europa de Est; ele coexistă în sânul unei organizaţii centrale, susţinută de Stat, furnizează rabini altor comunităţi din ţările învecinate şi se străduie să restabilească contactul cu evreii din ţările occidentale.

NEO-ORTODOXIE

Tendinţă ideologică în sânul iudaismului ortodox care combină respectarea meticuloasă a legii rabinice şi a cutumei tradiţionale cu o atitudine pozitivă faţă de societatea modernă şi cultura occidentală. Primii conducători ai neo-ortodoxiei au fost Isaac Bernays din Hamburg şi colegul său

Iacob Ettlinger din Altona. Ambii au primit o educaţie universitară şi au putut astfel exercita o influenţă puternică asupra tinerilor evrei de limbă germană. La început, aceşti ortodocşi "modernişti" au provocat o scindare periculoasă între extremiştii religioşi de stânga şi de dreapta. Cu toate acestea, către mijlocul sec. al XIX-lea, neo-ortodoxia a putut câştiga teren pe măsură ce iudaismul reformat radical pierdea din atractivitate. Principalul ei ideolog şi purtător de cuvânt a fost, la acea vreme, Samson Raphael Hirsch. Programul său religios şi pedagogic, exprimat în doctrina Tora im dereh ereţ ("Tora în armonie cu cultura laică") a modelat, într-o primă perioadă, comunitatea condusă de el la Frankfurt (1851-1888), influenţând apoi alte congregaţii separatiste din Europa centrală. Ramura neo-ortodoxă creată de Hirsch a fost dogmatică şi exclusivistă, insistând nu numai asupra aderării stricte la Şulhan aruh şi la aplicarea riguroasă a poruncilor (miţvot), ci şi asupra unei politici rezervate faţă de evreii neortodocşi în problemele comunitare.

Cu toate acestea, Hirsch era înclinat spre liberalism în alte domenii: promovarea culturii germane, adoptarea portului occidental, îmbunătăţirea condiţiei femeii, încurajarea patriotismului şi proclamarea ideii de "misiune" evreiască în omenire (întoarcerea la Sion fiind o perspectivă îndepărtată iar viaţa în exil o realitate pozitivă). Deşi urmărite cu zel, aceste idei nu au fost îmbrăţişate fără rezerve nici chiar în tabăra neo-ortodoxiei.

În timpul şi după perioada lui Hirsch, s-au adus unele inovaţii, caracteristice tradiţionalismului deschis spre modernitate, care se dezvolta atunci în ţările occidentale. Printre aceste noutăţi se numărau predicile în limba naţională, serviciile sinagogale cu cantor şi cor, ediţii noi de cărţi de rugăciune, cu traduceri şi comentarii în limba ţării respective, participarea fără restricţii la viaţa civilă, profesională şi chiar politică, în sfârşit, înfiinţarea de seminarii rabinice în vederea formării de conducători religioşi, în Italia (Padova, 1829), Franţa (Metz, 1830), Anglia (Londra, 1855) şi, mai târziu, Germania (Berlin, 1873). Neo-ortodoxia, conformă sau nu modelului german, a încurajat centralizarea autorităţii religioase în sânul unui mare rabinat naţional (Franţa, Anglia, Italia, ţările de Jos, Danemarca etc.) şi în sânul diferitelor organizaţii sinagogale de "coordonare". Ea a creat o veritabilă presă evreiască şi a fost susţinută de reprezentanţi influenţi ca eruditul italian Samuel David Luzzatto (1800-1865), Nathan Marcus Adler (1803-1890), primul mare rabin al Imperiului britanic, şi Zadoc Kahn (1839-1905), mare rabin al Franţei. Acestora li s-a adăugat, în Statele Unite, Bernard Illowy (1812-1871), singurul rabin ortodox american al epocii care avea un doctorat, şi Bernard Drachman (1861-1945).

Neo-ortodoxia nu a format un grup monolitic nici chiar în Germania. De exemplu, Azriel Hildesheimer se distanţa de Hirsch în privinţa problemelor comunitare. Acesta a fost primul măr al discordiei, care a provocat în 1876 legea prusacă a "secesiunii" (Austrittsgesetz), permiţându-le lui Hirsch şi partizanilor săi să iasă din cadrul comunitar şi să-şi creeze propriile congregaţii separatiste. De partea cealaltă, Hildesheimer şi alţii nu considerau oportun să spargă unitatea evreiască şi să lase astfel majoritatea comunităţilor sub controlul reformaţilor.

Politica izolaţionistă a lui Hirsch s-a extins şi asupra mişcării Hibat ţion (precursoare a sionismului), susţinută de gruparea lui Hildesheimer, dar respinsă de Hirsch şi partizanii săi. În scurt timp, progresele sionismului politic au agravat şi mai mult sciziunea, chiar şi în afara Germaniei. Majoritatea adepţilor lui Hirsch s-au unit cu organizaţia antisionistă Agudat Israel, într-o fraternitate ultra-ordodoxă frizând ghetoul. În schimb, partizanii lui Hildesheimer s-au identificat în cea mai mare

parte cu tabăra sionistă de tendinţă Mizrahi sau Ha-poel ha-mizrahi şi, mai târziu, Poale agudat Israel; atitudinea lor a condus la o ortodoxie modernă, “de centru”.

NEŞAMA IETERA

“Suflet suplimentar”

Concepţie talmudică, devenită populară, a unui suflet suplimentar pe care Dumnezeu îl acordă evreului, de la începutul şi până la sfârşitul Şabatului (Beta 16a). Acest supliment de suflet s-ar manifesta în sentimentul special de bunăstare şi de bucurie pe care evreul practicant îl încearcă de Şabat. Cabaliştii i-au atribuit un sens mistic: în Iom ze le-Israel, un renumit cântec de Şabat compus de Isaac Luria, ziua de odihnă este calificată drept “suflet suplimentar pentru cei ce suferă”. Astfel, în timpul ceremoniei de încheiere a Şabatului (havdala), se inspiră parfum de mirodenii, menit să atenueze mâhnirea omului de a-şi fi pierdut sufletul suplimentar (neşama ietera) la începutul unei noi săptămâni de lucru.

NETILAT IADAIM, vezi ABLUŢIUNI.

NEVELA, vezi TREFA U-NEVELA.

NEZIKIN

“Prejudicii”

Cel de-al patrulea ordin al Mişnei. Cele zece tratate ale sale (Baba kama, Baba meţia, Baba batra, Sanhedrin, Makot, Şevuot, Eduiot, Avoda zara, Avot şi Horaiot) se ocupă, în principal, de legi referitoare la prejudiciile materiale sau băneşti în domeniul public sau privat, în caz de crimă gravă sau de omucidere. Tot aici se discută despre organizarea tribunalelor şi despre autenticitatea mărturiilor. Ordinul cuprinde, în plus, un tratat consacrat legilor împotriva idolatriei (Avoda zara) şi o culegere de maxime morale şi etice ale înţelepţilor Mişnei (Avot). În Midraş, această secţiune se numeşte Ieşuot (“Izbăviri”), după o interpretare a versetului Isaia 33, 6. Toate tratatele acestui ordin, cu excepţia lui Eduiot şi Avot, sunt dezvoltate în ambele Talmuduri. Tosefta reia ansamblul tratatelor, în afară de Avot.

NIDA

“Femeie în stare de scurgere menstruală “

Desemnează, prin extensie, în Halaha, perioada de izolare pe care femeia este datoare s-o respecte în timpul menstrelor. Legile privitoare la această perioadă implică o serie de principii fundamentale ale sistemului halahic a căror respectare riguroasă este caracteristică pentru exemplaritatea vieţii familiale evreieşti tradiţionale. Ansamblul acestor legi figurează în tratatul Nida iar dezvoltarea lor istorică este deosebit de complexă. Aplicarea lor presupune ample cunoştinţe halahice, ca şi unele cunoştinţe medicale. În plus, ea poate implica dificila răspundere de a interveni în viaţa conjugală şi chiar, în unele cazuri, de a o interzice.

Acest termen folosit în literatura talmudică şi rabinică îşi află originea în Levitic. Sensul său de “separare” apare în traducerile aramaice ale Bibliei, unde conotaţia sa rămâne aceeaşi, deşi dezvoltarea sa metaforică atinge teme ca impuritatea şi păcatul. La Ezechiel, găsim expresia işa nida,

femei la menstre. În epoca tanaitică, termenul nida desemna o femeie care nu a făcut baia rituală după menstre şi căreia ca atare raporturile conjugale îi erau interzise, ea trebuind să stea departe de Templu ca şi de obiectele sau alimentele ce reclamă puritate rituală.

Un pasaj din Levitic (Cap. 15) prezintă o discuţie detaliată asupra tuturor cazurilor care pot implica necurăţenia rituală, scopul esenţial al dezbaterii fiind păstrarea purităţii Sanctuarului şi a incintei sale. Menstruaţia se înscrie în cadrul mai general al scurgerilor trupeşti (Lev. 15, 2), capitolul din Levitic tratând despre scurgerile genitale normale şi anormale şi riturile de curăţire ce se impun în ultimul caz. Scurgerile feminine considerate ca anormale (zava) puteau fi menstre prelungite sau metroragii. Scurgerile masculine considerate ca anormale (zav) semnalau gonoreea. Potrivit structurii capitolului se poate deduce că terminologia biblică opera distincţii în privinţa necurăţeniei, deosebind necurăţenia transmisă prin contact de cea datorată scurgerilor anormale, masculine sau feminine, şi de aceea provenind de la o scurgere seminală ordinară corespunzătoare menstruaţiei obişnuite.

În Levitic, menstruaţia este considerată ca fiind sămânţă feminină, concepţie foarte răspândită în teoriile medicale antice. Se remedia necurăţenia seminţei masculine, transmisă prin contact, inclusiv în timpul coitului, făcând o baie şi aşteptând până la apusul soarelui. În ce priveşte necurăţenia femeii transmisă şi ea prin contact, inclusiv cea transmisă bărbatului în cursul relaţiilor sexuale survenite în timpul menstrelor, ea cerea şapte zile de răgaz pentru femeie ca şi pentru bărbatul cu care a avut un raport sexual. Pentru cel care numai a atins patul sau scaunul femeii necurate, baia şi răgazul până la apusul soarelui erau de ajuns. Zav şi zava trebuiau să aştepte până se oprea scurgerea şi din acel moment încă şapte zile suplimentare înainte de a aduce jertfe la Templu. În plus, zav trebuia să se scalde într-o “apă vie” (un izvor, de exemplu).

Deşi Levitic 15 avertizează împotriva contaminării Sanctuarului, a fi în stare de necurăţenie nu este un păcat; aceasta pare să fie şi opinia saduceilor. Totuşi, Levitic 18, 19 interzice raporturile sexuale cu o femeie în timpul menstrelor, ameninţând în acest caz cu pedeapsa de karet (repudiere din poporul lui Israel).

Sursele tanaitice despre nida, mai ales Mişna, Tosefta şi Sifra, conţin dezvoltări care nu sunt în Biblie. Rabinii erau de acord cu privire la baie, purificare pe care o considerau valabilă şi pentru femei. Toate cazurile, în afară de zav, necesită cufundarea într-un bazin cu apă curgătoare (mikve) cu un volum minim specificat. Baia era recomandată şi pentru cazurile îndoielnice: de exemplu, culoarea sângelui impur, pete, naşteri suspecte, necurăţenie menstruală, necurăţenie retroactivă, sângerări neregulate, datorate sarcinii, alăptării, menopauzei sau foametei etc. Acestea sunt doar câteva din numeroasele aspecte ale problemei care au fost clarificate în perioada tanaitică. Trei zile consecutive suplimentare de scurgere uterină erau considerate ca suficiente pentru ca femeia să devină zava. Numărul minim de unsprezece zile între sfârşitul unui ciclu menstrual şi începutul celui următor a fost acceptat ca “o lege pe care Moise a primit-o în Sinai” (vezi Halaha le-Moşe mi-Sinai); pe baza acestui număr, se putea face deosebirea dintre o sângerare normală şi una anormală.

Se pare că, tot în această epocă, s-a introdus examenul intern care servea la verificarea menstruaţiei şi stabilirea unei distincţii clare între sângele pur şi cel impur. Într-adevăr, distrugerea Templului, însoţită de dispariţia riturilor de ispăşire, i-a determinat pe rabini să opteze pentru o legislaţie mai strictă care să asigure respectarea interdicţiilor biblice. La sfârşitul perioadei tanaitice, R. Iuda ha-Nasi a decretat — probabil din cauza dublilor în definirea sângelui pur şi impur ori a greşelilor de calcul oricând posibile — că dacă femeia sângerează trei zile consecutiv îi trebuie şapte zile de purificare

(Nid. 66a). O lege atribuită lui R. Huna (T.I. Ber. 5, 1) — şi pe care nimeni nu a contrazis-o — afirmă că dacă femeia vede chiar şi o singură picătură de sânge de mărimea unui grăunte de muştar, ea trebuie să numere şapte zile de purificare. Această lege, sub o formă uşor diferită, se regăseşte de mai multe ori în Talmudul din Babilon, atribuită aici lui R. Zeira. Fraza suplimentară cuprinsă în această versiune, — "Fiicele lui Israel au devenit mai exigente cu ele însele, aşa încât, dacă băgau de seamă..." —, este semnificativă, căci pare să fie singura împrejurare în care literatura rabinică le atribuie femeilor o asemenea putere de decizie. Aceste decrete scoteau femeile din categoria biblică de nida, plasându-le pe toate în categoria mai restrictivă de zava care necesita o perioadă mai lungă de purificare: şapte zile după încetarea menstrelor. Într-o generaţie sau două, această cutumă a dobândit putere de lege în întregul Israel. Pe ea se bazează legile privitoare la nida din Şulhan aruh (Iore dea 183 - 200) ca şi practica ortodoxă actuală. Samaritenii şi caraiţii au reţinut definiţia biblică prevăzută de nida (şapte zile), dar baia se putea face şi într-o cadă. Deşi purificarea rituală a bărbatului după o scurgere genitală a fost strict respectată în perioada talmudică, treptat, restricţiile privind participarea lui la cultul public s-au atenuat.

În antichitate, mai ales în Ereţ Israel, în perioada Templului, când legile purităţii erau respectate cu stricteţe, femeia era complet izolată în perioada menstruaţiei. Exclusă din locuinţă, ea trebuia să se instaleze în "casa necurăţiei" (Nid. 7, 4). Cât timp şedea acolo, i se spunea galmuda ("izolată", R.H. 26a) şi nu se putea împodobi, până ce R. Akiva a autorizat acest lucru pentru ca ea să nu scadă în ochii soţului ei (Sifra, Meţora, 9, 12). Nu se mânca în compania unei femei în timpul menstrelor şi ea nu îndeplinea în acest răstimp nici o treabă casnică (A.R.N. A 1, 4). Această practică de izolare a femeii în timpul menstrelor nu a fost totuşi instaurată în Babilonia unde nu s-a dat nici un edict halahic în această direcţie şi nici nu erau condiţii pentru o puritate absolută. Femeia continua să-şi îndeplinească sarcinile obişnuite, dar nu avea voie să ofere o cupă de vin soţului, să-i facă patul sau să-l spele (Ket. 61a). Mai târziu, la sfârşitul epocii gheonimilor, legile de izolare a femeii nida au devenit mult mai stricte în Babilonia o dată cu răspândirea islamului care insista, la rândul său, asupra legilor purităţii şi impurităţii rituale. Maimonide, la vremea lui, a considerat că aceste măsuri de izolare erau complet lipsite de temei. În Europa, ele nu s-au aplicat niciodată, deoarece factorii care au dictat introducerea lor nu existau şi poate şi din cauza statutului privilegiat al femeii evreice care conducea treburile familiei. Ceea ce nu l-a împiedicat pe Nahmanide să zugrăvească un tablou al superstiţiilor răspândite în Evul Mediu cu privire la femeia aflată la menstre: sângele ei, se spunea, era o băutură fatală; privirea ei era dubioasă şi stânjenitoare; dacă se privea îndelung în oglindă, picături roşii ca de sânge apăreau pe suprafaţa acesteia; polua aerul din jur şi trebuia considerată ca o bolnavă de ciumă, în pofida faptului că, observă Nahmanide, "menstruaţia este un fenomen natural"... (Nahmanide despre Gen. 31, 35; Lev. 12, 4; 18, 19). După naşterea unui copil, femeia era supusă legilor din Lev. 12,1-8 şi pierderea de sânge era asimilată menstrelor. Ea era deci în stare de necurăţenie rituală timp de şapte zile, dacă aducea pe lume un băiat, şi de paisprezece zile dacă năştea o fată. Se adăuga la această primă perioadă, o a doua, de treizeci şi trei de zile pentru un băiat şi de şaizeci şi şase de zile pentru o fată, considerate ca "zile de purificare". În acest interval, femeia nu era izolată de soţul ei, dar nu putea intra în sanctuar decât după expirarea perioadei respective şi după aducerea jertfelor prevăzute de lege. Înţelepţii au păstrat legile lehuziei, adăugând obligaţia de a face o baie rituală la cea mai mică picătură de sânge.

Ei au explicat în Hagada motivele acestei legi şi stricteţea impusă în aplicarea lor. Porunca (miţva) respectării legilor de nida este una din rarele porunci speciale pentru femei şi figurează printre cele trei miţvot a căror încălcare cauzează moartea în timpul naşterii (Şab. 2, 6). Deşi aceste legi conţin

detalii extrem de multe şi de dificile, ele sunt considerate gufe ha-Tora (“legi fundamentale”, Avot 3, 18). Înţelepţii explicau că aceste legi erau justificate ca o pedeapsă pentru Eva care ar fi cauzat moartea lui Adam şi, deoarece “vărsase sângele lui”, ar fi fost pedepsită prin sânge (Gen. R. 17, 3). Ei aduceau laude, în omiliile lor, femeilor celebre ale lui Israel care au ştiut întotdeauna să se ferească de a încălca aceste prohibiţii (de ex., Sara în Gen. R. 48, 15 şi Estera în Meg. 13b). Ei au pus în evidenţă şi avantajele psihologice ale acestor legi pentru viaţa conjugală care nu se putea decât îmbogăţi de pe urma unei abstinenţe temporare (Nid. 31b). Talmudul menţionează că, printre decretele romane menite să anihileze credinţa iudaică, figura şi obligaţia de a avea relaţii sexuale în perioada menstruaţiei (Meila 17a).

Cazul femeii neevreice în perioada menstrelor nu comportă în principiu nici un risc de impuritate (Sifra, Tazria), Şcoala lui Hilel respingea această afirmaţie, explicând că altădată nu era aşa (Nid. 4,3), totuşi majoritatea învăţătorilor au preferat să nu intre în astfel de detalii. Un bet din haşmonean a fost prima instanţă care a decretat că un evreu care are relaţii sexuale cu o neevreică este susceptibil de a fi avut raporturi cu o femeie în stare de impuritate (A.Z. 36b), ceea ce a dus la interzicerea acestui tip de relaţii.

Legile de nida care reglementează puritatea familiei au fost în general respectate, cu riscul expunerii la pedeapsa de karet. O dată cu aculturaţia însă, respectarea lor riguroasă s-a restrâns la nivelul iudaismului ortodox. În sec. al XIX-lea, iudaismul reformat le-a respins ca depăşite şi inutile.

NIDA

“Impuritate menstruală “

Al şaptelea tratat al ordinului Tohorot din Mişna. Cele zece capitole ale sale tratează în principal despre legile referitoare la statutul femeii în timpul ciclului menstrual şi după acesta (cf. Lev. 15, 19-30). Subiectele abordate cuprind: perioada menstruaţiei şi necurăţenia care decurge de aici, statutul fecioarei, transmiterea necurăţeniei, autoexaminarea, avortul, statutul femeii neevreice în perioada menstruaţiei, semnele pubertăţii la fete şi statutul femeii cu menstre neregulate. Mişna abordează şi situaţia femeii în timpul menstrelor în ceea ce priveşte atingerea obiectelor sacre, a zeciuielii a doua şi a dijmei din pâine datorate preoţilor. Nida este singurul tratat din Tohorot care este dezvoltat în ambele Talmuduri şi în Tosefta.

NIGUN, vezi MUZICĂ ŞI CÂNT.

NISAN

Accad.: Nisanu

Prima lună a calendarului religios evreiesc; a şaptea lună a anului ebraic civil care începe cu Tişri. Este o lună “plină” de treizeci de zile care coincide de regulă cu martie-aprilie. Semnul său zodiacal, Berbecul, era asociat de rabini cu mielul pascal. Nisan este numită “prima lună a anului” (Ex. 12, 2), dar în Pentateuh (Ex. 3, 4; 23, 15; 34, 18; Deut. 16, 1) este denumită, în general, Aviv (hodeş ha-aviv, “luna primăverii”). Nisan a fost denumirea adoptată de evrei în timpul exilului babilonian şi apare în surse biblice posterioare (Est. 3, 7; Neem. 2, 1), ca şi în apocrife. Locul lui Nisan în fruntea calendarului religios poate fi pus în relaţie cu fraza din Mişna care spune că prima zi din Nisan este “anul nou al regilor şi al sărbătorilor” (R. H. 1, 1).

Plecarea israeliţilor din Egipt a avut loc la mijlocul lunii Nisan şi, odinioară, Sanhedrinul trimitea mesageri pentru a comunica data exactă a celebrării Pesahului (R.H. 13). Paştele este celebrat între 15 şi 21 Nisan în Israel (15-22 Nisan în diaspora) şi numărarea Omerului începe din a doua noapte a sărbătorii. Potrivit Bibliei (Ex. 40, 17), sanctuarul a fost construit în deşert în prima zi de Nisan (luna nouă); o generaţie mai târziu, la 10 Nisan, israeliţii au traversat Iordanul şi au pătruns în Ţara Făgăduinţei.

În mod tradiţional, 15 Nisan marchează începutul secerişului în Israel (B.M., 106b). Ziua comemorării victimelor Holocaustului (Iom ha-Şoah) este respectată în prezent în Israel la 27 Nisan (în diaspora la 19 aprilie). În luna Nisan, postul, elogiile funerare şi demonstraţiile publice de doliu sunt interzise, căci e zeman herutenu ("timpul eliberării noastre"), amintind de eliberarea lui Israel din robie.

NISIM BEN RUBEN GERONDI

(cca. 1310-cca. 1375)

Unul dintre cei mai mari talmudişti spanioli, cunoscut şi sub acronimul de Ran (de la Rabenu Nisim). Există puţine date biografice despre el, dar se ştie că a fost medic al palatului regal. Se presupune că s-a născut la Gerona. Rabin şi daian la Barcelona, Nisim a condus ieşiva locală, unde Hasdai Crescas s-a numărat printre discipolii lui cei mai celebri. Era considerat conducătorul evreilor spanioli şi a fost întemniţat împreună cu alţii pentru o vreme, din motive necunoscute. Principala autoritate halahică a timpului său, el răspundea şi la întrebările puse de comunităţile din diverse ţări, inclusiv din Ereţ Israel. Din miile de responsa pe care le-a scris, s-au mai păstrat doar şaptezeci şi şapte. În 1336, a scris un sefer Tora pentru uz propriu, care a devenit un model al genului.

Nisim a rămas vestit prin comentariul său la rezumatul Talmudului redactat de Alfasi, în care s-a preocupat să dea reguli legale practice. A scris de asemeni comentarii la unsprezece tratate talmudice. Cel mai important dintre ele se referă la Nedarim şi apare alături de cel al lui Raşi, în majoritatea ediţiilor Talmudului. El este totodată autorul unei cărţi în stil filozofic conţinând douăsprezece omilii (deraşot), în care se străduie să demonstreze superioritatea Bibliei şi a profeţiei asupra filozofiei pe care o respinge categoric. A scris şi un comentariu la Pentateuh din care s-a publicat (1968) numai prima parte, cea referitoare la Geneza. Format la Şcoala lui Nahmanide şi a lui Solomon ben Abraham Adret, sistemul şi metoda sa halahică sunt ferm ancorate în tradiţia spaniolă de studiu.

NIŞMAT KOL HAI

"Sufletul a tot ce e viu"

Primele cuvinte din binecuvântările de mulţumire care se recită de Şabat şi de sărbători la rugăciunea de dimineaţa, înainte de încheierea "versetelor psalmice" (Pesuke de-zimra) care preced Şema şi binecuvântările ei. Această rugăciune există, cu mici diferenţe, în toate riturile. Ea cuprinde numeroase versete biblice care exaltă măreţia lui Dumnezeu şi insistă asupra neputinţei umane de a-l glorifica de o manieră corespunzătoare (vezi caseta).

Nişmat este menţionat în Talmud, unde este numit bircat ha-şir ("binecuvântarea cântului"; Pes. 10, 7; 117b—118a). Deşi această rugăciune nu menţionează explicit Şabatul sau sărbătorile, ea este totuşi cuprinsă în serviciul divin din aceste zile deoarece sunt zile de odihnă, când omul are mai mult

timp pentru introspecţie şi contemplarea acţiunilor lui Dumnezeu. Rugăciunea este inclusă şi în Hagada de Pesah (Pes. 118a).

Nişmat kol hai

Fie ca sufletul a tot ce e viu să laude Numele Tău, Doamne, Dumnezeul nostru, şi ca spiritul oricărui trup, o Regele nostru, să cinstească şi să slăvească amintirea Ta în veci. Doamne, Tu dăinuieşti în veci. N-avem alt rege afară de Tine, care să ne salveze şi să ne păzească, să ne răscumpere şi să ne izbăvească...

Dacă gura noastră ar avea tot atâtea cântări cât picăturile de apă ale mării, dacă imnurile pe care limba noastră le rosteşte ar fi la fel de asurzitoare ca vuietul valurilor, dacă buzele noastre ar face să răsune lauda Ta pe tot întinsul cerului, dacă ochii noştri ar străluci ca soarele şi luna, dacă mâinile noastre s-ar întinde ca aripile vulturului despicând văzduhul iar picioarele noastre ar fi la fel de uşoare ca ale căprioarelor, nu ne-ar ajunge, Doamne, Dumnezeul nostru şi al părinţilor noştri, să-Ţi arătăm recunoştinţa noastră şi să lăudăm cum se cuvine Numele Tău, nici măcar pentru una din nenumăratele binefaceri cu care ne-ai copleşit pe noi şi pe părinţii noştri. Tu ne-ai eliberat din Egipt, Doamne, Dumnezeul nostru, şi ne-ai slobozit din casa robiei; Tu ne-ai hrănit în vreme de foamete şi ne-ai ţinut în belşug; Tu ne-ai apărat de sabie şi ne-ai păzit de ciumă şi de boli grele, fără leac. Mila Ta ne-a sprijinit mereu, harul Tău nu ne-a lipsit niciodată şi niciodată, Doamne, Dumnezeul nostru, nu ne vei părăsi.

NOAHIDE, LEGI, vezi LEGI NOAHIDE.

NOE

Ebr.: Noah

Erou al istoriei potopului. A trăit nouă sute cincizeci de ani şi a avut trei fii: Şem, Ham şi Iafet. Într-o epocă în care lumea era coruptă (Gen. 6, 12), Noe a fost singurul om care “mergea cu Dumnezeu” (Gen. 6, 9). I s-a poruncit să construiască o arcă în care să introducă şapte perechi din fiecare specie de animale pure şi câte una din toate celelalte specii. În al şaptesutelea an al vieţii lui Noe, Dumnezeu a provocat un potop care a durat patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi. Toate vieţuitoarele au fost nimicite cu excepţia celor aflate în arcă. Apele au rămas mari timp de o sută cincizeci de zile şi numai după aceea au început să scadă. Patruzeci de zile mai târziu, Noe a dat drumul unui corb şi apoi unui porumbel. Porumbelul trimis a doua oară s-a întors cu o frunză de măslin în cioc, semn că vârfurile copacilor se aflau deasupra nivelului apei. Când a putut să coboare în sfârşit din arcă, Noe a construit un altar şi a adus Domnului o jertfă din animalele curate.

Dumnezeu a aşezat un curcubeu pe cer ca semn al legământului său cu Noe potrivit căruia niciodată un potop nu va mai distruge pământul în întregime. Dumnezeu i-a dat lui Noe şi o serie de porunci (“legile noahide), pe care tradiţia evreiască le consideră legi universale, obligatorii pentru toată omenirea. Mai târziu, după ce cultivase o vie, Noe a băut vin şi s-a îmbătat. Fiul lui, Ham, i-a descoperit goliciunea. Când şi-a revenit din beţie, Noe l-a blestemat pe Ham şi pe fiul acestuia, Canaan. Unii comentatori au interpretat păcatul lui Ham ca fiind vorba de homosexualitate, alţii au sugerat că Ham ar fi comis un incest cu mama sa, Canaan fiind un copil născut din această legătură.

Mulţi exegeţi cred că această poveste era menită să justifice alegerea israeliţilor în detrimentul canaaniţilor. Comentatorii clasici sunt împărţiţi cu privire la semnificaţia versetului Gen. 6, 9: “Noe era un om drept şi fără pată între cei din vremea lui.” După unii, această frază înseamnă că el a fost mare în ciuda perversităţii celor din jurul său; după alţii, el nu a fost mare decât în comparaţie cu cei din generaţia sa. În genealogia biblică a patriarhilor indicată în Gen. 5 şi 11, Noe ocupă un loc de mijloc între Adam şi Abraham; el este al zecelea dintre patriarhii antediluvieni. În tradiţia mesopotamiană, eroul potopului se numeşte Ziusudra, adică, în sumeriană, “cel ce şi-a prelungit viaţa cu nenumărate zile”, ceea ce vrea să spună că el şi-a dobândit nemurirea. În unele versiuni străvechi babiloniene, se regăseşte numele Atra(m)hasis (“extrem de înţelept”). Epopeea lui Ghilgameş prezintă o altă versiune, în care supravieţuitorul potopului a fost Utnapiştim (“cel care trăieşte viaţa”).

Numele de Noe nu pare totuşi să aibă o conotaţie de acest ordin. Se pare că povestea babiloniană s-a transmis cronicarilor biblici prin mijlocirea huriţilor al căror teritoriu cuprindea şi Haran, oraşul de baştină a lui Abraham. Din versiunea hurită, au supravieţuit doar câteva fragmente care nu permit o analiză aprofundată. Ele conţin totuşi numele “Na-ah-ma-su-le-el” care ar putea conduce la forma abreviată de Noe. Potrivit interpretării biblice, Noe ar însemna: “el ne va mângâia (ebr. niham) pentru osteneala şi truda mâinilor noastre” (Gen. 5, 29). S-au mai făcut speculaţii, fără suport lingvistic întemeiat, care leagă numele lui ebraic de originea vinului sau a plugului.

Personajul lui Noe este din nou menţionat în Biblie în Ezechiel 14, 14-20, care-l citează, alături de Daniel şi Iov, drept unul dintre cei trei drepţi ai antichităţii. Pe de altă parte, Isaia (54, 9) se referă la potop ca la “apele lui Noe”.

În Hagada, Noe e prezentat ca un drept, înainte şi în timpul construirii arcei. Primele sale acţiuni pozitive au fost să “introducă plugul, secera, toporul şi toate celelalte unelte utile contemporanilor săi”, îngăduindu-le astfel să nu facă totul manual (Tan. la Gen. 11). El ar fi încercat şi să salveze omenirea, amânând construirea arcei (şi deci calamitatea) timp de 120 de ani, până la creşterea cedrilor pe care-i plantase (Tan., Noah 5). Aflăm de la Iosefus (A.I. 1, 74) şi de la Părinţii Bisericii că el şi-a dojenit contemporanii, chemându-i la căinţă (Clement 1,7,6). Dacă Biblia vede în Noe un drept, Hagada îl descrie, deşi cu oarecare reticenţă, drept un profet, un om al dreptăţii, un învăţător al generaţiei sale şi un erou persecutat pentru mustrările şi pentru cinstea lui. Bunăvoinţa lui faţă de animale este de asemenea lăudată.

Noe ocupă un loc important şi în simbolismul creştin; prefigurându-l pe Isus, el cheamă la căinţă, anunţând judecata, în vreme ce, pentru islam, el este una din figurile preferate ale Profetului, care îi acordă o surată întreagă.

Pe de altă parte, apocriful Jubileelor (10, 1-15) menţionează o “carte a lui Noe”, un tratat medical şi antidemonic, pe care el l-ar fi elaborat pentru urmaşii săi după potop, Unii cercetători văd în această carte originea unor pasaje din Jubilee (7, 20-39) ca şi din 1 Enoh (6-11; 60; 65-69; 106-107); unele similitudini cu “Cartea lui Noe” se regăsesc şi în unele fragmente din manuscrisele de la Qumran (1 Q 19). Unele texte care cuprind instrucţiuni rituale pentru preoţi fac şi ele referire la această carte; este cazul instrucţiunilor lui Abraham pentru Isaac din Jubilee 21, 10 şi al unor fragmente din Testamentul lui Levi sau din Testamentele celor doisprezece Patriarhi, Tradiţia îi atribuie lui Noe şi paternitatea tratatului magic Sefer ha-razim.

NOUĂ ZILE

Etapa finală a doliului public pentru distrugerea Templului care începe cu postul de Siva asar be-Tamuz (17 Tamuz). Timp de 3 săptămâni, de la 17 Tamuz până la 9 Av (Tişa be-Av), aşchenazii ortodocşi practică diferite obiceiuri de doliu, evitând locurile de petrecere şi necelebrând căsătorii (vezi Trei săptămâni). De la 1 Av (luna nouă), aceste restricţii se intensifică şi, până la 10 Av, după amiază, aşchenazii se abţin de la carne şi vin în afara zilei de Şabat sau de celebrarea unui siyum marcând sfârşitul studierii unui tratat talmudic. Numeroşi ortodocşi evită spălarea veşmintelor şi eleganţa vestimentară în această perioadă. Practicile sefarzilor occidentali sunt, în general, apropiate de cele aşchenaze. Alte comunităţi orientale se limitează la necelebrarea căsătoriilor şi evită tăierea părului în primele 10 zile din Av, dar practicile variază mult de la o comunitate la alta. Numeroşi credincioşi limitează abstinenţa de la carne, vin, tăierea părului şi a bărbii la săptămâna în care cade postul de Tişa be-Av.

NOVELLAE

Ebr.: hiduşim, “interpretări noi”

Interpretări originale ale diferitelor pasaje ale Talmudului. Spre deosebire de comentariile curente ale Talmudului, cum ar fi cel al lui Raşi, redactorii de novellae căutau să explice logica pasajelor biblice sau să rezolve dificultăţile prezente în textul talmudic sau în interpretările comentatorilor (de exemplu, Tosafot încercau să depăşească greutăţile întâmpinate în comentariul lui Raşi).

Novelele puteau fi ocazionate chiar de dificultăţi găsite în novela unui autor precedent. Pentru a rezolva aceste dificultăţi autorul propunea propria sa interpretare a pasajului talmudic dat, răspunzând la problemele ridicate.

De fapt, unele novellae alcătuiau un comentariu la comentariul unui autor precedent. Astfel, R. Iom Tov ben Abraham Işbili (sfârşitul sec. al XIII-lea, începutul sec. al XIV-lea) lua frecvent ca punct de plecare o dificultate dintr-o novella a lui Nahmanide (1194 - 1270).

Adesea, autorul de novele abordează direct textul talmudic şi explică de ce un pasaj este formulat într-un fel care pare bizar. Metoda preferată a lui Solomon ben Abraham Adret (1235 - 1310) era de a ridica obiecţii la anumite întrebări şi răspunsuri din Talmud şi de a dezvolta în novellae propriul său raţionament. El se întreabă uneori de ce Talmudul răspunde aşa cum răspunde la o anumită întrebare, deşi se putea găsi o soluţie mai convingătoare: cea pe care o propune el. În continuare, Adret explică de ce răspunsul propus de el nu acoperă pe deplin întrebarea iniţială, justificând astfel răspunsul Talmudului.

Antologia lui R. Beţalel Aşkenazi (talmudist egiptean din sec. al XVI-lea), intitulată Sita mekubeţet (“Sistem colaţionat”), cuprinde o vastă colecţie de novellae referitoare la cinci tratate talmudice. Compilatorul ei a adunat manuscrise de la diferiţi talmudişti, multe dintre ele inedite. Un aspect important al acestor novellae este acela de a da posibilitatea unor lecturi multiple ale textului talmudic.

NUME

Încă de la origini, în tradiţia evreiască numele apare ca purtător de sens. Primul act al lui Adam a fost să numească toate animalele şi toate păsările pe care Dumnezeu le-a creat (Gen. 2, 19-20). În capitolul următor (Gen. 3, 20), Adam o numeşte pe femeia sa "Eva" şi se dă o motivaţie a acestui apelativ. Astfel, numele individului ajunge să reprezinte esenţa naturii sale. Numele pe care îl poartă fiecare capătă o asemenea importanţă încât, atunci când individul se schimbă într-un fel oarecare, numele său trebuie de asemenea să fie schimbat. Abram, Sarai, Iacob şi Hoşea ale căror nume s-au schimbat în Abraham, Sara, Israel şi Ioşua sunt exemple grăitoare în acest sens.

În vechime, numele persoanelor includeau frecvent nume de zei. Vreme îndelungată, cultul lui Baal a avut un impact asupra israeliţilor, mulţi dintre ei purtând nume ca Işbaal, Ierubaal etc. Când monoteismul a prevalat, numele lui Baal a ieşit din uz şi au început să se folosească diferite nume teofore compuse cu El, Eli sau Iahu. Această practică s-a perpetuat până în zilele noastre, când numeroase nume ebraice conţin încă elemente ale numelui divin.

"De unde ştim că numele unui om acţionează asupra vieţii lui?" întreabă Talmudul (Ber. 7b). În răspunsul său, Eleazar indică faptul că Dumnezeu este creatorul numelor şi că aceasta determină soarta unei persoane. Făcând din această teorie un principiu de bază, înţelepţii Talmudului furnizează numeroase explicaţii pentru numele indivizilor, locurilor şi chiar ale animalelor pomenite în Biblie. Codul de legi iudaic este extrem de exigent în ceea ce priveşte ortografia numelor, în documentele de căsătorie şi de divorţ, ca şi în actele de vânzare. Discuţiile talmudice indică într-adevăr că ortografierea eronată a unui nume anulează documentul sau tranzacţia în cauză.

Conform sexului său, nou-născutul îşi primeşte numele în următoarele două ocazii: băiatul în cursul ceremoniei de circumcizie, fata la sinagogă, când se citeşte Tora prima oară de la naşterea sa. În antichitate, se atribuia numelor o calitate magică, iar acela al nou-născutului era ţinut secret până la anunţarea publică. Secretul era considerat atunci ca o formă de protecţie, un mijloc de a ţine departe spiritele rele care ar fi putut ataca copilul imediat după naştere.

Forma ebraică a numelui cuprinde numele persoanei urmat de expresia "fiul" sau "fiica" tatălui său. De exemplu, Iacob, fiul lui Isaac (Iaakov ben Iţhak) sau Dina, fiica lui Iacob (Dina bat Iaakov). Este forma folosită în toate documentele ebraice, ca şi pentru "apelul" la citirea Torei. Recent, în multe cercuri, s-a introdus obiceiul de a adăuga şi numele mamei. De altfel, încă din Evul Mediu, numele mamei figura în rugăciunile pentru însănătoşirea unei persoane.

Talmudul spune: "Majoritatea evreilor din ţinuturile străine (diaspora) au nume păgâne" (Ghit. 1lb). Şi rabinii observă cu reproş: "Fiii lui Israel nu şi-au schimbat numele în Egipt; au intrat ca Ruben şi Şimon şi au plecat ca Ruben şi Şimon". Tendinţa de a da copiilor nume neevreieşti a continuat totuşi de-a lungul secolelor. Evreii purtau nume reflectând societăţile în care trăiau. Unele nume — ca Alexandru — au fost asimilate numelor evreieşti. Adeseori, numele ebraice au fost traduse în alte limbi, de exemplu Baruh a devenit Benedict. Şi invers, nume străine au fost traduse în ebraică şi în special în idiş. Fabius-Phoebus s-a tradus prin Şaraga, cuvânt aramaic însemnând lumină, apoi în idiş, prin Feivel. Dublul nume Şaraga-Feivel a fost de altfel răspândit în răsăritul Europei. În acelaşi mod, evreii sefarzi au adoptat nume spaniole.

Practica de a schimba numele cuiva în caz de boală gravă vine din Talmud care spune: "Patru lucruri anulează condamnarea individului, anume: milostenia, implorarea, schimbarea numelui şi schimbarea purtării" (R.H. 16b). Rabinii au sugerat că schimbarea numelui îl întoarce din drum pe

îngerul morţii. Astfel, în comunităţile ortodoxe, există un ritual prin care se dă bolnavului un nume suplimentar. Acest nume este de obicei Haim sau Haia sau un derivat al acestui nume care înseamnă viaţă. În prezent, în Israel, s-au inventat nume noi sau au reapărut nume biblice căzute în desuetudine.

NUMERE

Unele numere apar frecvent în Biblie. Numărul şapte, probabil cel mai răspândit, a fost considerat ca deosebit de propice: Şabatul cade în a şaptea zi a săptămânii; anul şabatic, odată la şapte ani; jubileul după şapte cicluri de ani şabatici; sărbătorile de Pesah şi Sucot durează câte şapte zile etc. Numărul zece apare în cererea finală a lui Abraham către Dumnezeu de a salva Sodoma în cazul că s-ar găsi acolo zece drepţi şi, de asemenea, în cele zece porunci şi în zeciuiala (a zecea parte) care trebuia dată leviţilor şi săracilor. Ulterior, aceste doua numere au devenit deosebit de importante în practica iudaică: sunt chemaţi şapte bărbaţi la lectura Torei de Şabat; se fac şapte ocoluri în sinagogă de Hoşana Raba şi de Simhat Tora; sunt necesari zece bărbaţi adulţi pentru a alcătui un cvorum de rugăciune (minian); când sunt prezenţi zece bărbaţi, se recită o introducere mai amplă la binecuvântările de după mese. Numărul doisprezece are şi el o semnificaţie specială; îl întâlnim în cele douăsprezece luni ale anului, cei doisprezece fii ai lui Iacob şi cele douăsprezece triburi, cele douăsprezece semne ale zodiacului. Un alt număr favorit este patruzeci: patruzeci de zile a durat potopul; patruzeci de zile a petrecut Moise pe Muntele Sinai (în două rânduri); patruzeci de ani au rătăcit evreii în deşert. În Cartea Judecătorilor (Jud. 3, 11; 5, 31; 8, 28), el apare în laitmotivul “ţara fu liniştită timp de patruzeci de ani”, unde pare să însemne “multă vreme”, mai curând decât o durată precisă.

Faptul că literele alfabetului ebraic au o valoare numerică şi că numerele se scriu ca o combinaţie de litere a contribuit la dezvoltarea ghematriei, formă de exegeză biblică în care se adună valoarea numerică a literelor şi a frazelor pentru a le interpreta pornind de la cifrele obţinute dar care se aplică şi altor contexte. Această formă de interpretare este răspândită mai ales printre cabalişti.

Biblia atribuie un sens mistic numerelor. Astfel, evreii nu trebuiau să fie număraţi în mod direct. Pentru a fi recenzaţi, toţi adulţii depuneau o monedă în valoare de o jumătate de şekel, după care monedele erau numărate. Atunci când David a numărat direct poporul său (1 Sam. 24), ciuma a lovit ţara omorând şaptezeci de mii de oameni.

Până în ziua de azi, un evreu pios nu numără bărbaţii pentru minian (cvorum necesar rugăciunii), ci recită un verset cuprinzând zece cuvinte pentru a calcula dacă cvorumul s-a întrunit.

Numere ebraice

NUMERI, CARTEA

Cea de-a patra carte a Pentateuhului, în ebraică Be-Midbar (“În deşertul [Sinai]”), după al cincilea cuvânt al primului verset. Rabinii şi Origene o numesc Humaşul (“carte a Pentateuhului”) Număraţilor, deoarece la început şi către sfârşit sunt descrise recensăminte ale israeliţilor. Vechii

comentatori o numeau Sefer Va-iedaber (cartea “Şi El a vorbit”) după primele cuvinte din primul verset. Potrivit tradiţiei masoretice, Cartea Numeri cuprinde treizeci şi şase de capitole şi o mie două sute optzeci şi opt de versete. Ciclul de lectură babilonian (respectat în prezent de toate comunităţile evreieşti) împarte cartea în zece sedarot, în vreme ce, după ciclul trianual palestinian, sunt treizeci şi două.

Cartea este alcătuită din trei părţi, fiecare din ele fiind legată de unul din locurile principale, unde şi-au stabilit israeliţii taberele: nouăsprezece zile în deşertul Sinai (1, 1 - 10, 10); treizeci şi opt de ani între deşert şi Câmpia Moabului (10, 11-21, 35); şi circa cinci luni în Câmpia Moabului (22, 1 - 36, 13). Astfel, în mod tradiţional, această carte acoperă o perioadă de circa treizeci şi opt de ani şi jumatate, din al doilea an al Exodului până la moartea lui Aaron.

Sunt incluse în Numeri binecuvântările preoţilor (6, 14-26) şi al treilea paragraf din Şema (15, 37-41). Conform tradiţiei, versetele 10, 35-36 constituie o unitate aparte. În textul ebraic, aceste versete sunt precedate şi urmate de litera nun inversată. Potrivit Talmudului din Babilon, ele nu sunt la locul lor şi aparţin de fapt unei alte secţiuni care descrie cum era împărţită tabăra între triburi.

Tradiţia evreiască susţine că Numeri, ca şi celelalte cărţi ale Pentateuhului, a fost dictată lui Moise de Dumnezeu. Potrivit ipotezei documentare (vezi Biblie: “Biblia şi cercetarea ştiinţifică”), majoritatea textului vine din sursele I şi E şi din combinarea celor două (IE). Secţiunile consacrate jertfelor, preoţilor şi leviţilor, ca şi datele şi numerele, provin toate din sursa P.

Cartea Numeri

1,1-4,49	Prima numărătoare; ordinea de aşezare a taberelor şi de deplasare
5,1-7,89	Diverse legi şi jertfe
8,1-26	Purificarea leviţilor
9,1-23	Paştele şi norul de foc
10,1-12,6	Ordinea de plecare din Sinai; plângerile poporului
13,1-14,45	Incidentul celor doisprezece iscoade şi pedepsele ce au rezultat
15,1-41	Legi suplimentare despre jertfe, respectarea Şabatului şi ţiţit
16,1-17,28	Revolta lui Core
18,1-19,22	Datoriile preoţilor şi leviţilor; legi de purificare rituală.
20,1-21,35	Israel la Cadeş: păcatul lui Moise şi Aaron, înfrângerea regilor inamici
22,1-24,25	Istoria lui Balaam
25,1-18	Pinhas (Fineas), preotul zelos
26,1-65	A doua numărătoare

27,1-11 Fiicele lui Ţelofhad

27,12-23 Iosua preia succesiunea lui Moise

28,1-30,17 Jertfe, legi asupra jurăminte lor

31,1-54 Războiul împotriva madianiţilor

32,1-42 Ocuparea ţării de la răsărit de Iordan

33,1-35,34 Lungul drum al israeliţilor, hotarele ţării Sfinte, îndatoririle leviţilor, cetăţile de scăpare

36,1-13 Drepturile de succesiune ale fiicelor

NUMERI RABA

Midraş exegetic şi omiletic despre Cartea Numeri, făcând parte din Midraş Raba. Este împărţit în douăzeci şi trei de secţiuni. Textul privitor la primele două sedarot ("părţi") ale cărţii (Be-Midbar şi Naso) reprezintă de două ori mai mult în comparaţie cu spaţiul dedicat celorlalte opt secţiuni. Astfel, lucrarea pare alcătuită din două midraşim diferite: unul despre Numeri 1-7, celălalt despre Numeri 9-36.

Mai multe omilii din prima parte se întemeiază pe o temă unică, altele au un caracter exegetic. În general, fiecare secţiune începe cu un psalm anonim. Limba este, în principiu, ebraica mişnică, cu adaosuri evidente din ebraica medievală timpurie. A doua parte este omiletică şi cuprinde numeroase puncte comune cu Midraş Tanhuma, Cele două părţi au fost reunite de un scrib în sec. al XIII-lea.

NUSAH (NOSAH)

"Formulare, versiune, stil"

Termen ebraic care desemnează ritul liturgic sau ritul de rugăciune adoptat de o comunitate mare, dar şi modul tradiţional în care se cântă o rugăciune sau un pasaj biblic. Cuvântul minhag este adesea folosit în sensul de "rit liturgic" (vezi Obicei).

Pe la începutul Evului Mediu, s-au dezvoltat diferite ritualuri pornind de la vechi tradiţii babiloniene şi palestiniene (Ereţ Israel). Treptat, au apărut diferenţe în tipurile de poezie liturgică — kinot, piyut şi slihot — pe care unele comunităţi le adoptaseră. Cu timpul, toate ritualurile au suferit schimbări, îmbogăţindu-se uneori reciproc.

Tradiţia babiloniană a dat naştere la multe ritualuri diferite în Spania, Portugalia şi în sudul Franţei; în unele zone din Africa de Nord şi în Orientul Apropiat. "Produsul" ei cel mai important a fost nusah Sefarad, rit spaniol respectat în prezent de sefarzii din Israel, Anglia, Franţa, Olanda, Statele Unite şi din alte ţări. Acest rit de rugăciune se singularizează prin ordinea slujbei de dimineaţă, prin cuvintele din Kadiş şi Keduşa, prin formularea binecuvântărilor de după mese şi prin modul în care se procedează la lectura Torei. Apropiat de ritul sefard, nusah edot ha-Mizrah, ritualul propriu comunităţilor "orientale" din Africa de Nord, Siria, Turcia şi Irak, este în prezent foarte răspândit în Israel. Lucru valabil şi pentru minhag temani, ritual yemenit bazat pe cărţile de rugăciuni ale lui

Saadia Gaon şi Maimonide, vizibil influenţate de tradiţia sefardă. Alte rituri au dispărut, printre care cel din Provenţa, amestec de diferite tradiţii care a supravieţuit până în sec. al XIX-lea.

Grupul palestinian a avut mai puţini reprezentanţi. Ritul bizantin (nusah Romania) s-a menţinut în Turcia, Grecia şi Sicilia până în sec. al XVII-lea, epocă în care refugiaţii spanioli au impus propria lor formă de cult comunităţilor evreieşti locale. Ritul italian (minhag italki) sau roman a fost mai tenace, în pofida influenţelor străine. Este poate cel mai vechi din Europa fiind încă practicat de către evreii italieni (inclusiv de cei stabiliţi la Ierusalim). Unele din caracteristicile sale seamănă cu ritul aşchenaz, altele nu se regăsesc nicăieri în altă parte. Cartea italiană de rugăciuni a fost prima de acest fel care a văzut lumina tiparului (1485-1486). Două alte ritualuri de rugăciune s-au dezvoltat în Imperiul carolingian. Unul singur, cel din nordul Franţei, a supravieţuit Evului Mediu şi doar în trei mici comunităţi italiene. Al doilea, nusah Aşchenaz, s-a răspândit în ritmul expulzării periodice a aşchenazilor din Renania şi Europa centrală către Polonia, Lituania şi Rusia; la vest şi la sud de Elba el a suferit puţine schimbări, dar în răsărit a dobândit câteva trăsături distinctive, devenind minhag Polin. Acesta este "ritul polonez", denumit în Israel minhag ha-Gra ("al lui Elia Gaon"), cel mai răspândit în lumea evreiască de azi.

Evreii aşchenazi care au aderat la hasidism au adoptat o versiune modificată a ritului sefard, bazată pe ritul lui Isaac Luria (ha-Ari) şi denumită din acest motiv nusah ha-Ari. Această versiune cuprinde diferite elemente liturgice sefarde (în Kadiş şi Keduşa, de pildă), dar rămâne aşchenază în ansamblul său. Fidel opiniilor sale teologice, iudaismul reformat a procedat la schimbări radicale şi la substituiri, revenind ulterior asupra unor omisiuni.

Termenul nusah desemnează şi stilul muzical folosit în interpretarea liturgică a rugăciunilor. Toate riturile existente şi-au conservat tradiţiile muzicale specifice iar despre cei care se pricep să le redea cu exactitate şi cu tonul potrivit se spune că ştiu sau au un "bun nusah". Există moduri standard pentru rugăciuni zilnice şi săptămânale, moduri speciale pentru citirea Torei şi a celor Cinci suluri, precum şi motive solemne pentru anumite porţiuni ale slujbelor de sărbători. (Vezi şi Cânt şi muzică sinagogală, Liturghie, Muzică şi cânt, Rugăciune, Rugăciuni, Cărţi de, şi Limbi evreieşti).

OBADIA

Gr.: Abdias

Al patrulea dintre Profeţii Mici din secţiunea canonică a Profeţilor Bibliei ebraice. Alcătuită dintr-un singur capitol de douăzeci şi unu de versete, este cartea cea mai scurtă a Bibliei. Nu se ştie nimic despre profetul însuşi, nici măcar numele tatălui său ori oraşul de unde provine. Potrivit Midraşului (Ial. Şimoni 2, 549), el ar descinde din Elifaz, unul dintre prietenii lui Iov, un convertit (ceea ce ar explica lipsa numelui tatălui) care profetiza prăbuşirea propriei sale ţări. Potrivit altei tradiţii, Obadia a fost acela care i-a ascuns pe profeţii lui Dumnezeu în vremea domniei lui Ahab şi a Izabelei.

Cartea lui Obadia cuprinde un oracol împotriva edomiţilor şi o profeţie despre ziua Judecăţii. Când a căzut Ierusalimul, edomiţii nu numai că s-au bucurat de umilirea iudeilor, dar i-au şi ajutat activ pe babilonieni să-i prindă pe fugari şi să ocupe Neghevul. Din cauza acestei purtări, profetul prezice ca Edom va fi abandonat de aliaţii săi şi că Dumnezeu îi va nimici pe înţelepţii şi pe războinicii ţării. În sfârşit, versetele 15-22 descriu venirea iminentă a Zilei Domnului, când casa lui Iacob va primi în

stăpânire posesiunile Edomului. După unii exegeţi, la originea Cărţii lui Obadia s-ar afla două lucrări distincte.

Cartea lui Obadia

Versetele 1-16 Greşeala Edomului şi pedepsirea sa

Versetele 17-21Renaşterea lui Israel în viitor

OBICEI

Ebr.: minhag

Practică religioasă, pe care credincioşii o urmează din propria lor dorinţă şi nu ca urmare a unei norme biblice sau rabinice. Fiind vorba, în general, de o practică uzitată într-o comunitate sau o regiune anume, i se mai spune şi minhag ha-makom ("obiceiul locului"). Înţelepţii Mişnei au insistat cu tărie asupra obligaţiei credinciosului de a se adapta obiceiurilor locale (Suk. 3, 11; Ket. 6, 4; B.M. 7, 1), susţinând că acestea trebuie respectate pentru a nu da naştere la controverse. "Aşadar, călătorul trebuie să se conformeze atât regulilor propriei sale comunităţi cât şi acelora ale locului unde se află în vizită" (Pes. 4, 1). În propriul său oraş, omul nu trebuie să urmeze exclusiv ritualurile proprii unei alte localităţi (B.B. 100b). Diferenţele dintre obiceiurile comunităţilor provin în general dintr-o divergenţă între autorităţile halahice cu privire la abolirea sau nu a unei anume practici. În această situaţie, o comunitate poate opta pentru varianta restrictivă, iar alta, pentru cea permisivă. Astfel, Mişna enumeră o serie de practici care au fost interzise în unele locuri, dar s-au păstrat în altele.

Iniţial, înţelepţii au combătut dezbinarea în sânul comunităţii, evitând ca unii membri să urmeze o anumită regulă, iar alţii nu. Drept urmare, atunci când apăreau dubii asupra unei practici, obiceiul majorităţii avea câştig de cauză (T.I., Pea 7, 7, 5). Totuşi, din pricina numeroaselor controverse dintre înţelepţi, au apărut în mod inevitabil diferenţe de obiceiuri şi înţelepţii înşişi au atras atenţia împotriva tendinţelor separatiste. După cum au remarcat rabinii, Bet Şatnai şi Bet Hilel aveau divergenţe asupra unor probleme fundamentale şi, cu toate acestea, membrii celor doua comunităţi "nu şovăiau să se căsătorească unii cu alţii, ceea ce dovedeşte că exista afecţiune şi prietenie între ei" (Iev. 13b-l4b).

În vremurile vechi, au apărut deosebiri între practicile palestiniene şi cele babiloniene şi, chiar în Babilonia însăşi, între cele două academii ale gheonimilor din Sura şi din Pumbedita. Mai târziu, s-au ivit noi diferenţe între aşchenazi şi sefarzi, cele mai multe dintre ele fiind precizate în Şulhan aruh. Unele dintre acestea au la origine o interdicţie decretată de autorităţile locale aşchenaze, cum ar fi cea cu privire la poligamie sau la consumul legumelor de Pesah (vezi ghezera; takana), Alte controverse au despărţit ritualul liturgic al aşchenazilor de cel al sefarzilor orientali (vezi nusah). Ulterior, deosebirile de minhag au fost şi mai mult accentuate datorită noilor practici introduse de Isaac Luria (sec. al XVI-lea) şi, începând din secolul al XVIII-lea, de hasidism.

Unele practici s-au născut sub influenţa mediului, căci evreii nu au fost impermeabili la stilul de viaţă şi obiceiurile vecinilor lor (cu privire la obiceiurile reprobabile din punct de vedere religios, vezi hucot ha-goim), Această influenţă este evidentă în veşmintele specifice pe care evreii le-au adoptat de la

popoarele înconjurătoare, atribuindu-le ulterior semnificaţii religioase. Astfel, gheonimii au hotărât că, în timpul rugăciunii, evreii trebuiau să se înfăşoare în talit, "cum fac ismaeliţii (arabii)" (Tur, Orah Haim 8). Un alt exemplu este ştraimelul, pălăria de blană împrumutată de la polonezi, pe care hasidimii o poartă de Şabat şi de sărbători. Influenţa mediului se regăseşte în multe minhaghim urmate de diferitele comunităţi cu ocazia căsătoriei. Nici chiar inelul de logodnă nu este la origine un obicei evreiesc. Autorităţi legale eminente ca Maimonide (sec. al XII-lea) nu-l menţionează nici măcar o dată, în vreme ce, în sec. al XVI-lea, Moise Isserles îl consideră uzual. Este de asemenea semnificativ faptul că multe obiceiuri ale epocii talmudice au fost declarate depăşite în Evul Mediu, pe motiv că nu se potriveau cu noul mediu social (Tos. M.K. 21a).

Dimpotrivă, numeroase alte practici datând din epoca talmudică, deşi neadecvate în prezent, s-au păstrat din cauza reticenţei generale de a desfiinţa un obicei secular. Astfel, actul de căsătorie (ketuba) şi cel de divorţ (ghet) se redactează şi azi în vechea formulare aramaică. Această tendinţă de a conserva obiceiuri provenind din alte epoci sau locuri — sau chiar de a reintroduce obiceiuri talmudice căzute în desuetudine — este încurajată de curentul ortodox contemporan ca reacţie la măsurile antitradiţionale ale iudaismului reformat. Tradiţionaliştii se călăuzesc până în ziua de azi după deviza "Tora este ceea ce se obişnuieşte în Israel" (Tos. Men. 20b).

Unele obiceiuri locale au tins să se răspândească şi la comunităţile vecine, fiind cu timpul urmate de tot mai mulţi evrei. Deşi, în epoca talmudică, nu toate comunităţile erau de acord cu porunca rabinică de a nu amesteca lactatele cu carnea (Şab. 130a), în prezent, ea este unanim respectată. Cu toate acestea, intervalul de timp între consumul de carne şi cel de lactate variază şi astăzi de la una la şase ore, în funcţie de obiceiul locului (Hul. 105a).

Obiceiul local este atât de puternic încât se transmite de la o generaţie la alta: chiar dacă împrejurările s-au schimbat, copiii sunt ţinuţi să respecte obiceiurile părinţilor. Un exemplu grăitor în acest sens îl oferă menţinerea celei de-a doua zi a sărbătorilor la evreii din diaspora. Deşi motivul pentru care s-a introdus această zi suplimentară nu mai era valabil, evreii care nu locuiau în Ereţ Israel au fost îndemnaţi să "respecte obiceiul părinţilor" (Beta 4b). În chestiunile economice, orarul de activitate şi plata lucrătorilor depindeau în aşa măsură de obiceiul locului încât un rabin talmudic a dedus de aici că "obiceiul anulează legea" (T.I. Iev. 12, 3; B.M. 7, 1), principiu la care se face deseori referire. Tot pe obiceiul locului se bazau şi acordurile de vânzare-cumpărare. Uneori, obiceiul popular avea cuvântul hotărâtor în clarificarea legii: când existau dubii cu privire la un ritual anume, rabinii recomandau: "Duceţi-vă şi vedeţi cum face lumea!" Obiceiul majorităţii căpăta apoi putere de lege (Ber. 42a-52a).

Obiceiul devine lege atunci când capătă aprobarea rabinului sau a liderului spiritual local şi când, în cele din urmă, este introdus într-un cod de legi evreieşti. Un exemplu tipic de cod de acest fel este Sefer minhaghe Maharil, care descrie obiceiurile observate de Iacob Mollin (1360-1427) şi care stă la baza multor practici aşchenaze. Conform Talmudului, când comunitatea adopta o anumită practică, crezând în mod eronat că aşa cere legea, învăţaţii erau autorizaţi să atragă atenţia asupra greşelii şi comunitatea putea, la rândul ei, să renunţe la obiceiul respectiv. Dar dacă membrii comunităţii, înştiinţaţi fiind de greşeala lor, preferau totuşi să păstreze obiceiul în cauză, erau liberi s-o facă (Pes. 50b-51a).

OCHI PENTRU OCHI, vezi TALION, LEGEA-ULUI.

OHOLOT

“Corturi”

Cel de-al doilea tratat din ordinul Tohorot al Mişnei. Cele optsprezece capitole tratează în esenţă despre două feluri de impuritate: cea care rezultă din contactul fizic cu un cadavru şi cea cauzată de intrarea într-o locuinţă unde se află un cadavru (cf. Num. 19, 11.14-16). Mişna discută despre necurăţenia provocată de sângele, părul, dinţii şi unghiile mortului; despre impuritatea transmisă de obiectele din locuinţa mortului si chiar de casa acestuia; despre cazul copilului născut mort şi despre impuritatea contractată călcând pe un mormânt nemarcat. Purificarea se realiza prin cufundarea într-o baie rituală (mikve) şi stropirea celui astfel necurat cu “ape vii” amestecate cu cenuşa vacii roşii. Acest subiect este dezvoltat în Tosefta.

OLAM HA-BA ŞI OLAM HA-ZE, vezi VIAŢA VEŞNICĂ.

OM

Biblia povesteşte că Dumnezeu l-a făcut pe om şi l-a integrat în universul pe care îl crease mai înainte. Dumnezeu l-a separat însă pe om de natura înconjurătoare, în măsura în care el era concluzia şi finalitatea întregii Geneze. De altfel, Biblia este o carte despre om, nu despre Dumnezeu, spune Abraham Joshua Heschel. Într-adevăr, o dată făurită lumea, toată atenţia se concentrează asupra omului şi a istoriei lui. După o serie de eşecuri, Dumnezeu hotărăşte să-şi întemeieze un popor aparte, cu numele de Israel. Începând de atunci, centrul atenţiei se deplasează de la omenirea în ansamblu la destinul lui Israel. Legământul lui Dumnezeu cu patriarhii şi cu întregul Israel este folosit ca un mod de a aduce binecuvântarea peste toate familiile pământului (Gen. 12, 3). Omul este ultima făptură ivită pe lume, încununarea unui proces de creaţie care a avut loc în mai multe etape. El primeşte aşadar binecuvântarea care-i dă dreptul să stăpânească peste toată firea creată înaintea lui (Gen. 1, 28-29). Încă dinainte, Dumnezeu îşi anunţase intenţia de a face omul după chipul şi asemănarea lui (Gen. 1, 26). Spre deosebire de celelalte elemente ale firii care fuseseră făcute prin cuvântul lui Dumnezeu (de ex.: “Dumnezeu a zis: Să dea pământul verdeaţă”, Gen. 1, 11; “Dumnezeu a zis: Să mişune apele de vieţuitoare”, Gen. 1, 20), crearea omului este înfăţişată ca rezultatul unei intervenţii directe a lui Dumnezeu: “Dumnezeu l-a făcut pe om” (Gen. 1, 27). În capitolul al doilea al Genezei, aflăm amănunte suplimentare cu privire la facerea omului: “Dumnezeu l-a făcut pe om din ţărâna pământului şi i-a suflat în nări suflare de viaţă; omul s-a făcut astfel un suflet viu” (Gen. 2, 7). Judecând după această formulare, reiese că omul este singura făptură care a primit principiul vieţii direct de la Dumnezeu.

La crearea omului, textul nu mai menţionează formula care încheia facerea celorlalte făpturi: “Dumnezeu a văzut că lucrul acesta era bun” (Gen. 1, 10.12.18.21.25). Rabinii interpretează această omisiune prin faptul că, spre deosebire de celelalte fiinţe, omul nu este împlinit decât după ce-şi dezvoltă propria personalitate, cu scopul de a deveni o entitate autonomă. Expresia “după chipul lui Dumnezeu” a suscitat o mulţime de interpretări. Unii au înţeles-o ca o aluzie la liberul arbitru” cu care omul este înzestrat, la facultatea lui de a inventa, de a învăţa şi de a întrebuinţa o limbă noţională, la inteligenţa lui creatoare, la ireductibilitatea persoanei umane ori la conştiinţa de sine şi la imaginea divină care sălăşluieşte în om (Avot 3, 4). Cel mai important dintre aceste criterii este desigur liberul arbitru, care transformă omul într-un agent moral, supus obligaţiilor eticii, dar şi pasibil de încălcarea lor. Prin aceasta, omul este răspunzător de faptele lui.

“Când privesc cerurile, lucrarea mâinilor Tale, luna şi stelele pe care le-ai aşezat, îmi zic: Ce este omul ca să Te gândeşti la el şi fiul omului ca să-ţi pese de el? L-ai făcut puţin mai jos decât fiinţele cereşti şi l-ai încununat cu cinste şi cu slavă; i-ai dat stăpânire peste lucrul mâinilor Tale; toate le-ai pus sub picioarele lui...” (Ps. 8, 4-7). Rabinii subliniază că faptul de a fi fost făcut “după chipul lui Dumnezeu” îi conferă omului o demnitate cu totul specială, chiar şi în învelişul său trupesc. Se cuvine deci ca omul să vegheze asupra curăţeniei trupului (Sanh. 46b) şi ca rămăşiţele pământeşti ale omului să fie tratate cu respect (vezi Raşi la Deut. 21, 23). Concepţia biblică potrivit căreia toţi oamenii se trag dintr-un strămoş comun are drept corolar egalitatea esenţială a tuturor fiinţelor omeneşti. Iudaismul insistă însă şi asupra caracterului ireductibil şi de neînlocuit al fiecărui individ. Deşi bărbatul şi femeia sunt amândoi făcuţi după chipul lui Dumnezeu (Gen. 1, 27), bărbatul a fost făcut întâi. Constatând mai apoi că “nu este bine ca omul să fie singur”, Dumnezeu a creat femeia spre a-i fi de ajutor (Gen. 2, 20).

Conform concepţiei iudaice, păcatul cel dintâi al cuplului primar, Adam şi Eva, — când au mâncat din rodul pomului cunoaşterii binelui şi răului — a avut urmări nefaste, dar nu a micşorat întru nimic libertatea omului, capacitatea lui de a respecta ori de a nesocoti poruncile divine. În pofida unor pasaje biblice care atestă înclinaţia omului spre rău (Gen. 8, 21), existenţa chiar şi a unui mic număr de drepţi demonstrează capacitatea omului de a alege “binele şi viaţa”, încă dinainte de a fi fost luminat de revelaţiile divine. Rabinii susţin că fiecare om are o înclinaţie bună (ieţer ha-tov) şi una rea (ieţer ha-ra), Stă în puterea omului să aleagă pe care dintre aceste înclinaţii se va bizui spre a-l sluji pe Dumnezeu (Sifre Deut. 6, 5). Martin Buber a reinterpretat noţiunea rabinică a răului înnăscut, considerându-l o “patimă necontrolată” şi o energie în stare brută, mai curând decât o forţă satanică.

Biblia vede în om o sinteză indisociabilă de suflet şi trup. Termenii nefeş (“suflet”) şi ruah (“spirit”) desemnează de regulă realitatea globală a fiinţei omeneşti şi nu o parte anume a acestei fiinţe. Rabinii au extrapolat sugestiile textului biblic referitoare la originea amestecată a omului, mergând până la un adevărat dualism, dar fără să asocieze răul dimensiunii trupeşti: “Toate făpturile cereşti au un trup şi un suflet de origine cerească. Toate făpturile pământeşti au un trup şi un suflet de origine pământeană. Omul singur are un trup pământean şi un suflet ceresc. Dacă el, aşadar, face voia Tatălui său ceresc, devine asemenea unei făpturi cereşti; iar dacă nu, devine făptură pământeană pe deplin” (Sifre 30b).

Această concepţie categoric dualistă conduce la problema recompensei şi a pedepsei care-l aşteaptă pe om pe lumea cealaltă. În plus, rabinii văd în om un microcosmos care oglindeşte structura universului: “Toate câte le-a făcut Dumnezeu pe lume le-a făcut în om.” Omul este deci capabil de o pornire spontană spre Dumnezeu (Coh. R. 6, 7). Creat de un Dumnezeu binevoitor şi aşezat într-o lume pe care Dumnezeu a considerat-o “foarte bună”, omul ar trebui să aibă în mod normal o existenţă armonioasă. Cu toate acestea, istoria omenirii în general şi a poporului evreu în special nu poate să nu genereze un sentiment de nelinişte şi chiar de pesimism. Având în vedere această ambiguitate şi respectul faţă de individ, iudaismul admite că făpturile omeneşti sunt foarte diverse şi că există mai multe modalităţi de a atinge desăvârşirea morală. În ceea ce priveşte etica socială însă, lucrurile sunt mai puţin variabile, iar dreptatea prezintă două dimensiuni fundamentale: fermitatea şi îndurarea.

În ceea ce priveşte persoana omului, rabinii s-au mulţumit să semnaleze anumite calităţi esenţiale, — keduşa (“evlavia”), irat ha-Şem (“frica de Dumnezeu”) sau lev tov (“inima bună”) — care pot apărea

în diferite combinaţii. O dată dobândită una dintre aceste calităţi, omul este liber să-şi structureze personalitatea după bunul său plac, poate fi introvertit sau extravertit, vesel sau neliniştit, puritan ori dimpotrivă.

Biblia se apleacă preponderent asupra destinului lui Israel ca naţie şi mai puţin asupra scopurilor ultime ale omului ca individ. Rabinii precizează totuşi că soarta omului nu se sfârşeşte o dată cu moartea fizică şi pomenesc în acest sens de lumea cealaltă, de existenţa spirituală şi de învierea morţilor. Fiecare, după meritele lui, este chemat să-şi împlinească chemarea după moarte (vezi Viaţa veşnică).

OMER

“Snop”

Darul din noua recoltă de orz care se aducea la Templu în a doua zi de Pesah. Omerul este o măsură de capacitate care corespunde unei zecimi de efa (ceva mai mult de doi litri), deci darul era relativ modest (vezi Lev. 23,10 et infra). Era interzis să se mănânce din orzul nou până când Omerul nu era adus preotului la Templu. Porunca biblică cere să se aducă acest dar “în ziua care urmează după Şabat”, ceea ce a stârnit o aprigă controversă cu privire la data sărbătorii de Şavuot. Rabinii farisei interpretau termenul “Şabat” din textul biblic ca însemnând a doua zi de Pesah, adică 16 Nisan. Saduceii şi, mai târziu, caraiţii erau de altă părere, considerând că textul se referă chiar la Şabatul săptămânal, anume primul de după Pesah. Deoarece Biblia fixează Şavuot la cincizeci de zile după darul Omerului, fariseii ţineau această sărbătoare în a cincizecea zi după Paşte, oricând ar fi căzut în timpul săptămânii, în vreme ce, după saducei, Şavuot cădea întotdeauna într-o duminică, şapte săptămâni de la prima duminică de după Paşte. Din cauza acestei dispute, rabinii recomandau să se recolteze primele spice pe 16 Nisan, chiar dacă această zi cădea într-o sâmbătă. Ceremonia se săvârşea cu mare solemnitate (Men. 10, 2). Obiceiul recoltării Omerului a fost restabilit în prezent în regiunile agricole din Israel.

După distrugerea Templului şi întreruperea tuturor darurilor (vezi Jertfe şi daruri), obiceiul de a număra zilele dintre Pesah şi Şavuot a supravieţuit pe baza autorităţii rabinice. După noaptea de 16 Nisan până la sfârşitul perioadei de şapte săptămâni, fiecare zi e socotită separat, menţionându-se de fiecare dată numărul zilelor şi săptămânilor care s-au scurs de la Omer. Deşi în Ereţ Israel şi în Egipt, numărătoarea era permisă în timpul zilei, ea se efectuează în general, după tradiţia babiloniană, în timpul slujbei de seară. Cu timpul, s-a încetăţenit obiceiul de a atârna în sinagogi un calendar, adesea împodobit artistic, indicând ziua la care s-a ajuns cu numărătoarea Omerului (sfirat ha-Omer).

Deşi număratul Omerului îşi are originea în legea biblică, diverse interpretări rabinice ulterioare au subliniat importanţa aplicării sale şi după distrugerea Templului. După Maimonide, socotirea zilelor dintre Pesah şi Şavuot exprimă graba poporului de a sărbători aniversarea Revelaţiei şi a dăruirii Torei. În acelaşi spirit, alţi învăţători au arătat că eliberarea (Pesah) ar fi fost incompletă fără primirea Torei (Şavuot), căci libertatea fără Lege poate fi distrugătoare. Era nevoie aşadar de o punte care să lege cele două sărbători şi să asocieze idealul libertăţii cu acela al legalităţii. Numărătoarea Omerului este tocmai această punte.

De-a lungul timpului, cele şapte săptămâni ale Omerului au căpătat o conotaţie de tristeţe şi de semidoliu: oamenii nu îmbracă haine noi şi nu se tund în acest interval. Motivele acestei atitudini

rămân obscure şi au dat naştere la multe discuţii. Talmudul spune că tristeţea acestor zile ar comemora moartea celor 24.000 de elevi ai lui R. Akiva, ca urmare a unei epidemii care ar fi avut loc între Pesah şi Şavuot, în vremea răscoalei antiromane a lui Bar Kohba (132-135 e.n.). Unii învăţaţi au sugerat că povestea cu epidemia ar fi fost născocită ca pretext pentru ca evreii să poată evoca în realitate tragica înfrângere a răscoalei, pe care nu puteau s-o comemoreze oficial în timpul stăpânirii romane.

Legea rabinică impune o serie de restricţii în perioada Omerului: evreii evlavioşi nu se tund şi nu se bărbieresc în aceste săptămâni; nu se oficiază căsătorii şi nu se organizează serbări publice. Sunt exceptate de la aceste reguli ultimele zile ale lunii Nisan, ziua de lună nouă şi Lag ba-Omer (a 33-a zi a Omerului). Mai recent, sioniştii credincioşi au introdus sărbătorirea, în această perioadă, a Zilei Independenţei (Iom ha-Aţmaut) pe 5 Iyar şi a Zilei Ierusalimului (Iom Ieruşalaim) pe 28 Iyar.

OMER, LAG BA-

"A treizeci şi treia (zi) din numărătoarea Omerului"

Sărbătoare minoră a calendarului evreiesc; numele de lag este compus din literele ebraice lamed şi ghimel, a căror valoare numerică însumată este 33 (vezi Numere). Această sărbătoare, datând din epoca gheonimilor, are loc la 18 Iyar, în perioada numărătorii Omerului, care se întinde de la Pesah la Şavuot. Originea sa rămâne incertă. După credinţa populară, sărbătoarea marca sfârşitul unei teribile epidemii care ar fi ucis douăzeci şi patru de mii de discipoli ai lui R. Akiva, în vremea răscoalei lui Bar Kohba împotriva Romei (132-135 e.n.). Ea se mai numeşte, de altfel, şi "sărbătoarea înţelepţilor", ceea ce ar putea fi o aluzie la un asemenea eveniment tragic.

O altă ipoteză susţine că, după un şir de înfrângeri, armata lui Bar Kohba ar fi repurtat o victorie efemeră în a treizeci şi treia zi de Omer, victorie care ar fi ridicat moralul populaţiei, devenind obiect de comemorare anuală în ziua de Lag ba-Omer. O altă posibilă explicaţie, legată de evenimente militare anterioare, ar fi inspirată din Flavius Iosefus (Războiul evreilor 2, 16-17). Autorul descrie declanşarea primei revolte împotriva Romei, în 66 e.n. Grupurile naţionaliste evreieşti, care plănuiau de mult o insurecţie împotriva asupririi romane ar fi decis să pună mâna pe arme la 18 Iyar, adică în a treizeci şi treia zi a Omerului. Pentru a abate atenţia romanilor, s-ar fi codificat conspirativ data declanşării răscoalei sub numele de Lag ba-Omer.

Oricare ar fi motivul, cert este că această dată a dobândit o anumită valoare în istoria naţionalismului evreiesc. Chiar şi după înfrângere, evreii au ţinut să celebreze Lag ba-Omer, pentru a reaminti posterităţii lupta lor disperată pentru libertate. Noua situaţie politică apărută după distrugerea celui de-al Doilea Templu şi reprimarea celei de-a doua revolte evreieşti au făcut imposibilă celebrarea publică a acestei sărbători care a fost totuşi respectată multă vreme în clandestinitate până când semnificaţia ei iniţială, pare-se, s-a pierdut.

Nu există legi speciale pentru celebrarea zilei de Lag ba-Omer, totuşi, la aşchenazi, interdicţiile prevăzute pentru perioada Omerului sunt suspendate în această zi. Se pot deci celebra căsătorii şi alte festivităţi publice sau private, se poate asculta muzică şi se omite rugăciunea Tahnun la slujbele de dimineaţă şi de după amiază. La evreii sefarzi şi orientali, Lag ba-Omer marchează sfârşitul perioadei de doliu, dar interdicţiile nu sunt ridicate decât începând de a doua zi. Sefarzii numesc sărbătoarea "Lag la-Omer", iar cei occidentali (spanioli şi portughezi) nu organizează nici o

manifestaţie deosebită cu acest prilej. În Israel, unele obiceiuri pun accentul pe legătura dintre această "sărbătoare a înţelepţilor" şi războiul contra Romei. Copiii beneficiază de o zi de vacanţă, o zi a studenţilor are loc în campusurile universitare, se aprind focuri de tabără, familiile ies la picnic şi mulţi copiii, poate în amintirea războiului cu romanii, se întrec la tras cu arcul.

Alte obiceiuri respectate în Israel asociază Lag ba-Omer cu aniversarea morţii lui Şimon bar Iohai, un tana din sec. I, căruia tradiţia îi atribuie redactarea Zoharului şi care ar fi murit la 18 Iyar. El a fost înmormântat la Meron, lângă Safed, unde mii de hasidimi şi de sefarzi vin în pelerinaj de fiecare Lag ba-Omer. Celebrările populare de la Meron, care au loc după căderea serii, se intitulează Hilula de-Rabi Şimon bar Iohai ("Sărbătoarea lui Rabi Şimon", vezi Hilula), Cu acest prilej, evreii pioşi vizitează şi mormintele altor înţelepţi, aflate în împrejurimi, studiază Zoharul, cântă, aprind lumânări comemorative şi, potrivit obiceiului ultraortodox, taie pentru prima oară părul băieţilor de trei ani.

OMILETICĂ

Arta de a predica (în greacă, homilia înseamnă "învăţătură"); a nu se confunda cu exegeza rabinică şi legalistă asupra Bibliei (vezi Halaha şi Hagada). Hagada constituia materia principală a predicii (deraşa) care se rostea la sinagogă de Şabat, de sărbători şi în alte împrejurări deosebite. Adresate unui public amestecat, format din oameni de toate vârstele şi de niveluri culturale foarte diferite, omiliile se situau mai degrabă în registrul afectiv decât în cel intelectual. Temele abordate erau legate cu precădere de credinţă, etică, morală şi de problemele sociale ale epocii. Scopul lor era adeseori de a transmite un mesaj de îmbărbătare şi speranţă comunităţilor evreieşti, expuse tuturor adversităţilor. Măiestria şi carisma predicatorului au fost întotdeauna şi continuă să fie factori esenţiali pentru eficienţa mesajului. Predica presupune şi totodată stabileşte o comunitate de religie şi cultură între predicator şi asistenţa lui. Pentru aceasta, vorbitorul trebuie să-şi cucerească publicul printr-un talent care poate fi înnăscut sau dobândit. Rezultatul este o satisfacţie deopotrivă intelectuală şi emoţională. Esenţa omileticii constă în contactul viu, verbal, dintre predicator şi ascultătorii săi, în care cel dintâi se străduieşte să confere o dimensiune actuală textelor şi tradiţiilor moştenite din vechime.

Această activitate oratorică a dat naştere unei literaturi omiletice o dată ce predicatorii sau unii dintre ascultătorii lor au început să aştearnă în scris predici întregi sau măcar ideile principale ale acestora. Mai târziu, s-a trecut la publicarea textelor în volume. Deşi se pierdea astfel impactul direct, emoţional, asupra publicului, omiletica s-a constituit ca un gen literar aparte în cadrul literaturii religioase, situat ca importanţă imediat după genurile talmudic şi halahic. Literatura omiletică a devenit modul de exprimare ideologică a iudaismului, vectorul conceptelor tradiţionale şi ecoul instituţiilor, teologiei, filozofiei, eticii şi moralei evreieşti. Ea a avut, în plus, meritul de a fi vehiculat idei noi şi de a fi ştiut să se adapteze schimbărilor istorice care i-au marcat evoluţia. Pentru istoricul contemporan, omiliile sunt o sursă nepreţuită de informaţii asupra vieţii religioase şi sociale din diferite epoci.

Omiletica îşi are rădăcinile în însuşi textul biblic. Deuteronomul, de pildă, cuprinde îndemnurile pe care Moise, în pragul morţii, le-a adresat poporului. Iotam, fiul lui Ghedeon, rosteşte o parabolă în discursul lui către locuitorii Sihemului (Jud. 9, 7-20). Cartea Eclesiastului este, la rândul ei, o culegere de predici, după cum arată însuşi titlul său, care înseamnă, pare-se, "predicatorul". Elemente omiletice găsim şi în Targum (traducere parafrazată a Bibliei în aramaică) şi în apocrife.

Mişna, Talmudul şi literatura midraşică fac adeseori referinţă la predică (deraşa) şi la predicator (darşan) ca la instituţii bine încetăţenite. Unii dintre tanaimi şi amoraimi erau specializaţi ca hagadişti sau ca predicatori. Predicile lor au servit ca materie primă pentru culegerile midraşice (vezi Midraş). Ambele Talmuduri cuprind şi ele predici, de multe ori fragmentare; este vorba, în special, de operele intitulate Midreşe Halaha. Culegerile Tanhuma şi Pesikta au un caracter pur omiletic, în ciuda introducerii halahice. De altfel, trebuie întotdeauna să se ţină seama de consecinţele transpunerii discursului din forma sa orală în cea scrisă. Retorica clasică a avut o influenţă redusă asupra predicatorilor evrei ai antichităţii. Cu toate acestea, literatura midraşică oglindeşte în mare măsură şi viaţa mediului neevreiesc, cu instituţiile şi obiceiurile sale.

Acest tip de literatură a continuat să înflorească până în Evul Mediu târziu (sec. X-XI), în timp ce omiletica propriu-zisă suferea la rându-i noi schimbări în comunităţile evreieşti din bazinul mediteranean, emanaţii ale centrelor tradiţionale din Ereţ Israel şi Babilon: într-adevăr, în această perioadă apare Şeiltot a lui Ahai din Şabha (sec. al VIII-lea), prima carte omiletică al cărei autor ne este cunoscut. Lucrarea conţine predici săptămânale pe teme halahice şi hagadice. Lucrările filozofice ale lui Saadia Gaon, Iuda Halevi şi Maimonide au fost preluate şi popularizate de către predicatori încă din sec. al XII-lea. Dintre aceşti predicatori, se cuvin amintiţi spaniolii Abraham bar Hiya, Bahia ben Aşer (Kad ha-kemah), Nisim Gerondi şi Isaac Arama (Akedat Iţhak), care a trăit în Spania în vremea alungării evreilor (1492) şi s-a numărat printre expulzaţi. Zoharul, cartea de căpătâi a cabaliştilor, care apare în sec. al XIII-lea, este, în fond, un Midraş cu caracter mistic. În Spania, scopul principal al omileticii era de a consolida credinţa iudaică, expusă unei puternici propagande creştine. În Italia, Iacob Anatoli (sec. al XIII-lea) şi-a redactat al sau Malmad ha-talmidim în spiritul filozofiei lui Maimonide. Dimpotrivă, contemporanul său, Moise ben Iacob din Coucy, predicator itinerant, obişnuia să combată ideile lui Maimonide în peregrinările sale pe drumurile Spaniei şi Provenţei. În Germania, haside Aşkenaz practicau o omiletică mai populară şi mai mistică, din care regăsim ecouri în opere ca Sefer hasidim din sec. XII-XIII. Caraiţii au compus şi ei omilii specifice credinţei lor. La fel, există o omiletică specifică Italiei renascentiste, în care s-au ilustrat autori ca Iuda Moscato, Azaria de Figo şi Iuda Modena, reflectând în operele lor influenţa studiilor clasice care reveneau pe atunci în actualitate. În aceeaşi vreme, în Boemia, Rabi Iuda Loew din Praga compunea omilii cu totul remarcabile prin originalitatea lor şi influenţa pe care au exercitat-o. Contemporanul şi succesorul lui, Efraim Luntschitz i-a urmat exemplul, lăsând posterităţii Olelot Efraim. După expulzarea evreilor din Spania, renaşterea Cabalei la Safed a dat iudaismului pe unul din cei mai mari autori de scrieri omiletice — Moise Alşeh. În sec. al XVII-lea, aventurile falsului Mesia Sabatai Ţvi au influenţat omiletica epocii. Elia ha-Cohen din Smirna şi-a manifestat deschis simpatia pentru sabatianism în populara lui lucrare Şevet Musar. Un secol mai târziu, marele cabalist Ionatan Eybeschutz, bănuit de înclinaţii sabatianiste, a publicat un mare număr de scrieri omiletice. Contemporanul său mai tânăr, Ezechiel Landau, i-a urmat modelul, chiar dacă nu s-a ridicat la nivelul maestrului. Venise vremea hasidismului: liderii acestei mişcări au introdus un nou tip de omiletică, deosebit de popular şi de eficace, aşa-numitul tisch, masa de Şabat la care rebe le vorbea credincioşilor. În aceeaşi perioadă, un învăţat de cu totul alt gen, D. Nieto, marele rabin (haham) al comunităţii hispano-portugheze din Londra, a fost bănuit de erezie spinozistă în urma unei predici şi a reuşit cu greu să se disculpe.

În tot acest timp şi până în epoca modernă, au existat predicatori profesionişti, aşa-numiţii maghidimi. Maghidul putea fi o personalitate foarte respectată în sânul comunităţii sau putea fi un predicator ambulant, care trăia din cerşit. Pe de altă parte, conducătorii rabinici au continuat şi ei să ţină predici, în special cu ocazia Şabaturilor dinainte de Iom Kipur şi de Pesah. Aceste deraşot erau cel

mai adesea consacrate unor subiecte halahice. Predicile se ţineau la sinagogă, dar nu făceau parte din slujba religioasă. Uneori erau foarte lungi şi credincioşii şedeau ceasuri întregi să le asculte. Psalmodiate pe un ton caracteristic, predicile erau de obicei în idiş, fiind traduse în ebraică doar când erau transpuse în scris. Existau predicatori vestiţi ca Iacob Kranz, maghidul din Dubno, elevul şi prietenului gaonului Elia din Vilnius. Maghidimii, în special cei ambulanţi, erau adesea critici virulenţi ai moravurilor societăţii contemporane. Atitudinea lor nu era deloc pe placul liderilor comunitari, care se străduiau să-i cenzureze şi să-i ţină în frâu. Cu timpul, tradiţia maghidimilor s-a adaptat la noile condiţii generate de emigraţia în masă a evreilor din Europa răsăriteană către Occident.

Emanicparea, reformismul şi asimilarea au dat un nou avânt omileticii, care dobândea astfel un nou rol. Reformaţi ca Abraham Geiger au subliniat importanţa de a predica în limba locală în timpul slujbei. Iniţial, evreii ortodocşi s-au opus hotărât unei asemenea inovaţii, în special acolo unde predicatorul în exerciţiu nu stăpânea limba locului. În Franţa, Consistoriul creat de Napoleon a impus obligaţia de a predica în limba populaţiei majoritare neevreieşti. În Anglia, Tobias Goodman a început să predice în engleză în sinagogile tradiţionale, încă din 1808. În Germania, rabinii neo-ortodocşi Isaac Bernays, Iacob Ettlinger şi Samson Raphael Hirsch au fost promotorii predicilor în limba germană. În Gottesdienstliche Vortrage, opera lui deschizătoare de drumuri, Leopold Zunz îşi propunea să demonstreze că predicile în limba locală se practicau încă din antichitate.

Aceste predici moderne se bazau bineînţeles pe citate din Biblie şi Midraş, dar se deosebeau radical de cele tradiţionale, atât ca formă cât şi ca fond: se trecea de la mustrare la educarea morală, căci predicatorul nu mai putea fi sigur că ascultătorii au cunoştinţe suficient de avansate de iudaism. O nouă formă de teologie şi de etică îşi făcea loc în omiletica iudaică, introducând în predici aspecte noi legate de politică, viaţă socială şi literatură. Încet-încet, predicile se transformau în conferinţe. Înflorirea literaturii omiletice în ţările europene protestante a influenţat în bună măsură modalităţile de exprimare analoge din sânul iudaismului. Cu timpul, a apărut şi o contrareacţie, care punea accentul pe o pregătire evreiască mai solidă, pe o afirmare mai pronunţată a iudaismului şi pe diminuarea interesului pentru retorică şi educaţia morală.

În Germania, primii predicatori moderni au fost reformişti cultivaţi ca Zunz, Geiger, Samuel Holdheim. În Austro-Ungaria în schimb, cei mai importanţi predicatori, — Adolf Jellinek, Adolf Schwarz, Moritz Gudemann, David Kaufmann, Zwi Perets Chajes — erau mai curând conservatori. În Statele Unite, predicatori de formaţie germană ca David Einhorn se adresau în germană comunităţilor de imigranţi germanofoni, pe cale de a se distanţa de ortodoxie. A urmat apoi o serie de eminenţi predicatori de limbă engleză de toate riturile: reformaţi ca S. Wise, Abba Hillel Silver şi Solomon Freehof; conservatori ca Israel H. Levinthal şi Israel Goldstein; ortodocşi ca Joseph H. Lookstein. Şi în Anglia, mişcarea reformată a produs predicatori vestiţi ca Morris Joseph, Israel Abrahams, Claudius Montefiore, în timp ce personalităţi ca Abraham Cohen, Ephraim Levine, marii rabini Nathan Marcus şi Joseph H. Hertz şi Sir Israel Brodie au apărat şi au reprezentat cauza iudaismului ortodox. Între timp, în Europa răsăriteană s-a ivit un nou tip de maghidimi care, în predicile lor, atacau adeseori Haskala şi sionismul politic. Alţii au emigrat în Occident unde au început să predice renaşterea naţională a poporului evreu şi a limbii ebraice. Un exemplu mai puţin obişnuit l-a constituit purtătorul de cuvânt al ideilor sioniste în Statele Unite, maghidul Ţvi Hirsch Maslianski. Mişcarea Musar, constituită în Lituania, şi-a format propria ei şcoală de omiletică.

Mulţi predicatori şi-au publicat predicile în volum: s-a născut astfel o vastă literatură. S-au tipărit, de asemenea, antologii cu texte din diverşi autori care au servit ca material tematic pentru predicile rabinilor. Săptămânalele evreieşti conţin frecvent o predică legată de Şabatul săptămânii respective, iar predicile sunt uneori înregistrate şi se pot procura sub formă de casete. Omiletica evreiască a devenit o disciplină de sine stătătoare, care a făcut deja obiectul multor studii în diferite limbi: germană (Sigmund Maybaum, Ludwig Philippson şi Josef Wohlgemut), franceză (Michel Weill), engleză (Simon Singer, Abraham Cohen, Solomon Freehof şi mulţi alţii), ebraică (S. Y. Glicksberg) etc. La ora actuală, seminarele rabinice au în programă cursuri speciale dedicate omileticii.

OMNAM KEN

"Într-adevăr, aşa e"

Titlul şi primele cuvinte b ale unui poem de penitenţă (sliha) pe care comunităţile aşchenaze îl recită la slujba de Kol Nidre, în seara de Iom Kipur. Acest poem, construit în acrostih şi alcătuit din unsprezece strofe de câte două versuri, este o recunoaştere a faptului că omul este dominat de spiritul răului şi, în acelaşi timp, o rugă de iertare către Dumnezeu. Fiecare strofă se încheie cu acelaşi răspuns: salahti ("am iertat"). Autorul poemului, Iom Tov ben Isaac din Joigny, a părăsit Franţa şi s-a stabilit în Anglia, la York. Atunci când membrii micii comunităţi evreieşti, asediaţi în castelul local, au fost puşi să aleagă între apostazie şi moarte, Iom Tov i-a îndemnat la sinucidere colectivă, care a şi avut loc la 16 martie 1190, sub deviza: "Noi preferăm o moarte glorioasă unei vieţi de ruşine."

OMOR

"Să nu ucizi" este a şasea din cele Zece Porunci. Legile noahide interziceau deja omorul: "Dacă varsă cineva sângele omului, sângele său va fi vărsat de om..." (Gen. 9, 6). Mai înainte chiar, la începutul Genezei, uciderea lui Abel de către Cain a fost reprobată şi pedepsită. Biblia arată explicit că orice individ vinovat de o crimă premeditată trebuie condamnat la moarte. Legea orală pune totuşi atâtea restricţii aplicării acestei pedepse încât ea devine practic inaplicabilă. Trebuie mai întâi ca doi martori demni de încredere să-l fi surprins pe ucigaş în momentul când acesta era pe punctul de a săvârşi crima; trebuie apoi ca aceştia să-l fi prevenit asupra pedepsei la care se expune. Potenţialul asasin trebuie atunci să declare că este perfect conştient de consecinţele faptei sale. În plus, cum nici o probă indirectă, oricât de solidă, nu poate fi reţinută împotriva acuzatului, trebuie ca martorii să fi asistat la crimă. Procesul trebuie să se desfăşoare înaintea unui tribunal alcătuit din douăzeci şi trei de judecători (o astfel de judecată nici nu se putea de altfel desfăşura decât pe vremea Templului). Dacă majoritatea simplă a judecătorilor îl consideră nevinovat, acuzatul este în mod obligatoriu achitat. În schimb, pentru o condamnare este nevoie de jumătate plus două voturi. Dar dacă acuzatul este declarat vinovat de către toţi judecătorii, fără excepţie, el nu poate fi executat, deoarece judecătorii trebuie să fie în acelaşi timp avocaţi ai apărării şi ai acuzării, or, dacă nici un judecător nu este în favoarea lui, înseamnă că acuzatul nu a avut parte de o judecată dreaptă. Nu-i de mirare deci că un tribunal care în şapte ani a condamnat un singur om la moarte este descris de Mişna (Avot 1, 10) ca setos de sânge; ba chiar, după Elia ben Azaria, şi o singură pedeapsă capitală în şaptezeci de ani este prea mult. Rabi Akiva şi Rabi Tarfon au mers până acolo încât au mărturisit că, dacă ei ar fi judecat asemenea fapte, nici o persoană nu ar fi fost vreodată condamnată la moarte.

Dacă, datorită tuturor acestor restricţii, tribunalele nu prea aplicau această pedeapsă, ele aveau totuşi puterea de a condamna la închisoare pe vreme îndelungată orice persoană vinovată de omor.

Atunci când se descoperea un cadavru fără a se putea afla ucigaşul, bătrânii din oraş sau din oraşul cel mai apropiat de locul crimei trebuiau să-şi asume simbolic responsabilitatea crimei, sacrificând un viţel (egla arufa; vezi Deut. 21, 1-9) şi declarând că nu au nimic să-şi reproşeze şi că au făcut tot posibilul pentru a-l găsi pe vinovat. Scopul ceremoniei era de a pune cât mai bine în evidenţă gravitatea faptei. O dată cu înmulţirea faptelor criminale, această lege a sfârşit prin a-şi pierde valoarea preventivă şi a căzut treptat în desuetudine.

Cu toate că omorul este interzis, în anumite împrejurări este îngăduit să ucizi: în caz de legitimă apărare, de pildă, sau pentru a împiedica o crimă sau un viol. Totuşi, omorul nu este nici atunci permis decât dacă într-adevăr nu există altă soluţie. În Israel, nu există pedeapsa cu moartea.

OMOR INVOLUNTAR

Iudaismul introduce o nuanţă între omuciderea intenţionată şi cea involuntară. În acest din urmă caz, responsabilul este absolvit şi deci nu e pasibil de pedeapsă. Fireşte, rabinii recomandă totuşi ca ucigaşul involuntar să se căiască tot restul vieţii deoarece a cauzat moartea aproapelui său.

Dacă cineva şi-a ucis aproapele din neglijenţă (Biblia menţionează exemplul unui om care taie copacii cu toporul; lama toporului se desprinde de lemn şi provoacă moartea unui trecător; vina constă în faptul că tăietorul de copaci nu s-a îngrijit să nu fie altcineva prin apropiere), el trebuie să-şi caute azil într-o cetate de scăpare din ţara Canaanului până la moartea marelui preot în funcţiune. Doar atunci este achitat de greşeala sa. Dacă însă se aventurează să iasă din cetatea de scăpare înainte de amnistie, rudele apropiate ale victimei au dreptul să-l ucidă (vezi Sânge, Răzbunarea -lui).

Cel care ucide printr-o neglijenţă deliberată sau cu bună ştiinţă nu are dreptul să-şi găsească refugiu într-o cetate de scăpare: nimic nu-l apără de răzbunarea rudelor victimei şi este obligat să-şi caute salvarea prin fugă.

Discutând despre deosebirea dintre omuciderea involuntară şi cea voluntară, rabinii Talmudului desprind două criterii fundamentale: 1. Trebuie examinată natura instrumentului care a cauzat moartea. Chestiunea este de a şti dacă instrumentul era, prin natura sa, susceptibil de a provoca accidentul. 2. Raporturile existente între victimă şi ucigaşul său accidental. Dacă instrumentul prezenta caracteristici periculoase, ca în cazul unui cuţit, se putea presupune că este vorba de un omor premeditat iar nu de o omucidere involuntară, mai ales dacă victimei i s-a lezat un organ vital. Pe de altă parte, dacă se dovedeşte că între criminal şi victimă a existat un diferend se poate deduce că este vorba despre o crimă iar nu despre o omucidere involuntară (Maimonide, Hilhot Roţeah 3).

De-a lungul secolelor, s-au propus tot felul de responsa pentru a defini obligaţiile ucigaşului involuntar. Acesta din urmă era obligat să facă penitenţă şi pomeni şi să acorde asistenţă familiei victimei.

ONEG ŞABAT

“Bucuria Şabatului”

Datoria de a te bucura de ziua de Şabat, conform Isa. 58, 13: “Veţi numi Şabatul bucurie.” Această obligaţie comportă participarea la trei mese şabatice (doar două, în epoca Talmudului), care trebuie să fie toate sărbătoreşti, compuse din bucate speciale în cinstea Şabatului şi însoţite de cântece

(zmirot). A treia masă, seuda şlişit (vezi Seuda), este însoţită în mod deosebit de cântece şi de învăţături ale Torei.

Poetul Haim Nahman Bialik (1873-1934), ajuns în Ereţ Israel prin anii '20, a instituit un program de Oneg Şabat care începe sâmbătă după amiază şi ţine până seara. Cu această ocazie, se cântă, se studiază Tora, se organizează o conferinţă sau o discuţie pe subiecte biblice, se servesc băuturi răcoritoare, dând ocazia şi nereligioşilor să participe la "bucuria Şabatului". Inovaţia lui Bialik se practică şi astăzi în numeroase sinagogi şi comunităţi.

ORAŞE SFINTE, vezi SFINTE ORAŞE.

ORFAN, vezi VĂDUVE ŞI ORFANI.

ORGĂ

Instrument muzical utilizat în cultul creştin începând de prin sec. al VII-lea . Încă înainte de 1700, la Praga şi în nordul Italiei unii rabini au autorizat ocazional folosirea orgii, însă mai mult la sărbători decât la slujbele de Şabat. Muzica de orgă a fost introdusă în mod regulat la slujbele de Şabat şi de sărbătoare, la iniţiativa lui Israel Iacobson, mai întâi în Westfalia şi la Berlin, apoi la sinagoga din Hamburg (1818). Inovaţia, caracteristică începuturilor iudaismului reformat, i-a împărţit pe evreii germani în două tabere adverse. Reprezentanţi ai iudaismului ortodox ca Akiva Eger, Moise Sofer şi alţii au adus o serie de argumente halahice împotriva acestei îndepărtări de la tradiţie, pe care au respins-o ca pe o imitare a obiceiurilor neevreieşti (hucot ha-goim) şi o violare a legilor Şabatului. Primii reprezentanţi ai reformei citează la rândul lor diferite precedente, inclusiv utilizarea în Templul din Ierusalim a unui instrument numit magrefa care, după unii, era un fel de orgă hidraulică.

Către 1850, prezenţa orgii era deja o caracteristică a sinagogilor reformate din Ungaria, Anglia, Statele Unite şi din alte ţări. În vreme ce, la Viena, Isaac Noah Mannheimer refuza, de dragul unităţii comunitare, instalarea unei orgi în Stadttempel, unele comunităţi franceze, deşi tradiţionaliste, nu au ezitat să urmeze noua tendinţă. În prezent, numeroase sinagogi conservatoare din Statele Unite autorizează acompaniamentul la orgă de Şabat şi de sărbători, cu condiţia ca organistul să fie neevreu. Ortodocşii şi-au menţinut aproape pretutindeni obiecţiile halahice împotriva acestei practici. Cu toate acestea, unele sinagogi ortodoxe moderne (în Franţa şi în Anglia, încă de la sfârşitul sec. al XIX-lea) permit acompaniamentul de orgă la căsătorii şi la slujbele civile, dar numai când au loc în zile lucrătoare.

ORLA

"Necircumcis"

Cel de-al zecelea tratat din volumul Zeraim al Mişnei. Cele trei capitole ale sale tratează despre legile care interzic, în Ereţ Israel, să se tragă vreun profit din pomii fructiferi în primii trei ani de creştere, perioadă în care sunt consideraţi "necircumcişi" (vezi Lev. 19, 23-25).

Mişna descrie arborii care nu cad sub această interdicţie, legile aplicabile în cazul amestecării fructelor orla cu fructele licite sau cu diferite zeciuieli, precum şi legile privind fierberea alimentelor

la un foc făcut cu coji de fructe orla. Legea care interzice fructele orla este o decizie rabinică valabilă şi în afara Israelului. Subiectul este dezvoltat în Talmudul din Ierusalim şi în Tosefta.

ORTODOXIE, vezi IUDAISM ORTODOX.

OSEA

Ebr.: Oşea

Prima din cele douăsprezece cărţi care alcătuiesc secţiunea biblică a Profeţilor Mici. Cartea, redactată în sud, în Iuda, după căderea regatului lui Israel, constituie o valoroasă sursă documentară cu privire la istoria religioasă şi literatura ultimelor decenii ale regatului din nord.

Potrivit textului, revelaţiile lui Osea au avut loc sub domniile lui Uzia (769-734), Iotam, Ahaz (733-727) şi Ezechia (727-698 î.e.n.), în Iuda, şi sub acelea ale lui Ieroboam II (784-746) şi Menahem (746-737 î.e.n.) în Israel. Singura informaţie referitoare la viaţa personală a autorului este dată la începutul cărţii, atunci când el primeşte ordinul divin să se însoare cu o prostituată — alegorie a infidelităţii lui Israel faţă de Dumnezeu. Profetul s-ar fi căsătorit deci cu Gomera, care i-ar fi dăruit trei copii. Nu se poate preciza dacă aceste detalii sunt de ordin istoric ori simbolic.

Cartea lui Osea, compusă din paisprezece capitole şi o sută nouăzeci şi şapte de versete, este una din cele mai lungi din secţiunea Profeţilor Mici. Primele trei capitole compară atracţia lui Israel pentru Baal, zeul fenicienilor cu idila dintre o femeie adulteră şi amanţii ei. Pentru a pedepsi asemenea greşeli, pământul trebuie să înceteze să mai fie fertil şi trebuie suspendate toate festivităţile. Acest anunţ este însoţit totuşi de o profeţie de consolare. Capitolele 4-14 (despre care unii critici moderni cred că nu sunt de aceeaşi mână ca şi primele trei) cuprind prorociri adresate regatului din nord sub domnia lui Menahem (746-737 î.e.n.). Profetul consideră alianţele lui Israel cu puterile străine ca un semn de infidelitate faţă de Dumnezeu şi îi reproşează lui Israel că “nu-L cunoaşte pe Domnul”. El subliniază că, atunci când cineva s-a făcut vinovat de o acţiune imorală, simpla îndeplinire a riturilor religioase nu atenuează greşeala. Dimpotrivă, imoralitatea face din această evlavie exterioară o adevărată ticăloşie.

Osea este primul profet care precizează că aducerea de jertfe pe mai multe altare constituie un păcat grav (Os. 4, 13; 8, 11). El profeţea în regatul lui Israel, dar prorocirile lui priveau în egală măsură şi regatul din sud. Talmudul spune că Osea, Isaia, Amos şi Mica au profeţit în aceeaşi epocă şi adaugă că Osea era cel mai eminent dintre ei (Pes. 87a).

În epoca talmudică şi în Evul Mediu, interpretarea rabinică tradiţională nu a pus la îndoială datarea furnizată de carte. Rabinii medievali au luat drept bună şi presupusa poruncă divină care îl face pe Osea să se căsătorească cu o prostituată. Conform acestei interpretări, Dumnezeu se aştepta de la el, ca profet, să intervină în favoarea lui Israel care păcătuise. Osea, în schimb, i-ar fi sugerat Domnului să-şi aleagă alt popor. Spre lămurirea lui, Dumnezeu îl îndeamnă să se însoare cu o prostituată şi aşteaptă ca ea să-i nască trei copii, pentru a-i cere apoi să urmeze exemplul lui Moise care a renunţat la nevastă pentru a se supune chemării divine (Ex. 18, 2.5). Dumnezeu i-ar fi zis atunci: “Cu toate că nevasta ta e o prostituată şi copiii nici nu eşti sigur că-s ai tăi, nu te învoieşti s-o părăseşti. Cum vrei atunci ca eu să-i înlocuiesc cu alt popor pe israeliţi care sunt urmaşii robilor mei credincioşi, Abraham, Isaac şi Iacob?” (Pes. 87a-b). Dacă Raşi s-a mulţumit cu această explicaţie, unii teologi filologi ca Abraham ibn Ezra şi David Kimhi nu s-au arătat convinşi şi cu atât mai puţin Maimonide. Ei

au susţinut că relatările privitoare la femeie, copii şi numele lor din Capitolul 1, ca şi faptele care se petrec în Capitolul 3 ar fi de fapt viziuni profetice.

Critica biblică modernă avansează ideea unei împărţiri a cărţii lui Osea, într-un Proto-Osea (Cap. 1-3), urmat de un Deutero-Osea (Cap. 4-14), deosebit de cel dintâi atât prin personalitatea autorului cât şi prin limbaj şi prin evenimentele descrise. S-au pus de asemenea în evidenţă multe asemănări terminologice între Cartea lui Osea şi vechiul nucleu al Deuteronomului, redactat în jurul anului 622 î.e.n. Ca atare, profeţia lui Osea s-ar putea situa în contextul procesului legislativ care, în nord (Israel şi Samaria) ca şi în sud (regatul lui Iuda), a condus la compilarea şi redactarea cărţilor Pentateuhului în modul sugerat de ipoteza documentară (vezi Biblia şi cercetarea ştiinţifică). Astfel, profeţia lui Osea este profund ancorată în tradiţia religioasă a Samariei, introducând totodată teme noi, care vor deveni clasice. Profetul insistă îndeosebi asupra iubirii lui Dumnezeu pentru poporul său, pune accentul pe o religie a afectivităţii şi compară Legământul cu căsătoria.

Cartea lui Osea

1, 1-9 Căsătoria lui Osea cu o prostituată

2, 1-3 Restaurarea lui Israel

2, 4-25 Dumnezeu, soţul lui Israel

3, 1-5 Căsătoria lui Osea

4, 1-5, 7 Denunţarea corupţiei preoţilor, a superstiţiilor şi a idolatriei

5, 8-6, 6 Acuzaţii la adresa regatelor lui Israel şi Iuda

6, 7-9, 10 Dojenirea lui Israel pentru diverse păcate, între care idolatria, războiul civil şi lipsa de încredere în Dumnezeu

9, 11-10, 15 Prorociri întemeiate pe greşelile istorice ale lui Israel

11, 1-12, 1 Iubirea lui Dumnezeu pentru Israel

12, 2-14, 10 Judecata divină şi îndemnul la căinţă

OSPITALITATE

Ebr.: hahnasat orhim

Patriarhul Abraham, prin primirea generoasă a celor trei călători care mai apoi s-au dovedit a fi îngeri (Gen. 18), este un adevărat simbol al ospitalităţii. “Lasă-ţi uşile casei larg deschise şi tratează-i pe săraci ca pe membrii familiei tale”, îndeamnă Iose ben Iohanan (Avot 1, 5), subliniind importanţa ospitalităţii, în special faţă de cei aflaţi la nevoie. Talmudul (Şab. 127a) aşează ospitalitatea printre poruncile “al căror rod se mănâncă pe lumea această şi rămâne până în lumea cealaltă”. La începutul sederului de Pesah, se spune: “Primeşte-i pe toţi cei flămânzi şi dă-le să mănânce!” R. Huna rostea aceste cuvinte înaintea fiecărei mese în tot cursul anului (Taan. 20b).

Rabinii povăţuiesc asupra modului în care trebuie primiţi oaspeţii, ca să simtă în largul lor. Încă de la sosire, trebuie să li se arate cea mai mare cinstire, chiar dacă ei se poartă grosolan. Trebuie să li se aducă hrana cât mai curând, căci dacă oaspeţii sunt săraci, s-ar putea ruşina să ceară de mâncare oricât le-ar fi de foame. Chiar dacă stăpânul casei este preocupat de problemele sale personale, trebuie să se arate vesel şi bine dispus şi să nu se laude cu bogăţiile sale, ca să nu-şi pună în inferioritate oaspeţii. În plus, ca Abraham, gazda va trebui să se ocupe personal de musafiri şi să nu-i lase în seama servitorilor.

La rândul lor, oaspeţii trebuie să-şi exprime recunoştinţa faţă de gazdă. Într-un pasaj adăugat la binecuvântările de după mese, musafirii solicită binecuvântarea lui Dumnezeu asupra gazdei şi a familiei sale (Ber. 58a).

În Evul Mediu şi mai târziu când, datorită prigoanelor şi expulzărilor, mulţi evrei erau nevoiţi să umble dintr-un oraş în altul, comunităţile evreieşti şi-au înfiinţat societăţi de hahnasat orhim, pentru a asigura adăpostirea şi hrana călătorilor fie în localul sinagogilor, fie în cămine construite special în acest scop.

Abraham şi călătorii

El a ridicat ochii şi iată că trei bărbaţi stăteau în picioare, lângă el. Când i-a văzut, a alergat înaintea lor, de la uşa cortului, şi s-a plecat până la pământ, zicând: “Doamne, dacă am căpătat trecere în ochii tăi, nu trece, rogu-te, pe lângă robul tău. Îngăduie să se aducă puţină apă ca să vi se spele picioarele! Odihniţi-vă sub copacul acesta! Merg să aduc o bucată de pâine, ca să prindeţi putere şi, după aceea, vă veţi vedea de drum. (Gen. 18, 2-5)

PACE

Ebr.: şalom

Şalom, termenul ebraic pentru “pace”, este înrudit cu şlemut, “perfecţiune”, ambele fiind derivate dintr-o rădăcină care exprimă noţiunea de integritate sau de plenitudine.

În Biblie, cuvântul şalom denumeşte aproape întotdeauna o stare de armonie, de linişte şi de prosperitate. Termenul este folosit, fireşte, şi ca antonim al războiului, dar şalom este mai mult decât atât: este o binecuvântare, o manifestare a harului divin.

În textele rabinice, şalom capătă o valoare etică, semnificând depăşirea discordiei în familie, în comunitate şi între popoare şi, drept urmare, prevenirea conflictelor şi a războaielor. Noţiunea continuă să fie zugrăvită ca o manifestare a harului divin, dar apare frecvent şi într-un context normativ: a căuta pacea este o obligaţie pentru fiecare individ şi exprimă finalitatea spre care trebuie să tindă diferitele structuri şi reglementări sociale.

Rabinii s-au întrecut în elogii la adresa păcii, ridicând-o chiar la nivelul de valoare supremă. Pacea devine astfel mesajul ultim al Torei, ca şi esenţa profeţiei şi a Izbăvirii; Şalom este unul din numele lui Dumnezeu, numele lui Israel şi numele lui Mesia.

Înţelepţii discută şi raportul dintre pace şi alte valori ca adevărul şi dreptatea. Unii afirmă că pacea, dreptatea şi adevărul sunt noţiuni complementare, în armonie una cu alta (T. I. Taan. 4, 2). Se pune totuşi întrebarea care dintre aceste valori prevalează în caz că ele intră în conflict. În acest context, are prioritate pacea, de dragul căreia este îngăduit chiar şi să minţi (Iev. 65b). În plus, după cum spune R. Iehoşua ben Korha, dreptatea rigidă este incompatibilă cu pacea; iată de ce un judecător trebuie să ţină cont de pace în dreptatea lui şi să legifereze în vederea unui compromis (T. I. Sanh, 1, 5; T. B. Sanh 6b; punctul de vedere opus se exprimă prin dictonul: "Fie ca dreptatea să străpungă muntele", un fel de a spune că dreptatea trebuie să triumfe cu orice preţ).

În Evul Mediu, principalii filozofi şi mistici evrei au făcut din pace un principiu ontologic, ridicând-o la nivel cosmic, metafizic, divin. Pacea devine fundamentul existenţei, principiul care armonizează forţele contrarii în fiecare obiect individual şi reconciliază elementele naturii într-o totalitate. În sfârşit, pacea întruchipează imanenţa divină în lume: "Dumnezeu este forma ultimă a universului, cuprinde totul, unifică totul şi aceasta este adevărata esenţă a păcii" (R. Iuda Loew ben Beţalel, Netivot olam, Netiv ha-şalom 1).

Pacea şi războiul. De la Biblie şi până în zilele noastre, sursele evreieşti recunosc războiul ca un dat al existenţei: el reflectă realitatea încă decăzută a condiţiei umane în istorie, în contrast cu era postistorică de la sfârşitul vremurilor. Aşadar, războiul reflectă situaţia actuală a omului, dar nu şi destinul lui final.

Abordarea postbiblică a problemei păcii şi a războiului a fost influenţată de deposedarea evreilor de orice putere politică şi militară: poporul evreu nu mai avea posibilitatea concretă de a opta pentru pace ori pentru război. Doar războaiele celorlalte naţiuni aparţineau realităţii istorice, în timp ce anticele războaie ale lui Israel deveniseră mai curând un subiect de teologie decât de politică. Evreul se lupta mai mult cu înclinaţia spre rău decât cu un duşman istoric. Pacea era discutată în primul rând dintr-o perspectivă utopică, în lumina viziunii profetice a păcii veşnice.

S-au propus, în acest context, trei modele diferite de pace. Potrivit celui dintâi, pacea ar putea fi în cele din urmă obţinută graţie unei transformări a conştiinţei indivizilor. Astfel, Maimonide considera perfecţiunea intelectuală ca o garanţie a păcii. În viziunea lui, cunoaşterea adevărului şi recunoaşterea universală a lui Dumnezeu l-ar putea îndemna pe om să se desprindă de bunurile amăgitoare, să se elibereze de impulsurile distructive şi să elimine complet factorii iraţionali care sunt cauza conflictelor şi a războaielor (M.T., Melahim 12, 5; Călăuza III, 11). Maimonide distingea totuşi războiul obligatoriu (milhemet hova), care nu poate fi evitat, de războiul deliberat în care poţi sau nu să te angajezi. Dimpotrivă, Abraham bar Hiya, gânditor spaniol din sec. XI-XII, considera că impulsurile distructive nu pot fi învinse printr-o evoluţie intelectuală, ci doar printr-o modificare emoţională, în special prin sporirea sentimentelor de apropiere şi de dragoste care trebuie să se dezvolte între oameni la ivirea erei mesianice, după ce toţi vor fi căzut de acord să îmbrăţişeze aceeaşi credinţă şi acelaşi drum (Heghion ha-nefeş 4).

Al doilea punct de vedere preconizează că popoarele lumii vor ajunge să trăiască în pace o dată ce vor fi reunite sub o singură autoritate universală. Astfel, David Kimhi (Comentariu la Isa. 2, 4; Mica 4, 3) şi Isaac Arama (Akedat Iţhak 46) l-au descris pe Mesia ca pe un judecător suprem, arbitru al păcii între neamuri. Fără a se ridica deasupra conflictelor, naţiunile lumii ar recunoaşte totuşi unanim autoritatea şi dreptatea unui astfel de tribunal internaţional. Alţi gânditori imaginează un fel de Pax

judaica, cu un guvernământ central, situat în Sion. (Saadia Gaon, Cartea doctrinelor şi a credinţelor 8, 8; Albo, Sefer ha-ikarim 4, 42).

O a treia opinie vede realizarea păcii ca rezultat al reformării ordinii sociopolitice. Isaac Abravanel descrie războiul ca o consecinţă a istoriei umane şi a declinului cultural, declin ce şi-ar avea originea în civilizaţia tehnologică şi în tradiţiile şi instituţiile politice. Mântuirea finală va provoca înfrângerea civilizaţiei materialiste şi dispariţia structurilor şi frontierelor politice (Comentariu la Gen. 3, 22; 4, 1-17; 11, 1). Dimpotrivă, Isaac Arama dezbate problema păcii şi a războiului din perspectiva ordinii politico-juridice concrete şi actuale: cu cât legile şi ordinea politică se vor apropia mai mult de sensul natural şi universal al dreptăţii, cu atât pacea va avea mai multe şanse să învingă războiul (Akedat 46, 81, 105a).

Importanţa păcii este accentuată în toate rugăciunile iudaice principale, inclusiv Amida, Kadişul şi binecuvântările de după mese: toate, ca şi binecuvântarea preoţilor (Num. 6, 26), se încheie cu o rugă pentru pace.

Totodată, literatura etică medievală este plină de învăţături rabinice care îndeamnă la pacea în familie (şalom bait) şi în sânul comunităţii. Unele tratate, ca Menorat ha-meor de Isaac Aboab, cuprind capitole întregi pe această temă. Cu toate acestea, lupta împotriva ereziei era considerată o virtute iar pacea cu ereticii nu pare să fi constituit nici un moment un ţel recomandabil.

Pentru mistica iudaică urmărirea păcii capătă o semnificaţie cosmică. Potrivit Cabalei, acţiunile umane determină armonia care domneşte între sefirot; omul virtuos participă la pacea supranaturală dintre Dumnezeu şi Şehina (Zohar 3, 113b—114a). Mai exact, termenul şalom corespunde cu sefira Iesod (“Temelie”). Pacea pe pământ, în viziunea ezoterică a Cabalei, ar însemna unirea superioară dintre Iesod şi sefira Malhut (“împărăţie”) prin care se transmit numeroase binecuvântări pe pământ (Nahmanide şi Bahia la Lev. 26, 6). Deşi hasidimii, ca toţi evreii, puneau mare preţ pe pace, conflictul lor cu mitnagdimii şi neînţelegerile ulterioare dintre dinastiile hasidice au încurajat dezvoltarea noţiunii de război “în numele cerului”. Rabi Nahman, care a fost, toată viaţa lui, angajat în diferite conflicte, mergea până într-acolo încât afirma că numai ţadikul care are duşmani şi-şi face datoria de a lupta împotriva lor este vrednic să-şi conducă discipolii către slujirea lui Dumnezeu (Sefer ha-midot, Meriva 2, 18).

Gânditorii evrei moderni acordă unanim păcii un statut privilegiat. Relevând faptul că, prin lege, funcţia de preot “uns pentru război” (Deut. 20, 2-4) nu este ereditară, A. I. Kook subliniază că funcţiile ereditare erau rezervate problemelor permanente ale omului. Legea aşadar a considerat războiul drept o problemă tranzitorie, singurele funcţii permanente fiind cele ce există pe timp de pace.

Pacea în tradiţia iudaică

> Pacea este cea mai mare binecuvântare.
>
> Rostul de a fi al Torei este dragostea de pace.

Mare este pacea, căci ea e pentru lume ceea ce este drojdia pentru aluat. Dacă Dumnezeu n-ar fi aşezat în lume pacea, întreaga omenire ar fi fost distrusă prin sabie şi devorată de animalele sălbatice.

Număraţi-vă printre discipolii lui Aaron: iubiţi pacea şi luptaţi pentru ea, iubiţi oamenii şi împărtăşiţi-le învăţăturile Torei.

Rabi Şimon ben Gamaliel spune: "Lumea se sprijină pe trei lucruri: dreptatea, adevărul şi pacea". Rabi Mona zice: "Acestea trei sunt unul şi acelaşi lucru, căci dacă este dreptate, este şi adevăr; iar dacă este adevăr, este şi pace".

A face pace, ca şi a face milostenie, dă roade şi în lumea aceasta şi în cea de apoi.

Numai prin pace se va reconstrui Ierusalimul.

PACE, DARURI DE, vezi JERTFE ŞI DARURI.

PALLIERE AIME

(1875-1949)

Scriitor şi teolog, una din personalităţile asociate iudaismului reformat francez. Provenit dintr-o familie catolică bigotă, Palliere trebuia iniţial să se călugărească, dar itinerarul său mistic îl conduce mai întâi către Armata Salvării, apoi către iudaism. Ca şi Rosenzweig, contactul cu spiritualitatea evreiască îl datorează întâmplării care i-a purtat paşii într-o sinagogă din Lyon într-o zi de Iom Kipur. Dornic să se convertească, a fost descurajat de rabinul liberal Elia Benamozegh care i-a devenit inspirator şi călăuză, convingându-l să-şi păstreze statutul noahid. Palliere a dus cu toate acestea o viaţă de evreu practicant şi, deşi nu recunoştea ca autentic decât iudaismul ortodox, a devenit unul din ghizii spirituali ai evreimii liberale din Paris şi ai curentului reformat francez. Conferinţele lui erau foarte căutate şi a deţinut o vreme funcţia de preşedinte al Uniunii Mondiale a Tineretului Evreu. Editor al periodicului Şalom, a colaborat de asemenea la Foi et reveil ("Credinţă şi deşteptare"). La sfârşitul vieţii, Palliere s-a apropiat din nou de prima sa religie.

Dintre principalele lui lucrări, se cuvin amintite Le Sanctuaire inconnu (1926), Bergson et le judaisme (1932), L'Ame juive et Dieu, Le Voile souleve (1936). A fost de asemenea editorul uneia dintre cele mai cunoscute opere ale lui Benamozegh: Israel şi umanitatea.

PANTEISM

Termen datând din epoca Renaşterii şi care desemnează concepţia filozofică potrivit căreia Dumnezeu nu este distinct de univers, ci se confundă cu natura, presupunând prezenţa totală a Substanţei universale în fiecare din alcătuirile universului. Ideile panteiste erau deja prezente în gândirea greacă şi se regăsesc la stoici, la Platon şi la Plotin (vezi Platonism şi neoplatonism). Filozofii care au produs sistemele de gândire panteiste cele mai elaborate sunt Giordano Bruno (condamnat şi ars pe rug pentru erezie în 1600) şi Baruh (Benedict) Spinoza (1632-1677), gânditor evreu excomunicat pentru opiniile lui de către comunitatea portugheză din Amsterdam.

Această doctrină, care proclamă totalitatea divinului în real şi nu include nici o noţiune politeistă, părea să se armonizeze cu concepţiile iudaice, despre unitatea divină: panteismul şi-a croit astfel

drum printre cei mai respectaţi gânditori evrei. Unii au susţinut chiar că au detectat implicaţii panteiste în teologia rabinică clasică, îndeosebi în desemnarea lui Dumnezeu ca ha-Makom, "Locul", căci: "el este Locul lumii, dar lumea nu e El" (Gen.R. 68). În acest sens, omniprezenţa divină ar tinde către identificarea efectivă a lui Dumnezeu cu realitatea lumii materiale în toate locurile ei. Se pare că astfel a înţeles şi Filon conceptul rabinic al omniprezenţei, considerându-l ca un derivat al conceptului de imanenţă divină. Cu toate acestea, elementele panteiste care se regăsesc cu regularitate în gândirea iudaică sunt în general temperate prin utilizarea unui vocabular teist. Solomon ibn Gabriol explică, în Mekor haim, Creaţia printr-un sistem neoplatonician de emanaţii succesive a căror unică origine este Dumnezeu (vezi Sefirot). Abraham ibn Ezra scria, folosind o frazeologie tipic panteistă: "Dumnezeu e Unul. El e creatorul a tot ce există şi El e totul [...] Dumnezeu este totul; totul provine de la El" (Comentariu la Gen. 1, 26; Ex. 23, 21).

Panteismul rezultă de asemeni din concepţiile mistice despre imanenţa lui Dumnezeu. Cabala reflectă confruntarea dintre noţiunile panteiste şi tendinţele teiste. Cele dintâi reprezintă baza sistemului cabalistic, în vreme ce modul de exprimare al Cabalei poartă amprenta celor din urmă. Zoharul şi, în şi mai mare măsură, Moise Cordovero explică sistemul lor de sefirot, emanaţiile divine ale Spiritului pur către lume, preconizând un fel de unitate între Dumnezeu şi lume. Aceleaşi tendinţe pot fi observate în hasidism (vezi şi Habad). În Tania (Cap. 3), R. Şneur Zalman din Liadi susţinea că nu există nimic în afara Lui, iar Menahem Mendel din Liubavici (1789-1866) scria: "Nu este existenţă în afară de existenţa Lui" (Dereh miţvoteha). Filozoful evreu care, rămânând ancorat în viaţa şi gândirea iudaică, s-a apropiat cel mai mult de panteism a fost Nahman Krohmal (1785-1840). El atribuia existenţă doar divinului, care nu este decât Spirit absolut şi singurul care există, respingând toate celelalte forme de existenţă: Dumnezeu a creat lumea extrăgând-o din El însuşi. Abraham Isaac Kook (1865-1935) consideră că întreaga realitate este manifestarea divinităţii, prin intermediul unei miriade de forme a căror unică realitate este Dumnezeu.

Astfel, deşi noţiunile prezentate aici par să se apropie de panteism, nici una nu reprezintă totuşi un panteism pur; de fapt, nici unul din aceste sisteme nu-L identifică total pe Dumnezeu cu universul. A spune că Dumnezeu este sufletul sau sursa vitală de la care emană toate lucrurile nu înseamnă că lumile emanate alcătuiesc o unitate consubstanţială cu Dumnezeu-emanatorul. Dacă admitem imanenţa divină, Dumnezeu este întotdeauna prezent şi aproape de toate creaturile lui, dar rămâne transcendent, deasupra şi mai presus decât universul care îi datorează existenţa. Iudaismul, cu varietatea sa de expresii şi nuanţe, afirmă prin teism existenţa unui Dumnezeu transcendent, acţionând asupra lumii, dar separat de ea şi exercitând asupra ei voinţa Lui independentă (vezi Monoteism).

PARA

"Vacă"

Al patrulea tratat al ordinului Tohorot al Mişnei. Cele douăsprezece capitole ale sale tratează despre legile privind alegerea, tăierea şi arderea vacii roşii (Num.19, 1-22). Cenuşa acestui animal amestecată cu apa de izvor era utilizată pentru purificarea celor care intraseră în contact cu un cadavru. Mişna discută problemele ridicate de vârsta vacii roşii, validitatea ei rituală dacă părul ei nu e în întregime roşu, maniera de a o sacrifica şi de a o arde, procedeul de amestecare a apei cu cenuşa şi procedura de purificare a persoanelor şi obiectelor devenite impure fiind stropite accidental cu

acest amestec. Până la distrugerea Templului, nu fuseseră sacrificate decât nouă vaci roşii, scrie Mişna, care menţionează şi numele celor ce executaseră această operaţie.

Misterul ritualului vacii roşii (care nu a mai fost practicat de la distrugerea Templului) constă în faptul că el îi purifica pe cei atinşi de necurăţenie, dar îi spurca pe cei care interveneau în prepararea substanţei. Se spune că nici măcar regele Solomon, cel mai înţelept dintre oameni, nu pricepea această poruncă. Ea este, din acest motiv, clasificată printre poruncile care depăşesc înţelegerea omenească (hukim). Subiectul este dezvoltat în Tosefta.

PARADIS, vezi EDEN, GRĂDINA -ULUI.

PARAŞA

Pl. paraşiot

Secţiune din Pentateuh. Evreii sefarzi utilizează acest termen pentru a desemna atât cele cincizeci şi patru de secţiuni săptămânale ale Pentateuhului, care se citesc la sinagogă în timpul slujbei din dimineaţa de Şabat, cât şi cele patru secţiuni speciale (Şekalim, Zahor, Para, Ha-Hodeş), citite la ocazii speciale (vezi Şabaturi speciale). Aşchenazii folosesc în general termenul sidra (derivat de la seder, "ordine") pentru a desemna pericopa şi paraşa (sau parşa) pentru subdiviziunile secţiunii. Pentru fiecare dintre ele, un credincios este chemat la citirea Torei.

Pericopele sunt denumite după primul sau cel mai semnificativ cuvânt din primul verset (Bereşit, Noah, Leh leha etc). În textul tipărit al Pentateuhului, începutul diferitelor secţiuni este marcat prin semne speciale. La slujba din după amiaza de Şabat, se citeşte începutul secţiunii din Şabatul următor, la fel, luni şi joi dimineaţa (dacă nu coincid cu luna nouă sau cu o zi de post).

PARDES

Cuvânt de origine persană desemnând o suprafaţă împrejmuită de un gard. Termenul poate fi pus în legătură cu grecescul paradeisos, care se traduce prin „paradis". El apare de trei ori în Biblie (Cânt. 4, 13; Koh. 2, 5; Neem. 2, 8). Într-unul din cele mai vechi pasaje ale misticii iudaice, el se referă la înţelepciunea divină (Hag. 14b). În Evul Mediu, a fost utilizat ca acrostih pentru cele patru şcoli de interpretare a Bibliei: P de la peşat (sensul literal), R de la remez (sensul aluziv), D de la deraş (interpretarea omiletică) şi S de la sod (interpretare ezoterică sau mistică); vezi Mistica evreiască.

PARNAS

"Intendent"

Titlu atribuit conducătorilor de comunităţi şi de sinagogi de la începutul perioadei rabinice. Targumul (Isa. 22, 15) şi Mişna (Ket. 7, 1) folosesc termenul în sensul general de "administrator", dar, în Talmud, parnas este utilizat pentru orice conducător evreu, din afara comunităţii (Ber. 28a; Ioma 86b) sau numit în funcţii comunitare (Ghit. 60a; vezi Autoritate rabinică şi Comunitate evreiască). Aceşti conducători şi administratori neremuneraţi erau ţinuţi la mare cinste. Influenţa prea apăsătoare a unui parnas nu trebuia tolerată, de aceea se luau unele măsuri de precauţie la alegerea lui, idealul fiind o persoană cu o fire blândă. Bogăţia şi influenţa contau adeseori mai mult decât pietatea şi erudiţia în a înlesni cuiva accesul la această înaltă demnitate.

Comunităţile evreieşti medievale îşi alegeau parnasimi la conducerea sinagogilor şi a diverselor activităţi independente ale comunităţii: financiare, filantropice etc. În Africa de Nord, conducătorul comunităţii era numit în arabă mukadim. Se aflau parnasimi şi în fruntea aşa-numitor Landjudenschaft, adunările teritoriale evreieşti din Sfântului Imperiu roman, şi tot ei prezidau şi Consiliul celor patru ţinuturi în Polonia şi în Lituania. Comunităţile mai importante desemnau parnase ha-hodeş ("administratori pe o lună"; cf. 1 Regi 4, 7), care îşi asumau funcţia cu schimbul, aşa cum dovedesc statutele comunitare adoptate la Cracovia în 1595. Existau de asemenea funcţii de parnas ha-cahal (conducător de comunitate), de parnas ha-galil (administrator de provincie) şi parnas ha-şuk (administratorul pieţei). În Occident, comunităţile de evrei spanioli şi portughezi alegeau un consiliu de înţelepţi numit Mahamad (vezi Maamad), prezidat de un parnas.

PAROHET

"Perdeaua" sau "vălul" ţesut artistic care, în Sanctuar, despărţea Sfânta de Sfânta Sfintelor, aşa cum a fost poruncit în Ex. 26, 31-33: "Să faci o perdea [parohet] din purpură violetă, roşie şi stacojie şi din in răsucit. Să fie lucrată cu măiestrie şi să aibă pe ea heruvimi [...] Perdeaua să facă despărţirea între Sfânta şi Sfânta Sfintelor." O perdea asemănătoare a fost confecţionată pentru Templul lui Solomon (2 Cron. 3, 14). Perdeaua era dată în lături de sărbători, ca să se vadă cei doi heruvimi care păzeau chivotul Legământului (1 Regi 6, 23) în interiorul Sfintei Sfintelor (Ioma, 54a).

În sinagogile de astăzi, chivotul care adăposteşte sulurile Torei simbolizează Sfânta Sfintelor. În semn de respect şi pentru a proteja chivotul, el este închis în dosul unor uşi uneori ornamentate. La aşchenazi şi în multe comunităţi răsăritene, înaintea uşilor chivotului este suspendată o perdea bogat brodată; denumită parohet, în amintirea celei din Templu.

Deşi sinagoga, ca instituţie a vieţii religioase este adeseori considerată ca înlocuind Templul, fiind categorisită ca mikdaş meat ("Sanctuar în miniatură", cf. Ezec. 11, 16), nu există nici o justificare halahică sau teologică pentru asemănarea dintre sinagogă şi Templu nici ca aspect, nici la nivelul slujbelor. Cu toate acestea, cele mai vechi informaţii despre decoraţia şi funcţionarea sinagogii reflectă efortul de a-i aminti credinciosului de zilele de glorie ale Templului. Perdeaua utilizată pentru a separa Sanctuarul de conţinutul chivotului pare să ţină de domeniul artei decorative, dar funcţia ei este de fapt de a stabili o legătură de continuitate între Templu şi sinagogă.

La aşchenazi ca şi la sefarzi, perdeaua este confecţionată, de obicei, de către femeile comunităţii, din materiale preţioase ca brocartul, catifeaua sau mătasea italienească. Parohetul este împodobit cu cusături şi broderii, reprezentând simboluri clasice şi specifice. În registrul clasic, aflăm inscripţii votive, motive florale, fructe sau câte un maghen David. Simbolurile specifice reflectă semnificaţia aparte a perdelei ca poartă conducând spre spaţiul sfânt care adăposteşte sulurile Torei. Un astfel de simbol este uneori coroana (keter) care simbolizează măreţia Torei, flancată de leii lui Iuda, şi ei un simbol al regalităţii. Coloanele canelate şi alte elemente arhitecturale figurate pe perdea trimit cu gândul la intrarea Templului. Acest motiv al sfântului portal, care aparţine artei religioase universale, apare deseori şi pe monedele antice evreieşti. În fine, leii înaripaţi şi alte animale mitologice reprezentate pe parohet simbolizează împărăţia spirituală a lumii celeilalte.

La sărbătorile de Roş Haşana, Iom Kipur, Hoşana Raba şi Şmini Aţeret, perdeaua viu colorată de toate zilele se înlocuieşte cu o draperie de satin alb. De Tişa be-Av, aşchenazii scot perdeaua chivotului de

tot sau pun în locul ei o draperie neagră, în semn de doliu pentru distrugerea Templului. În sinagogile sefarde din Apus, perdeaua nu se află în faţă, la vedere, ci în interior, în dosul uşilor chivotului.

PARTICULARISM, vezi UNIVERSALISM ŞI PARTICULARISM.

PARVE, vezi ALIMENTARE, LEGI.

PAŞTE, vezi PESAH.

PATERNITATEA LUI DUMNEZEU, vezi DUMNEZEU, PATERNITATEA LUI.

PATRIARHI

Cei trei părinţi (avot) fondatori ai poporului evreu: Abraham, Isaac şi Iacob. Potrivit Genezei (10, 21-32; 11, 10-32), patriarhii descind din Sem, fiul lui Noe, şi din nepotul lui, Eber (nume care stă, poate, la originea cuvântului "evreu"). Păstori nomazi, ei călătoreau între marile centre urbane ale epocii, mai ales în regiunile Neghev, Sihem, Bet-El, Hebron, Berşeva, Gherar şi Galaad. Pe lângă păstorit, ei practicau şi o formă primitivă de agricultură (Gen. 26, 12; 37, 7). Tustrei au fost înmormântaţi în grota Macpela din apropiere de Hebron (Gen. 49, 29-30; 50, 13).

Vieţile patriarhilor au dobândit cu vremea, pentru evrei, valoare de exemplu, în încercarea de a atinge un comportament ideal. Cei trei patriarhi comunicau direct cu Dumnezeu de care ei şi urmaşii lor erau legaţi printr-un Legământ veşnic, înscris în carnea lor prin circumcizie. Dumnezeu le-a făgăduit o descendenţă numeroasă şi pământul Canaanului drept moştenire.

Biblia nu-i prezintă pe patriarhi ca inovatori în materie religioasă şi nu descrie nici o tensiune între ei şi vecinii lor. Lupta împotriva idolatriei, des amintită în Biblie, nu este niciodată menţionată în ciclul patriarhilor. Istoria lor marchează deci o etapă distinctă în istoria religiei lui Israel.

Ciclul patriarhilor îşi manifestă de asemeni singularitatea prin descrierea unor atitudini şi conduite morale care se opun normelor etice, religioase şi rituale ce vor intra în vigoare mai târziu. Astfel, Abraham s-a căsătorit cu Sara, sora sa vitregă pe linie paternă (Gen. 20, 12), în contradicţie cu legile incestului expuse în Levitic (18, 18); el plantează un arbore sacru (Gen. 21,33), lucru de asemeni interzis (Deut. 16,21); la rândul său, Iacob ridică un monument de piatră (Gen. 28, 18-22; 31, 13.45-52; 35, 14), ceea ce contrazice îndemnul de a distruge astfel de monumente (Ex. 23, 24). Religia patriarhilor se distinge prin absenţa oricărei referiri teritoriale, prin lipsa profeţiilor şi, mai ales, prin utilizarea mai multor nume pentru Dumnezeu. Întâlnim astfel teonime ca: El elion ("Dumnezeu supremul"; Gen. 14, 8), El roi ("Dumnezeu care mă vede", Gen. 16, 13); El olam ("Dumnezeu cel veşnic", Gen. 21, 33), El Bet-El ("divinitatea din Bet-El; Gen.31, 13; 35, 7), El Elohe Israel ("Dumnezeu, Dumnezeul lui Israel", Gen. 33, 19-20). Se mai găsesc aici şi apelative divine ca: Pahad Iţhac ("Teama lui Isaac"; Gen. 31, 42.53) şi Avir Iaakov ("Forţa lui Iacob"; Gen. 49, 24), dar formula cea mai frecventă este El Şadai (Gen. 17, 1; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3; Ex. 6, 3), cu un înţeles incert: "Dumnezeu al muntelui", potrivit etimologiei asiro-babiloniene, tradus în general prin "Domnul" sau "Atotputernicul". Forma El este un cuvânt semit cu sensul de "Dumnezeu", care apare în mod curent în sfera de influenţă cananeeană.

În Hagada, Abraham reprezintă hesed sau compasiunea faţă de celălalt, Isaac reprezintă din sau justiţia riguroasă iar Iacob reprezintă rahamim, abuziv tradus prin “milă”, sensul mai corect fiind acela de justiţie temperată de îndurare. În acest sens, Iacob este considerat “alesul patriarhilor”.

Patriarhii sunt des pomeniţi în rugăciuni. Binecuvântarea de la începutul Amidei, nucleul tuturor slujbelor, debutează prin formula: “Dumnezeul lui Abraham, Dumnezeul lui Isaac şi Dumnezeul lui Iacob”. În ultimii ani, numeroase comunităţi neortodoxe au adăugat aici şi numele matriarhelor. Multe rugăciuni invocă meritele exemplare ale patriarhilor, în special jertfa (akeda) lui Isaac, pentru a solicita ajutorul divin asupra urmaşilor.

Potrivit tradiţiei, patriarhii sunt cei ce au introdus rugăciunile cotidiene: Abraham a introdus rugăciunea de dimineaţă (şahrit), Isaac, rugăciunea de după amiază (minha) şi Iacob, rugăciunea de seară (arvit sau maariv).

PATRILINIARE, CONTROVERSĂ ASUPRA DESCENDENTEI

Controversă asupra întrebării dacă un copil născut dintr-un tată evreu şi o mamă neevreică poate fi considerat în mod automat evreu sau dacă trebuie să se supună convertirii pentru a fi recunoscut ca atare. Conform legii evreieşti (Halaha), “fiul tău născut dintr-o femeie israelită se numeşte fiul tău, dar fiul tău născut dintr-o femeie păgână nu se numeşte fiul tău” (Kid. 68b). Aşadar, orice om născut dintr-o mamă evreică este considerat evreu, indiferent de religia tatălui sau de măsura în care el însuşi cunoaşte ori respectă normele iudaice. Dimpotrivă, orice om născut dintr-un tată evreu şi o mamă neevreică nu e recunoscut ca evreu, chiar dacă este cunoscător şi practicant al iudaismului.

Problema a fost repusă în discuţie de iudaismul reformat şi de cel reconstrucţionist. În 1982, mişcarea reformată a acceptat principiul descendenţei patriliniare ca un criteriu al evreităţii. Potrivit acestui punct de vedere, copilul rezultat dintr-un tată evreu şi o mamă neevreică nu trebuie să se mai convertească şi e considerat evreu cu condiţia să fi primit o educaţie evreiască. Această poziţie a fost adoptată şi de reconstrucţionism în 1983.

În replică, Adunarea Rabinică a iudaismului conservator a reafirmat în 1984 descendenţa matriliniară ca factor determinant al iudaicităţii, îmbrăţişând astfel punctul de vedere ortodox, întemeiat pe Halaha. Atât conservatorii cât şi ortodocşii susţin că descendenţa patriliniară contravine nu doar Halahei, ci şi conceptului de klal Israel, potrivit căruia evreii trebuie să fie solidari unii cu alţii.

Reformiştii şi reconstrucţioniştii au recunoscut descendenţa patriliniară din mai multe motive. Având în vedere numărul mare de căsătorii mixte, ei apreciază că iudaismul nu-şi poate permite luxul de a-i exclude pe copiii proveniţi din aceste familii, în special atunci când primesc o educaţie evreiască. În plus, spun ei, nu există o justificare biblică a principiului matriliniar. Potrivit Bibliei, dreptul la succesiune, inclusiv transmiterea funcţiei sacerdotale, se stabileşte patriliniar. În fine, în opinia acestor curente, principiul matriliniar este inechitabil, deoarece femeile care aleg căsătoria mixtă sunt astfel favorizate, în timp ce bărbaţii în aceeaşi situaţie sunt penalizaţi.

PATRU ÎNTREBĂRI

Ebr.: arba cuşiot

Formulă tradiţională, recitată cu prilejul sederului de Pesah. Aceste patru întrebări, puse — în general — de cel mai tânăr dintre participanţi, au devenit, în conştiinţa populară, sinonime cu primele cuvinte ale Hagadei: “Ma niştana” (“Prin ce se deosebeşte [această noapte de toate celelalte nopţi]”). Întrebările sunt menite să lămurească de ce, de Pesah, se mănâncă azimă (maţa) şi ierburi amare (maror); de ce se condimentează de două ori legumele şi de ce se stă pe scaune căptuşite cu perne. Scopul acestor întrebări este de a permite capului familiei să îndeplinească porunca biblică de a povesti, în fiecare an, fiilor lui despre eliberarea lui Israel din robia egipteană (Ex. 13, 8. 14-15). Răspunsul la cele patru întrebări este dat după o lungă expunere, care nu se termină decât înainte de masă. Ceremonia actuală provine din discuţiile informale care caracterizau sederul, în vremea celui de al Doilea Templu. Într-adevăr, la vremea aceea nu se recita nici o formulă prestabilită: la un moment dat, în cursul ceremoniei, se puneau câteva întrebări simple pentru a stârni o discuţie cât mai cuprinzătoare cu privire la obiceiurile de seder. Pentru că în timpul ceremoniei copiii începeau să adoarmă, întrebările şi răspunsurile au fost mutate la începutul sederului.

Trei întrebări au devenit deosebit de populare. Primele două privesc motivele pentru care de Pesah se mănâncă exclusiv azimă şi de ce se condimentează de două ori legumele numai în seara de seder, a treia privea modul de a consuma carnea: neapărat friptă şi nu fiartă sau în alt fel. Distrugerea Templului a făcut ca această a treia întrebare să devină caducă, deoarece ea se referea la mielul pascal. Ea a fost înlocuită printr-o referire la obiceiul, şi el deja depăşit, de a şedea pe jumătate culcat în timpul mesei de seder. O a patra întrebare cu privire la ierburile amare a fost adăugată ulterior.

Textul actual al celor patru întrebări, întrucâtva diferit de cel consemnat în Talmud (Pes. 116a), datează din epoca gheonimilor, când s-a introdus o nouă ordine a întrebărilor. Sefarzii şi evreii orientali se orientează după ordinea instituită de gheonimi, în timp ce aşchenazii au păstrat ordinea talmudică. Din epoca Mişnei până la sfârşitul Evului Mediu, cele patru întrebări erau puse de către tatăl familiei sau de un alt adult. Mai târziu — în mod educativ — s-a acordat acest privilegiu celui mai tânăr membru al familiei. Atunci când bărbatul şi soţia sa sunt singurii participanţi, întrebările sunt puse de femei. În lipsa copiilor şi a femeilor, bărbaţii — oricât de savanţi ar fi — trebuie să şi le pună între ei.

PATRU SPECII, vezi SPECII, PATRU.

PĂCAT

Act care duce la încălcarea unei porunci negative sau neîndeplinirea unei porunci pozitive. Faţă de conceptul teologic al greşelii, iudaismul preferă ideea de acţiune (sau de inacţiune) care încalcă Legea divină. În ambele cazuri, păcătosul este răspunzător în faţa lui Dumnezeu pentru greşelile lui, indiferent dacă greşeşte faţă de aproapele său ori nu-şi respectă îndatoririle faţă de Creator.

Biblia foloseşte treizeci de termeni pentru a desemna diferitele feluri de păcate, dar ele pot fi clasificate în trei mari categorii. Termenul cel mai important e het care apare de peste şase sute de ori în Biblia ebraică; rădăcina din care provine înseamnă “a rata binele, a trece pe lângă bine”. Acest termen şi derivatele lui se aplică tuturor tipurilor de păcat (social sau ritual, voluntar sau involuntar).

Al doilea termen, în ordinea ascendentă a gravităţii, este avon. Tradus în general prin “inechitate”, el introduce ideea de act deliberat şi, prin urmare, e mult mai grav decât het. El desemnează mai ales

greşeala comisă de om faţă de aproapele său, prin încălcarea legilor etico-sociale, de exemplu, nedreptatea, desfrâul, perversiunea.

Al treilea termen care desemnează păcatul este peşa. Tradus în general prin "încălcare", el trimite mai exact la ideea de "răzvrătire". Este tipul de păcat de cea mai mare de gravitate: "Căci la păcatul lui [het] el adaugă o greşeală [peşa] mai gravă", zice textul biblic (Iov 34, 37). Peşa nu se referă niciodată explicit la încălcarea legii rituale. Rabi David Kimhi (Radak) observă că peşa implică "un refuz conştient şi deliberat de a recunoaşte autoritatea stăpânului sau de a se supune celui care dă o poruncă". În termeni religioşi, peşa este un act de rebeliune deschisă contra lui Dumnezeu prin încălcarea legii Sale.

În literatura rabinică, cele trei tipuri de mai sus intervin în definiţia unică a păcatului (Ioma 36b) ca un fel de triplă dimensiune a sa: dimensiunea lui het, în care omul îşi "ratează scopul", adică eşuează în raport cu idealul cel mai înalt; dimensiunea lui avon, prin care părăseşte "calea rectitudinii", a dreptăţii şi a dreptului; dimensiunea lui peşa, prin care se răzvrăteşte, în deplină cunoştinţă de cauză, împotriva Legii şi a Legiuitorului divin. În teologia rabinică, unele păcate sunt totuşi mai reprobabile decât altele. De exemplu, actul pozitiv de încălcare a unei interdicţii este mai condamnabil decât actul negativ de abţinere de la o faptă prescrisă. De asemenea, este mai grav să încalci o normă a Torei decât o regulă rabinică. Idolatria, omorul şi incestul sunt păcatele cele mai grave: mai bine moartea decât să comiţi oricare din aceste fapte (nu mai este deci valabil principiul de pikuah nefeş care suspendă orice obligaţie religioasă în faţa unui pericol care ameninţă, fie şi indirect, integritatea personală). Literatura rabinică foloseşte pentru păcat şi termenul avera, care corespunde oricărui act pozitiv de încălcare a unei legi rituale etico-sociale.

Ispăşirea unui păcat sau a unei infracţiuni faţă de Lege constă dintr-o jertfă zisă chiar de ispăşire, din restituire sau din revenirea la statu quo ante şi adesea din căinţă, ceea ce denotă atitudinea pragmatică a iudaismului faţă de slăbiciunile şi lipsurile omeneşti. Morala religioasă practică acordă puţină importanţă problemelor legate de originea păcatului şi de condiţia umană înainte ori după păcatul lui Adam. Consecinţele păcatului primului om asupra descendenţilor săi sunt rareori pomenite. Exceptând câteva formulări mai mult sau mai puţin ambigue în literatura hasidică şi în Cabala, iudaismul normativ respinge categoric ideea unei naturi umane iremediabil corupte în urma păcatului "originar" adamic. Astfel, versetul biblic potrivit căruia Dumnezeu "pedepseşte nelegiuirea părinţilor în copii" (Ex. 20, 5) nu trebuie înţeles în sensul teologic al inevitabilei transmiteri a stigmatului de păcătos din generaţie în generaţie. Versetul nu vrea să spună că toţi copiii vor fi pedepsiţi pentru crimele părinţilor, ci numai cei care, liberi fiind să aleagă, "Mă urăsc" (ibid.), urmându-i pe părinţii lor pe calea păcatului. Doctrina responsabilităţii individuale, aşa cum o expune Biblia (Deut. 24, 16; Ezec. 18, 1- 4), se află în centrul întregii gândiri religioase evreieşti.

Pe plan psihologic, rabinii raportează păcatul la ieţer ha-ra "înclinaţia cea rea", care face parte din natura umană. Această abordare psihologică a păcatului este una din temele importante în tradiţia Cabalei şi în literatura hasidică. Ea apare limpede formulată în Eclesiast: "căci pe pământ nu este nici un om fără prihană care să facă binele fără să greşească niciodată" (Koh. 7, 20). Rabinii îi contrapun lui ieţer ha-ra pe ieţer tov, "înclinaţia cea bună" (vezi Rău). Omul este mai presus de toate o fiinţă înzestrată cu liber arbitru.

Omul poate fi dominat, fie şi pentru o clipă, de pornirea cea rea, stă însă în puterea lui s-o stăpânească. El e liber să asculte sau să nu asculte, să acţioneze conform normelor divine sau să le

respingă; această libertate, din punctul de vedere al iudaismului, constituie măreţia omului şi îl face capabil de o alegere morală.

Concepţia evreiască asupra păcatului îmbracă adeseori un aspect legalist. Dar iudaismul nu ignoră câtuşi de puţin dimensiunea metafizică, spirituală a greşelii şi a sentimentului de culpabilitate care afectează conştiinţa morală a omului. Acest aspect apare în ultimele cărţi ale Bibliei. Profetul Habacuc (2, 10) descrie păcatul ca o "rană a sufletului", ca o atingere adusă echilibrului spiritual al omului care distruge relaţia lui cu Dumnezeu (cf. Iov 5, 6; 18, 5-21; 20, 4-29; Ps. 38,3; Isa. 48, 22; 57, 21). Păcatul afectează partea de sfinţenie a făpturii, izolând-o şi îndepărtând-o de Domnul.

Încă din Evul Mediu şi în continuare, în epoca modernă, filozofii evrei au încercat şi ei să explice concepţiile biblice şi rabinice asupra păcatului, însă reflecţiile lor se ocupă nu atât de conceptul rabinic de avera, cât de a demonstra că omul care păcătuieşte abdică de la idealul lui cel mai nobil, refuzând — deliberat sau nu — să-şi actualizeze pe deplin potenţialul său cel mai înalt.

Ideea de ispăşire a unei greşeli, care restabileşte relaţia omului cu Dumnezeu şi care străbate toată literatura religioasă evreiască, se întemeiază pe putinţa şi datoria omului de a se căi sincer, căinţa fiind singura în stare să refacă omul în plenitudinea fiinţei sale.

PĂRINŢI, BINECUVÂNTAREA -LOR

Ebr.: birkat banim

Binecuvântare recitată în general de tată pentru copiii lui de toate vârstele, după slujba din ajunul Şabatului, la sinagogă sau acasă. Acest obicei nu este menţionat în Talmud şi datează probabil din Evul Mediu.

Textul pentru binecuvântarea unui băiat este extras din binecuvântarea lui Iacob (Gen. 48, 20): "El i-a binecuvântat în acea zi spunând [...]: «Să te facă Dumnezeu ca pe Efraim şi pe Manase»." Iar pentru fete, se spune: "Să te facă Dumnezeu ca pe Sara, Rebeca, Rahela şi Lea." Apoi vine binecuvântarea preoţilor.

Conform unui alt obicei încetăţenit, la sfârşitul fiecărui Şabat, tatăl repetă binecuvântarea pentru copii, iar profesorii, pentru elevii şi studenţii lor.

PĂRINŢII BISERICII

În tradiţia evreiască, i se spune "părinte" învăţătorului, dar obiceiul se regăseşte la pitagoreici şi la cinici, ca şi în creştinism unde desemnează călăuzele spirituale şi doctrinare din primele secole (apostoli şi învăţaţi). Titlul de "Părinţi ai Bisericii" a fost iniţial rezervat episcopilor, apoi atribuit şi altor autorităţi ecleziastice care îndeplineau criteriile de ortodoxie faţă de doctrină sau de identificare cu învăţăturile Bisericii oficiale. Erau necesare de asemeni o conduită ireproşabilă, stima colegilor şi vechimea în rang. Autoritatea Părinţilor Bisericii se întemeia pe principiul potrivit căruia credinţa se hrăneşte din tradiţie. Perioada numită "patristică" se situează între sec. II-VIII. Scrierile acestei epoci, redactate în greacă, siriacă sau latină, cuprind un număr de polemici cu iudaismul ca şi cu toate mişcările religioase ieşite din vechea credinţă a lui Israel de după căderea Templului (70 e.n.), precum "ereziile", diversele gnoze, apoi maniheismul.

Dintre aceste texte, este de menţionat Epistola lui Barnaba (sec. al II-lea), text apocrif al Noului Testament, redactat în limba greacă. Potrivit acestei scrieri anonime, evreii nu ar fi înţeles Legea, interpretând-o în litera ei fără a-i sesiza spiritul. Autorul îi îndeamnă pe creştini să nu mai respecte Şabatul, ci să sfinţească în schimb duminica, ziua învierii lui Isus. Aristide din Atena (circa 123 e.n.), în a sa Apologie a împăratului Hadrian, îi atacă deopotrivă pe evrei, pe barbari şi pe greci.

Dialogul cu Trifon de Iustin (m. 165) este cel mai vechi text polemic grecesc împotriva iudaismului care s-a conservat aproape în întregime. El ar putea fi adaptarea unei dezbateri care a avut loc între Iustin şi R. Tarfon. Cea mai veche polemică antiiudaică redactată în limba latină este Adversus Iudaeos de Tertullian (cca. 200); ea discută validitatea Legii şi a mesianismului lui Isus şi-i prezintă pe păgânii creştinaţi drept noul popor al lui Dumnezeu

În Contra Celsum, Origen (sec. al III-lea) ia întrucâtva apărarea iudaismului, respingând totodată ansamblul argumentelor anticreştine. El avea neîndoielnic legături cu înţelepţii din Ereţ Israel şi cunoştea ebraica şi sursele hagadice. Ciprian din Cartagina (mijlocul sec. al III-lea), căruia i se atribuie incorect o serie de texte polemice împotriva iudaismului, rămâne totuşi autorul unui catalog de argumente de opus evreilor într-o dispută. Într-o scrisoare pastorală, intitulată De cibis iudaicis, episcopul Novatian recomandă creştinilor să nu respecte legile alimentare evreieşti.

Dacă în Pregătirea evanghelică (312-322), Eusebiu din Cezareea atacă mai ales păgânismul în faţa căruia apără teologia evreiască, în Istoria ecleziastică, el încearcă să arate că nenorocirile abătute asupra evreilor constituiau o pedeapsă cerească pentru a fi complotat împotriva lui Isus. Şi Grigore de Nyssa, în Marele Catehism, se arată vehement fără deosebire împotriva păgânilor, a ereticilor şi a evreilor. Spre deosebire de Afraat, cel dintâi Părinte sirian, Efrem (cca. 306-373) îi atacă în mod violent pe evrei şi pe arieni.

Cât priveşte pe Ioan Gură-de-Aur (354-407), el a redactat opt predici violent polemice împotriva iudaismului pe când se afla în Antiohia. Pentru a stigmatiza atracţia exercitată de iudaism asupra creştinilor şi pentru a încerca să restrângă participarea acestora la sărbătorile evreieşti şi adoptarea unora din practicile evreilor, el nu a ezitat să utilizeze o argumentaţie infamantă, susţinând că “sinagoga nu este doar o casă de prostituţie şi o scenă de teatru, ci şi un bârlog de hoţi şi un adăpost pentru animalele sălbatice”. “Evreii, spune el, nu au noţiunea celor sfinte şi nu sunt cu nimic mai buni ca oile şi scroafele, ducând o viaţă de desfrâu şi lăcomie.”

Ieronim (circa 345-420) ocupă un loc destul de aparte printre aceşti teologi. Dacă opera sa respinge argumentele iudaismului, el nu împărtăşeşte totuşi criticile violente ale colegilor săi. Ieronim a lucrat la Betleem la o traducere latina a Bibliei ebraice, care sub titlul de Vulgata a devenit textul de referinţă al Bisericii din Roma. În comentariile sale la Scriptură, el nu ezită să se folosească de tradiţiile hagadice şi de exegezele rabinice. Numeroasele sale referinţe la evreii din Palestina oferă o imagine a vieţii lor sociale, politice, culturale şi religioase, punând accentul pe aşteptarea mesianică a iudeocreştinilor.

Ambrozie (339-397), episcop de Milano, violent antievreu în operele sale, pune de acord vorba cu fapta. El justifică astfel distrugerea unei sinagogi, reproşându-i împăratului roman că ar fi stăvilit acţiunea hotărâtă a creştinilor împotriva acestor duşmani ai lui Cristos şi ai Statului. În acelaşi mod, Chiril (cca. 376-444), patriarh al Alexandriei, instigă populaţia şi-i atacă pe evrei, mergând până acolo încât provoacă expulzarea lor, în 415, din acest mare centru al iudaismului elenistic.

Augustin nu a avut contacte directe cu evreii. El declară totuşi într-o predică că, dacă Dumnezeu nu-i nimicise pentru răspunderea lor în moartea lui Isus, aceasta era doar pentru a servi ca martori ai adevărului creştin, aserţiune care a jucat un rol preponderent în atitudinea Bisericii faţă de evrei de-a lungul Evului Mediu.

Isidor din Sevilla (cca. 560-636), considerat ca ultimul Părinte al Bisericii din Occident, a scris două tratate antievreieşti în care s-a legat de toţi necredincioşii, inclusiv de iudeocreştini.

Substanţa acestor polemici nu poate fi bine înţeleasă decât luând în considerare marea proximitate dintre unii Părinţi ai Bisericii şi evreii din Palestina. Unii Părinţi studiaseră ebraica, Biblia şi exegezele ei alături de evrei şi au utilizat tradiţiile halahice şi hagadice, silindu-se în acelaşi timp să se delimiteze de iudaism. Nu se pot explica de altfel multe texte ale Hagadei decât plasându-le în contextul disputelor teologice împotriva creştinilor. Polemicile dintre Părinţii Bisericii şi înţelepţii din Ereţ Israel i-au condus pe aceştia din urmă să reconsidere anumite figuri ale Scripturii. Un exemplu îl constituie atitudinea faţă de căinţa poporului din Ninive, narată în cartea lui Iona. În vremea celui de-al Doilea Templu şi la începutul epocii mişnice, această convertire era judecată ca exemplară, pe punctul de a servi de mustrare poporului în zilele de post (Taan. 1, 16a; Midr. Iona 100-102). Dimpotrivă, ultimii tanaimi (vezi Tana) şi amoraimi (vezi Amora) au pus la îndoială sinceritatea ninivitenilor (T. I. Taan. 2, 1, 65b; P. R. E. 43), după ce Părinţii Bisericii (Ieronim sau Efrem, de pildă) au pus convertirea poporului din Ninive în contrast cu refuzul evreilor de a se înclina în faţa creştinismului.

O altă schimbare de atitudine s-a produs faţă de literatura apocrifă. Astfel, figura lui Enoh, care deţinuse un loc important în literatura religioasă a celui de al Doilea Templu, a fost îndepărtată de rabinii din Ereţ Israel, atunci când creştinii au făcut din el un prototip al lui Isus. Abia în sec. al VI-lea, iudaismul a reînceput să facă referire la acest personaj.

Dacă Părinţii Bisericii au influenţat în parte atitudinea evreilor faţă de Scriptură, lor li se datorează totuşi recuperarea lui Filon din Alexandria, aproape uitat în sânul lumii evreieşti, ceea ce ne permite să apreciem influenţa exercitată de iudaismul elenistic asupra dezvoltării creştinismului. Dar Părinţii Bisericii au contribuit mai ales la ocultarea rădăcinilor evreieşti ale creştinismului, preferând să nu evoce decât sursele sale greceşti şi determinând Biserica însăşi să se bizuie mai mult pe filozofie decât pe Biblie. S-a ajuns astfel la poziţii foarte tranşante în materie de dogme, îndeosebi cu privire la Treime şi la mama lui Dumnezeu, care nu existau în — sau chiar contraziceau — învăţătura primilor iudeocreştini.

În epoca Reformei, creştinismul protestant a încercat să refacă legăturile cu Biblia ebraică. Cu toate acestea, moştenirea patristică a persistat până în zilele noastre şi a perturbat dialogul dintre cele două religii monoteiste de-a lungul secolelor.

PĂRINŢI ŞI COPII

Legea evreiască a stabilit un sistem de obligaţii reciproce pentru a reglementa relaţiile dintre părinţi şi copii. Îndatoririle copilului decurg în principal din două surse biblice. Una din ele este exprimată în porunca a cincea a Decalogului: “Cinsteşte pe tatăl tău şi pe mama ta, ca să-ţi prelungeşti zilele în ţara pe care ţi-o dă Domnul, Dumnezeul tău” (Ex. 20, 12). Cea de-a doua este extrasă din Levitic (19, 3): “Fiecare din voi să-i respecte pe mama şi pe tatăl său.” Rabinii s-au întrebat de ce, în prima sursă, tatăl e pomenit mai întâi, în vreme ce în a doua preeminenţa este acordată mamei. Scopul profund al

acestei inversări are rostul de a sublinia că ambii părinţi trebuie onoraţi deopotrivă (Kid. 30b-31a). Prin cinstirea părinţilor, Talmudul înţelege că trebuie să-i hrăneşti, să-i speli, să-i îmbraci, să-i ajuţi în interiorul şi în afara casei (să le faci cumpărăturile, de exemplu). Dacă părinţii sunt lipsiţi de mijloace, aceste îngrijiri au prioritate faţă de orice altă obligaţie caritabilă a copilului (Şulhan aruh I. D. 240, 5); un fiu trebuie chiar să cerşească la nevoie pentru a-şi îngriji părinţii (Kid. 31a). Respectul faţă de părinţi înseamnă, de exemplu, a nu te aşeza pe scaunele părinţilor sau a nu-i contrazice într-o discuţie (Kid. 31b). Biblia nu porunceşte nicăieri iubirea de părinţi. Fireşte, părinţii sunt cuprinşi în porunca generală a iubirii aproapelui (Lev. 19, 18), dar uşor diferenţiaţi faţă de restul societăţii, copiii având faţă de ei îndatoriri precise de cinstire şi respect. Talmudul adaugă că un părinte care-şi îndeamnă copilul să încalce Halaha trebuie dispreţuit (B. M. 32a; Iev. 5b). Să-ţi răneşti ori să-ţi blestemi părintele este o crimă după Biblie (Ex. 21, 15-17).

Legea nu impune în mod brutal aceste îndatoriri, ci, în spiritul caracteristic Halahei, reglementează relaţiile pe bază de îndatoriri reciproce (v. mai jos). Astfel, Talmudul (Kid. 32a) spune că un fiu poate să-şi hrănească părintele cu cele mai fine delicatese şi să-şi piardă totuşi locul în lumea cealaltă dacă o face cu părere de rău. Dimpotrivă, altul îşi poate câştiga acest loc chiar dacă-i cere tatălui său să facă o muncă grea, să macine de pildă grâu, cu condiţia să-şi formuleze cererea cu blândeţe şi respect. Părinţii au dreptul să renunţe la toate obligaţiile copiilor faţă de ei; de altfel, li se recomandă să nu pună poveri prea mari pe umerii copiilor (Kid. 30b).

Talmudul şi Midraşul acordă spaţii însemnate elogiului părinţilor. A aduce copiii pe lume este o faptă mai mult decât meritorie, căci părinţii dobândesc astfel statutul de părtaşi la creaţia divină, după cum cel ce-şi cinsteşte părinţii îl onorează, prin extensie, chiar pe Dumnezeu (Kid. 30b).

Potrivit legii evreieşti, cu excepţia unor situaţii bine precizate, părinţii nu dispun juridic de persoana copilului ori de bunurile acestuia (Ket. 46b-47a; Ş.Ar., H.M. 424, 7).

În general, datoriile legale ale părinţilor revin doar tatălui. În caz de divorţ, de pildă, tatăl trebuie să-şi întreţină copiii, nu şi mama. Dacă mama e singură şi decide să nu-şi crească copiii, aceştia sunt puşi sub tutela comunităţii, tatăl însă nu are dreptul de a proceda astfel. Pe de altă parte, o mamă căsătorită nu poate refuza să-şi alăpteze pruncul dacă tatăl nu-şi poate permite să angajeze o doică.

Tatăl se îngrijeşte de nevoile zilnice ale copilului. El are obligaţia de a-l educa în credinţa iudaică, trebuie să-l înveţe o meserie dacă e băiat, să-l răscumpere dacă e primul născut, să aibă grijă să fie circumcis, să se ocupe de căsătoria lui etc. (Kid. 29a). În privinţa fetelor, tatăl nu este obligat să se ocupe de măritişul lor, dar trebuie totuşi să le asigure destule haine, ca ele să poată mărita (Ket. 52b).

În caz de divorţ, alegerea părintelui căruia să i se încredinţeze copilul se face ţinând cont de binele acestuia, deoarece este dreptul lui să fie îngrijit. Copiii sub şase ani sunt de regulă încredinţaţi mamei a cărei îngrijire este considerată esenţială până la această vârstă. După ce împlinesc şase ani, băieţii trec în custodia tatălui care trebuie să se ocupe de instruirea lor şi de educaţia lor religioasă. Fetele rămân, de obicei, mai departe în grija mamei care trebuie să le educe în spiritul modestiei (Ket. 52b). Conform legii, tatăl este obligat să-şi întreţină toţi copiii, inclusiv pe cei încredinţaţi mamei.

În Statul Israel, problemele legate de custodia şi întreţinerea copiilor sunt judecate conform legii evreieşti de către tribunalele rabinice.

Datoria copiilor de a-şi cinsti şi respecta părinţii este valabilă şi după dispariţia lor. Conform unui obicei datând din epoca posttalmudică, fiul are datoria de a spune Kadiş la aniversarea morţii părinţilor şi atât fiii cât şi fiicele trebuie să onoreze această zi (iarţait). O altă dovadă de respect constă în a achita datoriile părinţilor decedaţi.

PÂINE

Ebr.: pat sau lehem

În antichitate, pâinea era alimentul de bază în Ereţ Israel, simbolizând toată masa şi hrana necesară subzistenţei. Termenul apare frecvent, îndeosebi în Proverbe. Mana a fost numită "pâinea din cer" (Ex. 16, 4). În epoca biblică, pâinea se făcea din făină de grâu sau de orz. Mai târziu, în vremea Talmudului, oamenii erau atât de strâmtoraţi, încât făceau pâinea din alac sau din bob pisat. Totodată, pâinea însoţea în mod obligatoriu numeroase jertfe şi daruri. La vremea sfinţirii lui Aaron şi a fiilor săi, darul consta dintr-o "turtă subţire de pâine" (Ex. 29, 23). În Sanctuar şi mai târziu în Templu, se puneau în faţa chivotului Legământului douăsprezece pâini, aşa-numitele pâini ale punerii înainte.

În vremea Bibliei, erau mai multe procedee de a coace pâinea. Cel mai răspândit dintre ele consta în a aşeza aluatul frământat pe un cuptor din teracotă. Dacă aluatul se punea la copt înainte de a fermenta, se obţinea azima (maţa) care se mânca de Pesah. Prepararea pâinii cădea în sarcina femeii (Gen. 18, 6). Legea prevedea ca, la coacere, să se ia o bucată de aluat (hala) şi să se arunce în foc. Obiceiul, care evoca darul destinat altădată preotului (Num. 15, 20), se practica doar dacă pâinea era din grâu, orz, secară, ovăz sau bob (vezi Specii, Cinci).

În epoca talmudică, s-a instituit ritualul de a recita binecuvântarea Ha-moţi înaintea consumării pâinii (Ber. 38a). Această binecuvântare este precedată de o spălare rituală a mâinilor, urmată de binecuvântarea netilat iadaim care scuteşte de recitarea binecuvântărilor pentru alte alimente, cu excepţia fructelor şi a vinului. Conform recomandării rabinilor, pâinea trebuie mânuită cu respect şi nu poate fi aruncată în aer nici amestecată cu resturile alimentare.

De Şabat se folosesc la binecuvântări două halot (pâini împletite), în amintirea faptului că, în deşert, israeliţii recoltau vinerea o porţie dublă de mană (lehem mişne, Ex. 16, 22). Pentru sărbătorile care nu coincid cu Şabatul e necesară o singură hala la binecuvântări. După împrejurări, li se conferă acestor pâini valori simbolice aparte. De Şabat şi de sărbători, se foloseşte un şervet brodat, cu care se acoperă halot înainte de binecuvântarea Ha-moţi.

PÂINILE PUNERII ÎNAINTE

Ebr.: lehem ha-panim

Expresie desemnând cele douăsprezece pâini care se aşezau pe masa de aur din Sanctuar şi, mai târziu, din Templu, conform îndemnului din Ex. 25, 30; Lev. 24, 5-9; Num. 4, 7; acest din urmă pasaj pomeneşte de "pâinea veşnică".

Numărul prescris de douăsprezece era destinat să reamintească de cele douăsprezece triburi ale lui Israel şi fiecare pâine trebuia făcută din două zecimi de efa de făină. Peste cele două şiruri de câte şase pâini, se punea tămâie (Lev. 24, 7). Când se aduceau pâinile proaspete, cele dinainte erau

împărţite preoţilor (cohanim) care erau autorizaţi să le mănânce. Atunci când David cere de mâncare pentru oamenii lui preotului din Nob şi când acesta îi dă pâinile punerii înainte, fapta nu contravine normelor Torei decât în măsura în care pâinile au fost consumate de oameni oarecare, nu de preoţi (1 Sam. 21, 1-7)

Literatura rabinică descrie de mai multe ori fabricarea şi aşezarea pâinilor punerii înainte, precum şi împărţirea acestora la preoţi. Descrierile corespund practicilor în vigoare la sfârşitul epocii celei de-al Doilea Templu. Cele douăsprezece pâini erau dispuse pe o masă de marmură pe două rânduri egale ca lungime; trei tije de aur separau pâinile unele de altele, pentru a lăsa să treacă curenţii de aer şi a preveni mucegaiul. Pâinile erau reîmprospătate de fiecare Şabat, iar cele din săptămâna precedentă erau consumate de preoţi. Înţelepţii deplângeau faptul că familia Avtinas (Garmu), însărcinată cu fabricarea pâinii punerii înainte, refuza să dezvăluie secretul artei sale.

Trebuie remarcat că se puneau pâini şi în vechile temple din Babilon, dar acolo se schimbau de patru ori pe zi, pentru cele patru mese ale zeilor.

PEA

“Colţ (de câmp)”

Al doilea tratat al ordinului Zeraim din Mişna. Cele opt capitole ale sale enumără zeciuielile pe care un ţăran le datorează săracilor (vezi Lev. 19, 9-10; 23, 22; Deut. 24, 19-22). Acestea sunt: 1. pea: a şaizecea parte din rodul câmpurilor, livezilor şi viilor. 2. şikeha: snopii uitaţi în câmp la recoltare. 3. leket: spicele de grâu care cad în timpul secerişului. 4. perei: boabele de struguri ce cad la cules. 5. olelot. ciorchinii de struguri necopţi. 6. maaser ani: zeciuiala săracului, reprezentând o zecime din produsul rămas după extragerea primei dijme: vezi Agricole, Legi. Subiectul este dezvoltat în Talmudul de la Ierusalim şi în Tosefta.

PECTORAL, vezi PREOŢI, VEŞMINTELE -LOR.

PEDEAPSA CAPITALĂ

Biblia preconizează pedeapsa capitală pentru o serie de crime între care: răpirea, omorul, idolatria, nerespectarea Şabatului, hula, adulterul, incestul şi diverse delicte sexuale. Pedeapsa capitală era cea mai curentă în vechile coduri de legi din Orientul Apropiat. Biblia însăşi crede cu fermitate în valoarea ei disuasivă: “Atunci toţi oamenii cetăţii să arunce cu pietre în el şi să moară. Aşa să curmi răul din mijlocul tău, pentru ca tot Israelul să audă şi să se teamă” (Deut. 21, 21). Se credea că pedeapsa cu moartea posedă puterea de a purifica întreaga societate. Se interzicea deci în mod expres instituţiilor abilitate cu împărţirea dreptăţii să dea dovadă de clemenţă în cazurile menţionate. Deuteronomul cere pedeapsa cu moartea în zece împrejurări, folosind aceeaşi formulă: “Aşa să curmi răul de la rădăcină din mijlocul tău”.

Două forme de sancţiuni capitale sunt menţionate direct în Biblie. Cea mai răspândită era lapidarea, care consta în faptul că toată lumea arunca cu pietre în condamnat, până ce acesta murea. Deşi lapidarea survenea în urma unui proces legal, ea apărea şi ca un reflex spontan al mâniei generale, expresie a răzbunării populare, curentă probabil încă dinaintea legislaţiei sinaitice şi devenită ulterior normă legală (vezi, de ex., Lev. 24, 23; Ex. 17, 4; Num. 14, 10; 2 Cron. 10, 18).

Arderea pe rug era pedeapsa rezervată pentru doar două delicte (Lev. 20, 14 şi 21, 9). Nu era o formă răspândită de execuţie, ci, mai curând, o stigmatizare, criminalul fiind ars după executarea sa prin lapidare (Ios. 7, 25). Cele trei cazuri menţionate în Pentateuh se referă toate la delicte sexuale. Şi arderea pe rug pare să fi fost un tip de pedeapsă anterior primirii Legii în Sinai (Gen. 38, 24).

Pentru a spori, se pare, puterea de descurajare a pedepsei, Deuteronomul (21, 22) porunceşte ca trupul criminalului executat să fie spânzurat de un copac şi expus vederii publice. Cu toate acestea, versetul următor interzice ca trupul să fie lăsat expus în timpul nopţii, "căci cel spânzurat este blestemat înaintea lui Dumnezeu şi să nu spurci pământul tău" ibid. 23).

Contrar obiceiului mesopotamian care făcea răspunzătoare familia criminalului de delictele acestuia, Biblia este împotriva responsabilităţii colective: "Părinţii să nu fie omorâţi pentru vina copiilor iar copiii să nu fie omorâţi pentru vina părinţilor, ci fiecare să moară pentru păcatul său" (Deut. 24, 16). Modul cum este formulat acest verset sugerează ca a fost nevoie de această prevedere pentru a pune capăt unei practici curente.

Pedeapsa capitală se aplica şi la animale. Boul care omora un om împungându-l cu coamele (Ex. 21, 28-29) trebuia omorât, la fel şi vita implicată într-un act de perversiune sexuală (Lev. 20, 10). Extinderea pedepsei asupra animalelor nu se regăseşte nicăieri altundeva în antichitatea Orientului Apropiat şi probabil nici nu putea fi concepută decât într-un sistem juridic bazat pe religie, cum era cel ebraic.

Dezbaterile talmudice par să indice o schimbare de atitudine faţă de pedeapsa capitală. Această schimbare este perfect ilustrată de discuţia în jurul afirmaţiei lui R. Eleazar ben Azaria cum că un Sanhedrin care a condamnat la moarte fie şi un singur om în şaptezeci de ani trebuia socotit ca însetat de sânge. La aceasta, R. Akiva şi R. Tarfon declară: "Să fi înfiinţat noi Sanhedrinul, nimeni n-ar fi fost niciodată executat" (Mak. 1, 10). Sistemul legal evreiesc era în mod evident confruntat la acea vreme de divergenţe în legătură cu moralitatea şi eficacitatea pedepsei capitale.

Talmudul indică, pe lângă lapidare şi arderea pe rug, alte două forme de execuţie: prin sabie şi prin strangulare. Aplicarea acestor patru metode avea în vedere două principii fundamentale. Primul, bazat pe porunca biblică a iubirii aproapelui, îndemna la alegerea modului de execuţie cel mai omenos cu putinţă (Ket. 37b; Sanh. 45a). Celălalt dădea drept model felul în care Dumnezeu ia viaţa omului: sufletul dispare, dar trupul rămâne intact. La fel şi execuţia trebuia să fie cât mai puţin vătămătoare pentru trup. Astfel, în cazul lapidării, criminalul nu mai era ucis cu pietre de o mulţime înfuriată, ci aruncat de pe un loc înalt. Locul trebuia să fie suficient de înalt pentru ca moartea să survină instantaneu, dar suficient de jos pentru ca trupul să nu fie mutilat în cădere (Sanh. 6, 4; 45a).

Legea talmudică nu s-a mulţumit să revizuiască metodele de execuţie, ci a şi limitat cu stricteţe puterea justiţiei de a dicta pedepse capitale: crimele pasibile de astfel de sentinţe nu mai puteau fi judecate decât de un tribunal de 23 de persoane; pentru condamnare, era nevoie de cel puţin doi martori oculari; orice probă accidentală sau din auzite era respinsă; rudele acuzatului, de sânge ori prin alianţă, nu puteau depune mărturie; condamnarea nu putea fi dictată decât dacă acuzatul fusese prevenit că fapta lui se pedepsea cu moartea şi dacă recunoştea el însuşi că primise o astfel de înştiinţare (vezi şi Maimonide, M. T., Sanh. 12).

Aşadar, Talmudul, bazându-se evident pe interpretarea hermeneutică a textelor biblice, face pedeapsa capitală, recomandată de Biblie ca mijloc de disuasiune, de-a dreptul inaplicabilă. Erudiţii moderni înclină să considere grija talmudică de a limita sfera de aplicare a pedepsei cu moartea ca o răsturnare de facto a legislaţiei biblice. În orice caz, rabinii, fără să fie partizani ai pedepsei capitale, şi-au rezervat dreptul de a o utiliza în condiţiile în care starea societăţii sau împrejurări deosebite păreau să reclame o astfel de măsură extremă (Sanh. 46a). Aşa se face că unele comunităţi evreieşti, acolo unde autorităţile o îngăduiau (de ex., în Spania musulmană), au continuat să aplice pedeapsa capitală chiar şi pentru delicte mai uşoare decât cele specificate de Biblie. Astfel de sentinţe erau chiar foarte răspândite după unele mărturii (v. Maimonide, M. T., Hovel u-mazik 8, 10).

În măsura în care pedeapsa cu moartea nu putea fi dictată decât de un Sanhedrin autorizat, nu mai există astăzi nici un tribunal evreiesc competent să emită astfel de sentinţe. Totuşi, o dată cu înfiinţarea Statului Israel, problema pedepsei capitale a revenit în actualitate. La primul proces de omor judecat sub jurisdicţie israeliană, marii rabini l-au informat pe ministrul justiţiei că se opun pedepsei cu moartea în lipsa unui Sanhedrin calificat. Pedeapsa cu moartea a fost oficial abolită în 1954, iar sentinţele emise până atunci nu au mai fost executate. Totuşi, în mod excepţional, pedeapsa cu moartea continuă să figureze în legislaţia împotriva genocidului şi împotriva actelor de trădare pe timp de război. Modul de execuţie prescris în aceste cazuri este spânzurarea pentru civili şi împuşcarea pentru militari. Singurul caz de executare a pedepsei capitale din istoria Statului Israel a fost cel al lui Adolf Eichmann, condamnat pentru genocid şi spânzurat în închisoarea din Ramle în 1962.

PEDEPSE

Pentru încălcarea poruncilor, Biblia prevede diferite pedepse pe care Maimonide le descrie ca proporţionale cu gravitatea abaterii (More 3, 41). Printre acestea se numărau pedeapsa capitală, excluderea (vezi karet) şi excomunicarea (herem).

Flagelarea (vezi Deut. 25, 1-3). Biblia prescrie maximum 40 de lovituri de bici, pe care rabinii le-au redus la maximum 39, din care o treime peste piept şi restul pe spinare. Această sancţiune se aplică pentru încălcarea unei porunci negative sau refuzul de a îndeplini o poruncă pozitivă (Hul. 132b).

Represaliile. În caz de atac sau acte de violenţă.

Amenzi şi despăgubiri. Acestea sunt prevăzute în Biblie pentru o serie de delicte bine definite: învinuirea pe nedrept a soţiei că n-ar fi fost fecioară (Deut. 22, 13-19); răpirea (Deut. 22, 28-29); furtul (Ex. 22, 3), inclusiv cazul particular în care hoţul vinde bunul furat (Ex. 2237). Înţelepţii Talmudului prescriu amenzi pentru situaţiile în care, din motive tehnice, tribunalele talmudice nu au autoritatea juridică de a aplica sancţiunile prevăzute în Scriptură (B. K. 84b), precum şi în caz de încălcare a decretelor rabinice (T. I., A. Z. 1, 6, 39d).

Confiscarea bunurilor de către tribunal (hefker bet din). S-a aplicat ca mijloc de a întări caracterul coercitiv al legii. Are la bază un pasaj din Ezra (10, 8), conform căruia, “după părerea căpeteniilor şi a bătrânilor, oricui nu va veni în trei zile (la adunarea convocată de Ezra) i se vor lua averile”.

Privarea de libertate. Biblia nu prevede o astfel de pedeapsă. Totuşi, o persoană trebuia reţinută în detenţie până la pronunţarea sentinţei de către tribunal (Num. 15, 34; conf. Ket. 33b, unde se stipulează că oricine îl loveşte pe aproapele său trebuie închis până se constată consecinţele faptelor

sale). Deşi detenţia pentru neplata datoriilor era contrară legii evreieşti, unele comunităţi medievale au aplicat-o, preluând această pedeapsă de la neevrei. Maimonide enumera 36 de delicte pasibile de pedeapsa capitală, încă 39 pentru care Biblia prescrie moartea "de mâna cerului", pedeapsă pe care însă tribunalul o poate comuta în 39 de lovituri de bici şi, în fine, alte 168 care pot fi de asemenea sancţionate prin flagelare. Pedeapsa cu moartea sau flagelarea se aplica numai dacă delictul fusese comis de faţă cu martori şi dacă vinovatul fusese conştient de pedeapsa la care se expune.

PELERINAJ

Deuteronomul menţionează obligaţia de a merge, pentru cele trei sărbători de pelerinaj (vezi Pelerinaj, Sărbători de), "în locul pe care El [Dumnezeu] îl va alege" (Deut. 16, 16). În epoca Judecătorilor locul la care toţi se duceau era Silo (1 Sam. 1, 3). Mai târziu, după ce Solomon a ridicat Templul, triplul pelerinaj anual se făcea la Ierusalim, obicei care a întărit coeziunea israeliţilor. Cu toate acestea, perioada în care Templul a servit drept centru al vieţii religioase israelite a fost destul de scurtă, respectiv până în ultimii ani ai domniei lui Solomon. O dată cu venirea la putere a lui Roboam şi cu revolta lui Ieroboam, triburile s-au scindat în două regate. Cum Ierusalimul a rămas în regatul sudic al lui Iuda, locuitorii regatului lui Israel şi-au stabilit ca locuri de pelerinaj sanctuarele din Dan şi din Betel.

Biblia porunceşte tuturor adulţilor de sex masculin să facă pelerinaj de trei ori pe an şi adaugă că nu trebuie să se înfăţişeze "înaintea Domnului cu mâinile goale, ci fiecare să dea ce va putea, după binecuvântarea pe care ţi-o va da Domnul Dumnezeul tău" (Deut. 16, 16-17). Înţelepţii înţelegeau acest verset ca referindu-se la sacrificiul de haghiga (sacrificiul de pelerinaj), care făcea în mod obligatoriu parte din vizita la Ierusalim. A doua zeciuială, care nu putea fi consumată decât la Ierusalim (sau convertită în bani pentru a cumpăra hrană la faţa locului), asigura proviziile necesare sejurului.

O indicaţie asupra dimensiunilor pelerinajului în perioada celui de-al Doilea Templu o găsim la Iosefus Flavius. Aflăm de aici (Războiul evreilor, 6, 9), că de Paştele anului 66 e.n., s-au sacrificat 255.000 de miei, fiecare miel fiind mâncat de mai multe persoane.

Pelerinajul necesita ample pregătiri atât pentru pelerinii ce se duceau la Ierusalim, cât şi pentru locuitorii oraşului. Legea evreiască decalează rugăciunile pentru ploaie în aşa fel încât nu cumva ploaia să înceapă să cadă chiar atunci şi să-i prindă pe pelerini noroiul pe drum, mai ales că mulţi veneau de departe şi făceau chiar şi cincisprezece zile până la Ierusalim. Diverse surse menţionează că unii veneau şi mai de departe, de pildă, de la Roma. După distrugerea Templului, pelerinajele în Ereţ Israel au continuat însă caracterul lor s-a schimbat radical: erau de acum călătorii triste în care oamenii veneau să plângă, nu să se veselească. De aici şi denumirea de "Zidul Plângerii", pe care neevreii au dat-o Zidului de Vest al Ierusalimului. Legea prevede, de altfel, cum trebuie să se poarte pelerinul: cel ce vedea Ierusalimul distrus sau locul pustiit unde fusese Templul trebuia să-şi sfâşie hainele în semn de doliu.

În decursul secolelor, evreii au regăsit drumul spre Ereţ Israel. În sec. al XVII-lea, rabinii Şcolii mistice din Safed au identificat numeroase morminte din Galileea ca fiind ale înţelepţilor din vechime. Pe urmele cabaliştilor, au venit curând evrei din lumea întreagă să se întindă pe morminte, să se roage şi să aprindă lumânări. Vizitarea ţării Sfinte comporta însă mari primejdii şi dificultăţi. Modul în care erau primiţi pelerinii varia de la o epocă la alta. De multe ori, ei erau obligaţi să plătească sume

importante pentru a putea vizita un loc sau altul ori întâmpinau tot felul de restricţii adesea arbitrare. Mai aproape de zilele noastre, în 1948, evreii doritori să viziteze grota Macpela, mormântul patriarhilor şi al matriarhelor, n-au fost lăsaţi să coboare decât şapte trepte unde li s-a îngăduit să depună bileţele cu cererile lor într-un orificiu care dădea spre interior. Abia după cucerirea Cisiordaniei, în 1967, evreii au putut accede liber la Locurile sfinte.

În prezent, în Israel au loc o mulţime pelerinaje: astfel de Lag ba-Omer, nu mai puţin de o sută de mii de persoane vizitează mormântul lui R. Şimon bar Iohai de la Meron; la 14 Iyar (Pesah Şeni) se vizitează mormântul lui R. Meir Baal ha-Nes la Tiberiada. De câţiva ani, pe 3 Şvat, aniversarea morţii lui Israel Abuhaţera ("Baba Sale"), mormântul lui de la Netivot a devenit loc de pelerinaj pentru evreii din nordul Africii. În zilele noastre, evrei din toată lumea vin să-şi petreacă sărbătorile de pelerinaj la Ierusalim şi ca să meargă împreună cu evreii israelieni la Zidul Plângerii.

PELERINAJ, SĂRBĂTORI DE

Cele trei mari sărbători pe care israeliţii erau datori să le celebreze "în locul pe care Domnul, Dumnezeul tău îl va alege" (Deut. 16, 16) şi care a fost până la urmă Ierusalimul, sunt: Pesah (şapte zile în Israel, începând din 15 Nisan), Şavuot (o zi în Israel, pe 6 Sivan) şi Sucot (opt zile, cu tot cu Şmini Aţeret, începând din 15 Tişri). De aceste sărbători, numite în ebraică şaloş regalim ("cele trei pelerinaje pe jos"), orice adult de sex bărbătesc (în vârstă de treisprezece ani şi peste) avea de respectat trei porunci: să "urce" la Ierusalim, să aducă jertfele individuale numite haghiga ("darul de pelerinaj") şi să se bucure.

Aceste trei sărbători au o semnificaţie în acelaşi timp agricolă şi naţională. Pesah e sărbătoarea primăverii, în cursul căreia se aducea în dar la Templu o măsură (omer) din noua recoltă de orz, şi totodată aniversarea ieşirii din Egipt. Şavuot este sărbătoarea secerişului şi a primirii Torei pe Muntele Sinai. Sucot este sărbătoarea recoltelor de toamnă şi comemorarea celor patruzeci de ani pe care israeliţii eliberaţi din Egipt i-au petrecut în deşert.

Legea care impunea pelerinajul la Ierusalim şi aducerea jertfelor respective a căzut în desuetudine după distrugerea Templului. A rămas obligaţia de a se bucura de sărbători pe care evreii o îndeplineau mâncând carne, bând vin şi îmbrăcând veşminte noi. Maimonide observă (Sefer ha-miţvot, porunca a 54-a) că această poruncă implică şi datoria de a se asigura că defavorizaţii vor avea şi ei mijloacele necesare pentru a se bucura în timpul sărbătorii.

Slujba cotidiană din dimineţile zilelor de pelerinaj cuprinde recitarea Halel, lectura Torei şi musaf (slujba suplimentară). În afara Israelului, se adaugă o zi suplimentară la fiecare sărbătoare. Orice muncă, exceptând prepararea hranei, este interzisă în prima şi ultima zi de Pesah şi Sucot, ca şi de Şavuot.

Fiecare mare sărbătoare îşi are ritualul şi obiceiurile proprii, precum Sederul de Pesah, tikun haţot de Şavuot şi purtarea celor patru specii de Sucot. Se citesc trei din cele Cinci suluri, câte unul de fiecare sărbătoare: Cântarea Cântărilor de Pesah, Rut de Şavuot şi Eclesiastul de Sucot.

PENITENŢĂ, vezi CĂINŢĂ.

PENITENŢĂ, ZECE ZILE DE

Ebr.: aseret ieme teşuva

Cele zece zile care separă Roş Haşana (1 Tişri) de Iom Kipur (“Marea Iertare”, 10 Tişri) sunt considerate perioada cea mai solemnă a anului, când întreaga omenire este judecată iar soarta ei hotărâtă pentru anul următor. Talmudul (R. H. 16h) susţine că, în ziua Anului Nou, numele celor cu desăvârşire drepţi sunt înscrise în Cartea Vieţii, în vreme ce numele celor răi sunt înscrise în Cartea Morţii; celelalte cazuri rămân în faţa instanţei cereşti până la Iom Kipur. Drept urmare, în această perioadă trebuie făcute eforturi de îndreptare. Rugăciunile marilor sărbători precizează trei căi de a atinge acest scop: căinţa (teşuva), rugăciunea (tefila) şi milostenia (ţedaka). În timpul celor zece zile de căinţă, se încorporează rugăciunilor, în special la slujba de dimineaţă, numeroase suplimente. Înaintea slujbei de dimineaţă, se recită rugăciunile de căinţă (slihot). Alte rugăciuni sunt adăugate la Amida tăcută şi la repetarea ei; ele pun în valoare mai ales regalitatea lui Dumnezeu, cerându-i să acorde viaţa în anul proaspăt început. Repetarea Amidei este urmată de recitarea lui Avinu Malkenu (“Tatăl nostru, Regele nostru”). În unele comunităţi, se recită la slujba de dimineaţă şi Ps. 130, 1 (“Din adâncuri...”). Fiind vorba de o perioadă de căinţă, legea evreiască impune ca fiecare să ceară iertare tuturor celor pe care i-a nedreptăţit în ultimul an. Potrivit legii evreieşti, adevărata căinţă constă în a repara, pe cât posibil, tot răul făcut, în a-şi mărturisi păcatul cu glas tare (nu unei alte persoane) şi în a lua hotărârea fermă de a nu mai repeta vreodată un astfel de păcat. Există de asemeni obiceiul de a vizita mormintele rudelor apropiate înainte de Iom Kipur. În unele comunităţi (în Europa occidentală şi la sefarzi), se practică autoflagelarea în timpul mărturisirii păcatelor în ajun de Iom Kipur. Şabatul dintre Roş Haşana şi Iom Kipur se numeşte Şabat Şuva (Şuva fiind primul cuvânt al lecturii profetice pentru acea zi) sau, în limbaj popular, Şabat Teşuva, adică “Şabatul Căinţei” (vezi Şabaturi speciale).

PENITENŢĂ, RUGĂCIUNI DE, vezi SLIHOT.

PENTATEUH

“Legea lui Moise” (după 1 Regi 2, 3; 2 Regi 14, 6; Ezra 32; 7, 6) este alcătuită din cinci cărţi, de unde şi numele ei ebraic: Humaş (“cinci”) sau hamişa humşe Tora (“cinci cărţi ale Torei”) şi cel grecesc: Pentateuhos. Numele greceşti al cărţilor Torei (după care au fost ulterior denumite), Genesis, Exodos, Levitikon, Arithmoi, Deuteronomion, sunt titluri elaborate, în vreme ce numele lor ebraice sunt de fapt primele cuvinte din fiecare carte: Be-reşit (“La început”), Şemot (“Numele”), Va-ikra (“El a chemat”), Be-midbar (“în deşert”) şi Devarim (“Cuvintele”). Dar acestea nu erau singurele denumiri ebraice. Geneza, în tradiţia evreiască, se mai numeşte şi Sefer Ieţira (“Cartea Creaţiei”), Exodul Sefer ha-gheula (“Cartea eliberării”), Mişna vorbeşte de Torat ha-cohanim (“Doctrina preoţilor”) pentru Levitic (Meg. 3, 5), de Humaş ha-pekudim (“a cincea parte”) pentru Numeri, care tratează despre recensământul israeliţilor (Ioma 7, 1; Sota 7, 7), şi de Mişne Tora (“Repetarea Legii”) pentru Deuteronom (“a Doua Lege”), care în mare parte reia efectiv pasaje din Exod, Levitic şi Numeri (Sifre Deut. 160). Aceasta dovedeşte că titlurile din Septuaginta nu erau necunoscute în Palestina, ba chiar şi-ar fi putut avea originea acolo. Totuşi, titlurile prin incipit, curente în Mesopotamia, au toate şansele să fie cele iniţiale.

În istoria lui Israel, Sefer Tora nu a dobândit valoare de carte sacră, recitată în faţa întregului popor, decât o dată cu reforma lui Iosia. Totul pare să indice că textul de care era vorba atunci (2 Regi 22-23) era Deuteronomul. Cât despre celelalte patrii cărţi (Tetrateuh), ele ar fi fost canonizate abia în epoca lui Ezra şi a lui Neemia. Sefer Tora introdusă de Ezra cuprinde pasaje din Levitic şi Numeri care se

adaugă la elemente deuteronomice. Pentateuhul însuşi nu utilizează expresia de “Cartea Torei” decât în Deuteronom, unde se referă numai la această carte şi nu la toate cinci. După adăugarea celorlalte patru cărţi, acest ansamblu a dobândit denumirea de Pentateuh.

Pentateuhul cuprinde istoria lui Israel de la origini până la moartea lui Moise. Dacă primele unsprezece capitole tratează despre istoria umanităţii ele par să nu servească decât ca introducere la aceea a lui Israel, la expunerea genealogiei sale şi la termenii Legământului încheiat cu patriarhii şi cu urmaşii lor. Obiectul esenţial al Pentateuhului constă în a povesti cum a fost salvat Israel din robie, cum a primit Legea pe Muntele Sinai şi cum a ajuns pe Pământul făgăduinţei. Din acest motiv, Pentateuhul a fost recunoscut ca opera literară şi religioasă a vechiului Israel iar perioada la care se referă naraţiunea, ca piatra de temelie canonică a istoriei israeliţilor.

Din perspectiva studierii ştiinţifice a Bibliei, s-a considerat o vreme că Pentateuhul trebuia legat de cartea lui Iosua, cele şase cărţi fiind considerate ca o unitate, sub denumirea de Hexateuh (şase cărţi). S-au invocat, pentru aceasta două argumente: 1) Pentateuhul expune promisiunea moştenirii ţării Canaanului şi pregătirile pentru intrarea în ţară. Pentru a completa istorisirea şi a se vedea realizată această promisiune trebuia adăugată Cartea lui Iosua, care tratează despre cucerirea Pământului Făgăduit şi împărţirea acestuia între cele douăsprezece triburi. 2) S-a încercat să se arate că această carte a lui Iosua provine din diferite surse literare care corespund surselor Pentateuhului, în aşa fel încât, din punct de vedere filologic, ea apare ca o prelungire, de fapt, o parte integrantă a acestuia.

Punctul de vedere opus consideră Cartea lui Iosua ca o unitate organică, iniţial independentă. Ulterior, în cursul dezvoltării sale literare, ea s-ar fi încadrat într-o serie de tradiţii ale Pentateuhului (de ex., Ios. 14-21 se bazează pe Num. 26, 2-56; 34, 1-35, 34).

Pentateuhul începe cu facerea lumii, relatează transformarea descendenţei lui Abraham într-un popor, eliberarea acestui popor din Egipt şi rătăcirea lui prin deşert şi se încheie cu moartea lui Moise în ajunul pătrunderii israeliţilor pe Pământul Făgăduit.

La sinagogă, Pentateuhul se citeşte din Sefer Tora (sul manuscris). În vechiul Israel, ciclul sinagogal de lectură a Pentateuhului dura trei ani şi se încheia într-o zi de Şabat (vezi Ciclul trianual). În acest scop, se împărţea Pentateuhul, după obiceiul comunităţii, în 175 sau în 167 de pericope (sedarot sau paraşiot). Urme ale acestui obicei se regăsesc în prezenţa literei sameh la început de sedarot, în Pentateuhul tipărit la Veneţia în 1518 (Mikraot ghedolot). Acest obicei, căzut în desuetudine, a fost reintrodus în câteva comunităţi neortodoxe moderne. Ciclul babilonian, acceptat în prezent de ansamblul iudaismului, corespunde unei lecturi complete a Pentateuhului la sinagogă într-un singur an, ultima secţiune fiind citită de Simhat Tora. Împărţirea babiloniană comportă 54 de paraşiot (vezi Paraşa; Tora, Lectura -ei).

I. Concepţia tradiţională

Potrivit tradiţiei evreieşti (B. B. 15a), Pentateuhul, în întregul său, formează o singură unitate pe care Dumnezeu a dat-o israeliţilor prin intermediul lui Moise. Cuvintele sale sunt cuvintele lui Dumnezeu, scrise de mâna lui Moise, cu excepţia ultimelor opt versete (Deut. 34, 5-12), scrise de Iosua. După o altă opinie (ibid.), tot Moise ar fi scris şi aceste opt versete. Deoarece Pentateuhul este considerat ca fiind de origine divină, el nu va putea fi schimbat niciodată, aşa cum subliniază Maimonide în ale sale

treisprezece articole de crez: “Cred cu credinţă desăvârşită că Tora nu va fi schimbată şi că nu va fi o altă Tora de la Creator”. De asemenea, spune Maimonide, un evreu trebuie să creadă că “Tora în întregime, aşa cum o ţinem azi în mână, i-a fost dată lui Moise, învăţătorul nostru”. Rabinii Talmudului discută dacă Pentateuhul a fost dat sul după sul sau, mai curând, ca o lege pecetluită şi continuă. Miza disputei este de a şti dacă Moise a scris secţiunile pe măsură ce-i erau dictate, dar nu le-a strâns într-o singură lucrare decât înaintea morţii, sau dacă, de-a lungul timpului petrecut în deşert, de fiecare dată când Dumnezeu îl învăţa o secţiune, el o memora, pentru ca apoi, în preajma morţii, să aştearnă în scris întregul Pentateuh (comentariul lui Raşi la Ghit. 60a).

Tradiţia evreiască venerează textul Pentateuhului nu doar pentru conţinutul său, ci şi pentru fiecare literă a sa în parte. Din cauza sfinţeniei sale, Pentateuhul citit în sinagogă este, până în zilele noastre, scris de mână pe un pergament făcut din pielea unui animal caşer de către un scrib care-l copiază după un alt sul. Textul este verificat cu grijă şi, dacă o singură literă lipseşte sau e în plus, sulul nu e valabil. Pentru a se asigura că nici o literă nu e în plus sau în minus, scribi experimentaţi numără literele, împiedicând strecurarea vreunei greşeli. De altfel, Pentateuhul în întregul său fiind considerat divin, fiecare cuvânt (şi uneori chiar fiecare literă) devine purtătorul unui sens precis. Rabinii susţineau că dacă un cuvânt sau altul i se pare cuiva lipsit de înţeles, motivul e neştiinţa omenească, iar nu o greşeală a Torei.

II. Critica biblică

La baza criticii biblice stă convingerea că Pentateuhul nu este un text dictat de Dumnezeu, nici redactat dintr-un condei de Moise. Ar fi vorba, mai curând, de texte elaborate treptat din diverse surse literare şi din tradiţii orale şi scrise, reunite ulterior într-o operă unică.

Critica biblică modernă a apărut în sec. al XVII-lea şi a cunoscut un progres hotărâtor o dată cu opera biblistului german Julius Wellhausen (1878). După părerea lui, Pentateuhul ar proveni în principal din patru surse documentare:

— I: sursa documentară iahvistă care îl desemnează pe Dumnezeu prin tetragrama IHVH (vezi Dumnezeu, Numele lui);

— E: sursa elohistă care îl desemnează pe Dumnezeu sub numele de Elohim;

— P: sursa sacerdotală (sau codul sacerdotal; în germană, Priesterkodex);

— D: sursa deuteronomistă.

Alţi exegeţi identifică o sursă numită IE care ar combina primele două surse menţionate, începând cu cartea Exodului.

Concepţia potrivit căreia redactarea Pentateuhului s-ar bizui pe combinarea mai multor surse literare se întemeiază pe episoadele duble — cele două relatări ale Facerii (Gen. 1, 1-2, 3 şi 2, 4-24); dorinţa lui Abimeleh faţă de Sara (Gen. 20; sursa E) şi faţă de Rebeca (Gen. 26; sursa I) — ca şi pe existenţa unor contradicţii textuale şi teologice.

Structura sa cronologică se bazează pe ipoteza lui Martin de Wette (1805) potrivit căreia cartea găsită de regele Iosia în 610 î.e.n. (2 Regi 23), Deuteronomul, nu ar fi fost găsită ci compusă de Iosia însuşi (sursa D). Această carte reflectă revoluţia teologică pe care a reprezentat-o centralizarea

cultului în jurul Templului de la Ierusalim. Drept urmare, toate referinţele la un cult descentralizat ar fi anterioare epocii lui Iosia, în vreme ce toate cele care subliniază principiul centralizării ar fi posterioare. Conform acestei teorii, sursele I şi E ar preceda cartea Deuteronomului, în vreme ce data sursei P rămâne discutabilă. După Wellhausen, ea s-ar situa în epoca lui Ezra şi a lui Neemia.

Această formă de critică a fost numită "critică de sus" pentru a o deosebi de "critica de jos" care pleda pentru corectarea Pentateuhului (şi a restului Bibliei), pornind de la ideea că textul care ne-a parvenit ar conţine erori ale scribilor. Se găsesc într-adevăr câteva mici schimbări în Masora, dar acestea sunt considerate ca emanând dintr-o tradiţie veche şi adăugate textului fără însă a-l afecta în nici un fel. Cu toate acestea, criticii care nu ţin seama de sacralitatea textului sugerează numeroase lecturi alternative, uneori întemeiate pe traduceri antice. În lumina studiilor moderne şi a cunoştinţelor noastre actuale, unele ipoteze excesive au fost modificate şi înlocuite cu consideraţii mai conservatoare.

PESAH

"Paşte"

Una dintre cele trei sărbători de pelerinaj (împreună cu Şavuot şi Sucot) în vremea când pelerinajele la Templu erau pentru evrei o poruncă (Ex. 23, 14). Pesah este celebrat timp de opt zile în diaspora, şapte în Israel şi la evreii reformaţi, începând din 15 Nisan. În diaspora, primele şi ultimele două zile sunt zile de sărbătoare propriu-zise, în vreme ce celelalte patru sunt hol ha-moed, zile lucrătoare intermediare. În Israel doar prima şi ultima zi sunt sărbători, celelalte cinci zile intermediare sunt lucrătoare.

Ca şi celelalte două sărbători de pelerinaj, Pesah are rădăcini istorice şi agrare deopotrivă. Istoriceşte, ea comemorează Exodul israeliţilor, sfârşitul robiei din Egipt. Semnificaţia sa agrară este de celebrare a primăverii la începutul secerişului de orz.

Diferitele denumiri ale sărbătorii indică pluralitatea aspectelor sale:

Hag ha-maţot, "sărbătoarea azimelor" (Ex. 12, 15). Numele vine de la prescripţia de a mânca pâinea fără drojdie (maţa) şi interdicţia de a consuma hameţ sau orice aliment pe bază de aluat dospit, în amintirea ieşirii în grabă din Egipt când evreii n-avuseseră vreme să lase aluatul să dospească.

Hag ha-Pesah "sărbătoarea de Paşte". Denumirea evocă momentul biblic când îngerul morţii i-a lovit pe primii născuţi ai egiptenilor, dar i-a cruţat pe fiii lui Israel, "trecând pe deasupra" caselor lor (Ex. 12, 27). Termenul desemna şi jertfa pascală (korban Pesah). Biblia spune că fiecare familie primise poruncă să fie gata de plecare şi să aibă câte un miel pe care să-l înjunghie şi să ungă cu sângele lui stâlpii şi pragul de sus al uşilor, ca semn pentru îngerul morţii, ca să-i ocolească atunci când va veni să-i răpună pe fiii egiptenilor. Mielul trebuia fript şi mâncat în grabă chiar în noaptea aceea cu maţa şi cu ierburi amare (maror). Ritualul de korban Pesah a fost celebrat ulterior în deşert (Num. 9, 1-5) şi în toată perioada Templului, ca o masă de jertfă celebrată în fiecare ajun de Paşte. Talmudul (Pes. 64 et infra) descrie cu lux de amănunte legile şi obiceiurile legate de sacrificiul pascal în timpul celui de-al Doilea Templu.

Zeman herutenu, “vremea libertăţii noastre”. Expresia figurează în special în liturghia de sărbătoare, deoarece Pesah evocă eliberarea fiilor lui Israel din robia egipteană şi constituirea lor într-un popor liber.

Hag ha-aviv, “sărbătoarea primăverii”. Denumirea evocă aspectul agrar al sărbătorii care marchează începutul secerişului de orz.

Pregătirile de Pesah

Nici o altă sărbătoare nu implică pregătiri atât de ample. Întemeiată pe interdicţia de a avea în locuinţă, din ajun şi până la terminarea sărbătorii, alimente pe bază de aluat dospit, legea evreiască subliniază că trebuie eliminată până şi cea mai neînsemnată fărâmă de drojdie. Prezenţa ei, chiar şi în cantităţi infime duce la excluderea unui mare număr de alimente, altfel îngăduite. De unde şi grija meticuloasă cu care se face curăţenie în case în vederea sărbătorii.

În legea talmudică (Pes. 35a), termenul hameţ cuprinde toate cerealele şi derivatele acestora care, în contact cu apa, sunt pasibile de fermentaţie. Sunt interzise astfel grâul, orzul, alacul, secara şi ovăzul. Sefarzii permit consumul de orez şi leguminoase, dar aşchenazii le includ şi pe acestea pe lista alimentelor prohibite.

Legile rabinice interzic de asemenea folosirea tuturor ustensilelor casnice, oalelor şi cuţitelor, utilizate în mod curent la prepararea alimentelor, deoarece acestea, în special cele de lut, riscă să mai conţină în porii lor particule de hameţ. Oamenii au de obicei în casă o veselă specială, pusa deoparte numai pentru Paşte. Ustensilele de metal, — tacâmurile, de pildă, atunci când sunt turnate dintr-o bucată, sau oalele de metal care servesc la fierberea alimentelor —, pot fi totuşi folosite, cu condiţia să fi fost bine curăţate şi date într-un clocot. Pentru a deveni caşer de Pesah, sticlăria se ţine trei zile în apă, schimbând apa zilnic, apoi se curăţă cu mare grijă. Iudaismul conservator susţine că, în prezent, spălarea cu detergenţi este suficientă pentru vasele de sticlă. Ustensilele care servesc la fript sau prăjit — tigăile, de exemplu — trebuie ţinute deasupra flăcării ca să se ardă orice rest de hameţ din ele. Deşi vesela din materiale neporoase poate fi făcută caşer, familiile practicante preferă să păstreze un set de vase de bucătărie special pentru Pesah.

La ora actuală, compoziţia materialelor moderne este atât de complexă, încât este greu de stabilit dacă sunt sau nu poroase. Anumite obiecte din plastic dur sau vasele aşa-numite “de Jena” fac încă obiectul unor controverse între autorităţile rabinice. De regulă, rabinii ortodocşi admit mai greu decât confraţii lor conservatori că anumite materiale pot fi făcute caşer. Credinciosul care are îndoieli cu privire la puritatea unui obiect sau altul trebuie să solicite avizul rabinului. Evreii reformaţi nu-şi schimbă vesela pentru Pesah.

Alte pregătiri: 1. Căutarea ultimelor resturi de alimente pe bază de drojdie care se mai află în casă: Operaţia, denumită bedikat hameţ, are loc în ajunul zile de 14 Nisan iar alimentele descoperite se ard a doua zi dimineaţa (v. Aluat dospit) 2. Vânzarea alimentelor fermentate (mehirat hameţ): toate alimentele şi băuturile fermentate care n-au putut fi consumate înainte de Paşte şi pe care proprietarul intenţionează să le folosească după trecerea sărbătorii se vând simbolic unui neevreu pentru durata Paştelui. Astfel, evreul poate păstra aceste produse în casă de Pesah, deoarece, legal vorbind, ele nu-i mai aparţin. Vânzarea fiind pur formală, rabinul este de obicei împuternicit să perfecteze acest aranjament pentru toată comunitatea. Cât despre produsele fermentate care au

rămas în casă fără să fie incluse în această vânzare consumarea lor rămâne interzisă chiar şi după Pesah.

Sederul reprezintă ordinea ceremoniei casnice care are loc în primele două seri de Paşte în diaspora sau doar în prima noapte în Israel şi la evreii reformaţi. Sederul este unul dintre ritualurile cele mai respectate de poporul evreu şi unul dintre cele mai importante din punct de vedere simbolic. El comemorează în mod solemn robia şi Exodul printr-o serie de simboluri, lecturi şi imnuri speciale (vezi Hagada).

Liturghia

Liturghia de Paşte cuprinde Halel şi slujba suplimentară, adaosuri obligatorii pentru zilele de sărbătoare. Lecturile din Pentateuh sunt: Exod 12 (relatarea ieşirii din Egipt) în prima zi şi Exod 13-15 (relatarea trecerii Mării Roşii) în a şaptea zi. Ca o trăsătură distinctivă a liturghiei de Paşte, rugăciunea pentru rouă se recită înaintea slujbei suplimentare din prima zi. În ultima zi a sărbătorii, în sinagogile aşchenaze, se citeşte Izkor (slujba de pomenire).

La fel ca la celelalte sărbători de pelerinaj, se citeşte unul din cele Cinci suluri; pentru Pesah, acesta este Cântarea Cântărilor, mai ales fiindcă în această carte se găseşte o descriere a primăverii, anotimp intim legat de Pesah.

Numărătoarea Omerului (sfirat ha-Omer)

Conform preceptului consemnat în Levitic (23, 15 et infra), din a doua seară de Paşte începe numărătoarea Omerului.

Pesah Şeni (al “Doilea Pesah”)

Persoanele care se aflau în imposibilitatea de a participa la ceremoniile sacrificiului pascal aveau autorizaţia de a îndeplini acest rit o lună mai târziu, la 14 Iyar.

Maot hitim (“cheltuielile de grâu”)

Fonduri de caritate din care li se asigură săracilor toate cele necesare sărbătoririi Paştelui.

Câteva obiceiuri de Paşte

În Ereţ Israel samaritenii celebrează ritualurile de Paşte pe muntele Garizim care domină Sihemul (Nablus). Până în zilele noastre, punctul culminant al ceremoniei lor îl constituie sacrificarea mielului pascal. Pe 10 Nisan, se aleg mai multe oi care, în ajun de 14 Nisan, sunt sacrificate, fripte timp de şase ore în cuptoare îngropate, apoi distribuite familiilor pentru a fi consumate cu ierburi amare la casele lor, unde se cântă şi se dansează.

Cu trei zile înaintea sărbătorii, evreii din Etiopia (Beta Israel) încetează să mai mănânce pâine dospită, consumând numai mazăre şi fasole uscată până în ajunul Paştelui. Apoi postesc până ce marele lor preot sacrifică mielul pascal pe un altar în curtea sinagogii. Intrarea clădirii se stropeşte cu sângele animalului.

În Caucaz, evreii se îmbracă cu veşmintele “libertăţii”, cu mâneci largi, fluturânde, iar unii poartă la cingătoare un pumnal sau chiar un pistol. Ei pun în scenă şi o piesă. Pentru aceasta, unul dintre

participanţi iese afară, apoi bate la uşă, spunând că tocmai a venit de la Ierusalim. Ceilalţi îl înconjoară, cerându-i veşti despre Oraşul Sfânt şi întrebând dacă aduce un mesaj de izbăvire. Dramatizarea se regăseşte şi la unele comunităţi sefarde şi orientale, unde oamenii mănâncă în grabă, în picioare, cu cingătoarea strânsă şi toiagul în mână, întocmai ca israeliţii înaintea plecării precipitate din Egipt. Unii învelesc afikomanul într-o pânză, îl pun pe umăr şi părăsesc camera, spunând: “Aşa au părăsit strămoşii noştri Egiptul”.

Evreii clandestini din Spania şi Portugalia, aşa-numiţii marani, ţineau Paştele pe 16 Nisan pentru a înşela suspiciunile celor din jur. Preparau azima în taină şi organizau un seder clandestin, la care, încălţaţi de drum şi cu toiagul în mână, mâncau câte un miel fript întreg. Maranii din Mexic ungeau tocul uşii cu sângele mielului ca vechii israeliţi şi loveau apele fluviului cu ramuri de salcie pentru a simboliza trecerea Mării Roşii.

Pesah -- Paştele

Alte denumiri: Hag ha-Pesah (“sărbătoarea Paştelui)

Hag ha-maţot (“sărbătoarea azimelor”)

Hag ha-aviv (“sărbătoarea primăverii”)

Zeman herutenu (“vremea libertăţii noastre”)

Calendar: — de la 15 la 21 Nisan (în Israel şi la evreii reformaţi din diaspora)

— de la 15 la 22 Nisan (în diaspora)

Lecturi:

Prima zi: Ex. 1221-51; Num. 28, 16-25 (maftir); Ios. 5, 2-6, 1 (haftora)

A doua zi (în diaspora): Lev. 22, 26-23, 44; Num. 28, 16-25 (maftir); 2 Regi 23, 1-9.21-25 (haftora)

Şabat intermediar: Ex. 33, 12-34, 26; Num. 28, 19-25 (maftir); Ezec.37, 1-14 (haftora)

A şaptea zi: Ex. 13, 17-15, 26; Num. 28, 19-25 (maftir); 2 Sam. 22, 1-51 (haftora)

A opta zi (în diaspora): Deut. 15, 19-16, 17 (Şabat: 14, 22-16, 17); Num.18, 19-25 (maftir); Isa. 10, 32-12, 6 (haftora)

Sul: Cântarea Cântărilor

Halel : întreg, în prima zi (primele două zile); prescurtat, în zilele intermediare şi în ultima zi (ultimele două zile)

Izkor. în ultima zi

Rugăciune pentru rouă în prima zi.

Date civile ale sărbătorii: 2000 - 2010

2000/5760	20-26 (27) aprilie
2001/5761	8-14 (15) aprilie
2002/5762	28 martie-3 (4) aprilie
2003/5763	17-23 (24) aprilie
2004/5764	6-12 (13) aprilie
2005/5765	24-30 aprilie (1 Mai)
2006/5766	13-19 (20) aprilie
2007/5767	3-9 (10) aprilie
2008/5768	20-26 (27) aprilie
2009/5769	9-15 (16) aprilie
2010/5770	30 martie-5 (6) aprilie

PESAHIM

“Jertfe de Pesah”

Al treilea tratat al ordinului Moed al Mişnei. Cele şase capitole ale sale expun legile care prescriu să se mănânce maţa (“azimă”) şi interzic consumul drojdiei (hameţ) în timpul sărbătorii de Pesah (vezi Ex. 12, 1-28.43-50; 13, 3-10; Num. 9, 1-14; Deut. 16, 1-8). Mişna tratează de asemeni despre jertfa mielului pascal în epoca Templului şi despre desfăşurarea ceremonialului de seder din prima noapte de Paşte. Acest tratat mai discută şi despre două momente când se poate oferi sacrificiul pascal, fie la data cuvenită, fie de Pesah Şeni. Subiectul este dezvoltat în ambele Talmuduri şi în Tosefta.

PESAH ŞENI

“Al Doilea Pesah”

Celebrarea Pesahului la 14 Iyar de către cei ce au fost împiedicaţi să-l celebreze la data normală. Biblia (Num. 9) relatează că au venit la Moise câţiva israeliţi, spunându-i că nu au fost în măsură să respecte Paştele la data cuvenită, fiindcă fuseseră în stare de impuritate rituală. Moise a vorbit atunci cu Dumnezeu care i-a transmis învăţătura despre al Doilea Paşte (Pesah Şeni), graţie căruia cei ce nu au putut aduce jertfa pascală la 14 Nisan din cauza unei necurăţenii rituale sau fiindcă se aflau prea departe pentru a ajunge la timp la Sanctuar puteau totuşi să ţină sărbătoarea o lună mai târziu. Biblia menţionează un episod de pe vremea regelui Ezechia, când s-a celebrat în masă cel de-al Doilea Paşte. Sărbătoarea, se spune, nu putuse fi prăznuită la vreme, “pentru că preoţii nu se sfinţiseră în număr destul de mare şi poporul nu se adunase la Ierusalim” (2 Cron. 30, 3). De la distrugerea

Templului, singurul vestigiu al acestui al Doilea Paşte constă în faptul că, pe 14 Iyar, nu se spune Tahnun. Unii evrei au obiceiul de a mânca maţa de Pesah Şeni.

PESIKTA DE-RAV KAHANA

“Secţiunea lui Rabi Kahana”

Unul din cele mai vechi midraşuri omiletice asupra Pentateuhului, redactat, pare-se, în Ereţ Israel în cursul sec. al V-lea e.n.; serveşte şi ca lectură profetică (haftora) la sinagogă în zilele de Şabat special şi de sărbători. Mult înainte ca manuscrisul acestui midraş să fi fost descoperit, existenţa lui fusese demonstrată de Leopold Zunz pe baza citatelor cuprinse în Ialkut Şimoni şi în Aruh de Natan ben Iehiel din Roma. Textul, publicat pentru prima oară în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, i-a fost atribuit lui R. Aba bar Kahana, deoarece acesta este citat în secţiunea inaugurală. Dispunerea originală urmează ciclul calendarului evreiesc.

Se cunosc două ediţii ale acestui text, identice ca ordine a conţinutului, care constă în: lecturi pentru Hanuca, lecturi pentru zilele de Şabat special şi Parşat ha-hodeş, lecturile Torei pentru Pesah şi Şavuot, ca şi cele douăsprezece haftorot pentru cele trei Şabaturi zise de “pedeapsă” dinainte de Tişa be-Av şi pentru cele şapte Şabaturi de “mângâiere”, care urmează.

Structura originară a lui Pesikta de-Rav Kahana, care, după presupunerile lui Zunz (1832), trebuia să se deschidă cu ciclul anual începând cu Roş Haşana, a fost confirmată o dată cu descoperirea la Oxford a unui manuscris din sec. al XVI-lea.

PESIKTA RABATI

“Secţiunea mare”

Midraş medieval despre lecturile din Pentateuh pentru toate sărbătorile, inclusiv Hanuca, Şabat ha-gadol (vezi Şabat special), Tişa be-Av etc., dar cu excepţia sărbătorii de Sucot. Se crede că a fost scris în Ereţ Israel şi redactat în sec. al VI-lea sau al VII-lea e.n. Cinci din secţiunile sale sunt identice cu cele găsite în Pesikta de-Rav Kahana, un midraş mult mai vechi. Sursele sale, ca şi ale acestuia din urmă, provin exclusiv din Ereţ Israel. Multe din omiliile sale sunt precedate de o introducere halahică începând cu cuvintele “Ielamedenu rabenu” (“învăţătorii noştri să ne înveţe”), de unde se vede că autorul încerca să se apropie de Tanhuma Ielamedenu.

PESUKE DE-ZIMRA

“Versete psalmice “

Secvenţă de versete şi de psalmi biblici, citiţi în timpul slujbei cotidiene de dimineaţă după Rugăciunile de deşteptare şi înainte de Barehu care cheamă la slujba publică. Miezul acestor pasaje provine dintr-o serie de psalmi de laudă la adresa Creatorului (Ps. 145-150), care alcătuia probabil o parte din ritualul Templului şi pe baza căruia s-au dezvoltat Pesuke de-zimra. Potrivit înţelepţilor “trebuie mai întâi să-l lauzi pe Dumnezeu şi apoi să te apropii de el adorându-l” (Ber. 32a). Astfel, Pesuke pot fi recitaţi fără cvorumul necesar rugăciunii (minian), fiindcă joacă rolul introductiv la aceasta, înălţând spiritul omului înainte ca acesta să recite Şema şi Amida. Deşi sunt menţionaţi în Talmud (Şab. 118b), Pesuke de-zimra au intrat în cartea de rugăciuni abia în epoca gheonimilor (Seder rav Amram Gaon, sec. al IX-lea), când recitarea lor a fost limitată la Şabat şi la sărbători. În

riturile italian, sefard şi oriental, aceste pasaje sunt numite Zmirot (“imnuri” sau “psalmi”) iar credincioşii le recită cu voce tare. Aşchenazii, dimpotrivă, le recită în surdină, iar baal tefila (care dirijează rugăciunea) cântă doar versetele de deschidere şi de încheiere. În multe comunităţi, credincioşi stau în picioare în timpul prologului de la Baruh şe-amar şi al secţiunilor finale.

PEŞAT

Sens evident, literal al unui text, în opoziţie cu deraş, sensul omiletic. Înţelepţii Talmudului şi ai Mişnei interpretau Biblia aproape exclusiv omiletic, dar fără să excludă în totalitate înţelesul literal al textului.

Comentariile Bibliei sunt, în general, fie literale, fie exegetice. Unii autori urmăresc semnificaţia literală a textului, în vreme ce alţii interpretează într-o manieră midraşică, alegorică, mistică sau filozofică. Raşi, de pildă, în comentariul său la Pentateuh, afirmă că urmăreşte să redea semnificaţia literală a Scripturii, totuşi citează frecvent Midraşul, în special când acesta rezolvă unele dificultăţi vădite ale textului.

Dintre comentatorii Bibliei, câteva figuri eminente ca Abraham ibn Ezra, Samuel ben Meir şi David Kimhi preferau metoda peşat. Samuel ben Meir nu ezita să contrazică interpretarea talmudică legală a unui verset dacă, după părerea lui, semnificaţia sa primară o cerea (vezi şi Pardes).

PEŞER

“Explicaţie”

Tip de comentariu exegetic al pasajelor biblice, descoperit printre manuscrisele de la Marea Moartă. Cuvântul se găseşte în Eclesiast (8, 1) şi mai apare la Daniel (4, 16), într-un context care presupune că explicarea semnelor tainice (precum visul lui Nabucodonosor interpretat de Daniel) se face prin intermediul unei revelaţii divine. Este conotaţia care se găseşte frecvent exprimată în manuscrisele de la Marea Moartă, îndeosebi în documentul intitulat Peşer Havacuc (“Explicarea Cărţii lui Habacuc”), o interpretare eshatologică, rând cu rând, a celor trei capitole ale profetului. Textul, care reflectă credinţa membrilor sectei în sfârşitul iminent al vremurilor, este atribuit “învăţătorului dreptăţii”.

PETIHA

„Deschidere”

Ritual îndeplinit de fiecare dată când se deschide chivotul sinagogii. Încă din antichitate, cinstea aceasta era rezervată credinciosului care scotea sefer Tora din chivot înaintea citirii Torei şi care îndeplinea ritualul în sens invers atunci când sulurile manuscrise erau puse la loc după lectură. Persoana care conduce petiha scoate sulurile din aron kodeş, le aduce lectorului (care le pune pe umărul drept), apoi închide chivotul înainte ca procesiunea să se îndrepte spre pupitrul de lectură. În unele comunităţi, această onoare revine preşedintelui sinagogii. Potrivit obiceiului, credincioşii rămân în picioare în răstimpul cât chivotul este deschis. Se mai deschide chivotul şi când se cântă imnul Anim zmirot şi, mai ales în ritualul aşchenaz, atunci când se recită rugăciuni solemne în cursul celor zece zile de penitenţă. Această practică ar putea data din epoca talmudică, când chivotul era transportat în exterior şi când se făceau rugăciuni în faţa lui în stările de necesitate naţională (Taan.

2, 1-2; 15b-16a). În zilele noastre, în unele sinagogi, chivotul stă deschis şi cu ocazia recitării rugăciunii pentru guvern.

PIATRĂ FUNERARĂ

Ebr.: maţeva

Reper amplasat pe un mormânt pentru a indica locul unde este îngropată o persoană. Prima menţiune biblică este cea a pietrei funerare ridicate de Iacob pe mormântul Rahelei (Gen. 35, 20). În epoca talmudică, unul din principalele motive pentru ridicarea unei pietre funerare era, se pare, de a-i împiedica pe preoţi să se apropie de locul înhumării morţilor, căci contactul cu aceste locuri antrena o impuritate rituală. În acest sens, Mişna spune că autorităţile publice aveau obligaţia ca, o dată pe an, în luna Adar, să delimiteze mormintele din regiunea lor pentru a evita necurăţenia rituală a celor care aduceau jertfa pascală (Şek. 1, 1). Acelaşi tratat mişnic semnalează (2, 5) că, dacă banii adunaţi pentru o înmormântare depăşeau cheltuielile respective, excedentul trebuia să fie folosit pentru ridicarea unei pietre funerare cu rol comemorativ. Pe de altă parte, Talmudul din Ierusalim semnalează o opinie potrivit căreia nu trebuie înălţate monumente pe mormintele celor drepţi, deoarece aceştia rămân în amintire prin cuvintele lor. Această regulă se regăseşte la Maimonide (M. T., Hil. Avel 4, 4). Iosif Caro arată şi el că aceste pietre nu sunt obligatorii (Ş.Ar., I. D. 364). Dimpotrivă, cabalistul Isaac Luria consideră că piatra funerară este obligatorie şi este chiar importantă pentru bunăstarea defunctului. În ultimele secole, obiceiul plăcilor funerare a fost adoptat de evreii de pretutindeni.

În ce priveşte poziţia şi data ridicării pietrei, părerile sunt divergente. Aşchenazii din diaspora pun piatra vertical, în vreme ce sefarzii o aşează orizontal pe mormânt. În Israel, obiceiul cere ca piatra să fie aşezată la 30 de zile după deces, dar în restul lumii, piatra se pune de obicei după un an.

Ceremonia de sfinţire a pietrei funerare include, în general, recitarea unor versete din Psalmul 119 (acrostih alfabetic) care îngăduie alcătuirea numelui defunctului, urmat de acrostihul cuvântului ebraic neşama (“suflet”). Se rosteşte apoi El male rahamim — o rugăciune invocând mila lui Dumnezeu pentru defunct — şi un Kadiş al îndoliaţilor.

Epitaful de pe pietrele funerare evreieşti este, de regulă, scris în ebraică. El conţine, în primul rând, o abreviere a expresiei “Aici odihneşte” şi se încheie cu o rugăciune pentru sufletul mortului, folosind formulări tipice ca: “Fie sufletul său adăugat la snopul celor vii”, “ Binecuvântată fie amintirea” sau “Odihnească-se în Eden”. Începând din sec. al XIX-lea, textul ebraic a fost tot mai mult înlocuit sau însoţit de epitafuri în alte limbi, de obicei în limbile locale.

Pietrele funerare sunt decorate cu diferite motive artistice, inclusiv figuri de păsări şi de animale. Dacă numele persoanei coincide cu numele unui animal (de ex. “Dov Baer” = urs, “Arie” = leu), o reprezentare a acestui animal poate fi gravată în piatră. Un alt motiv, mai ales pe mormintele celor tineri, reprezintă o întrerupere simbolizată printr-o coloană neterminată sau un copac frânt. Dacă defunctul era preot, se gravau două mâini în poziţia binecuvântării sacerdotale. Pe mormintele leviţilor, este frecvent motivul apei vărsate, ca simbol al datoriei lor de a spăla mâinile preoţilor înaintea binecuvântării.

Pe mormintele persoanelor bogate sau importante, se ridică uneori monumente mai complexe (“corturi”). În unele ţări musulmane şi în mediile hasidice în special, mormintele marilor învăţători ori

ale oamenilor renumiţi pentru evlavia lor sunt uneori însemnate cu un ohel (“cort”), devenind locuri de pelerinaj. În unele comunităţi, când se vizitează un mormânt există obiceiul de a se pune o pietricică pe piatra funerară în semn de respect faţă de defunct.

PIDION HA-BEN, vezi PRIMUL NĂSCUT, RĂSCUMPĂRAREA -LUI.

PIDION ŞEVUIM, vezi OSTATICI, RĂSCUMPĂRAREA -LOR.

PIETATE

Termen care înseamnă în general venerarea lui Dumnezeu, cu accentul, în iudaism, asupra respectării poruncilor şi îndeplinirea sinceră a îndatoririlor cerute de Dumnezeu. În ebraică există mai mulţi termeni pentru omul pios: hasid, iere şamaim (lit. “cel ce se teme de cer”), ţadik, dar trăsăturile profunde de sens care ar permite diferenţierea lor sunt greu de stabilit. Buna conduită este deseori descrisă ca o încercare de a egala, pe cât posibil, purtarea lui Dumnezeu (vezi Dumnezeu, Imitarea lui). Astfel, când Ieremia îl citează pe Dumnezeu spunând despre El însuşi “Eu sunt pios” (sau “sfânt”, hasid), este de presupus că omul trebuie să se apropie cât poate de mult de sfinţenia lui Dumnezeu. În acelaşi timp, Biblia previne asupra pericolului de a practica o pietate iraţională şi excesivă şi recomandă ca omul să nu devină “drept peste măsură” (Koh. 7, 16).

Natura pietăţii este o problemă controversată. Raşi susţine că o persoană care se abţine de la încălcarea poruncilor este considerată pioasă. Nahmanide respinge această concepţie, arătând că o persoană poate să se conformeze integral Torei şi totuşi să fie abjectă. Potrivit lui, pietatea merge dincolo de respectarea literală a Legii.

Înţelepţii propovăduiesc o pietate care se sprijină mai mult pe fapte decât pe credinţă şi citează cuvântul lui Dumnezeu: “Măcar dacă ei [poporul evreu] ar uita de Mine, dar ar respecta Tora Mea, căci lumina care este în ea îi va readuce pe calea cea adevărată” (Ial. Şimoni despre Ier., 282). Ei spun, de asemeni că o persoană trebuie să înceapă să studieze (sau sa îndeplinească alte porunci) chiar dacă nu este mânată de o intenţie corespunzătoare, deoarece, “din aceste fapte împlinite nu pentru ele însele, se vor naşte fapte împlinite pentru ele însele” (Fes. 50b).

Talmudul relatează despre hasidim rişonim, una din primele grupări pietiste, “a căror pietate nu va putea fi întrecută de generaţiile viitoare”, şi insistă asupra faptului că ei consacrau o oră pregătirii pentru fiecare rugăciune, o oră rugăciunii şi încă o oră după rugăciune, înainte de a-şi continua ocupaţiile zilnice (Ber. 32b).

Ca şi aceşti evlavioşi semnalaţi în ultimii ani ai celui de-al Doilea Templu, grupuri sau indivizi cunoscuţi sub denumirea de hasidimi sau „oameni pioşi” au existat în diferite alte epoci. Un astfel de grup, denumit haside Aşchenaz, a apărut în Germania medievală, sub conducerea lui R. Iuda he-Hasid. Pietiştii acestei mişcări s-au remarcat printr-o conduită foarte riguroasă în viaţa de fiecare zi. În sec. al XVII-lea, au apărut hasidimii care susţineau că un om oricât de simplu poate atinge cea mai înaltă treaptă de elevaţie spirituală pe calea unei drepte devoţiuni şi a unei drepte evlavii, cu condiţia să îndeplinească poruncile şi să se roage.

PIKUAH NEFEŞ

“Consideraţie faţă de viaţa umană”

Expresie ebraică desemnând datoria supremă de a ignora majoritatea legilor religioase atunci când viaţa cuiva este în pericol. Versetul “Să nu te ridici împotriva vieţii aproapelui tău” (Lev. 19, 16) este una din sursele tradiţionale pe care se bizuie această regulă; o altă sursă (Lev. 18, 5) stă la temelia concepţiei rabinice potrivit căreia poruncile divine i-au fost date omului ca “să trăiască prin ele”, iar nu ca să moară respectându-le (Ioma 85b).

Legea pikuah nefeş ia în consideraţie numeroase situaţii de urgenţă, în special cele care impun o acţiune interzisă de Şabat şi de sărbători, deoarece “consideraţia faţă de viaţa umană” are întâietate faţă de legea Şabatului (Ioma 85a; Şab. 132a).

În practică, reglementările aplicabile marilor sărbători sunt suspendate când un bolnav are nevoie de asistenţă medicală sau când sănătatea cuiva este în pericol. Lehuzele, bolnavii, trebuie duşi la spital, utilizarea telefonului este permisă, postul de Iom Kipur poate fi neglijat, medicii şi infirmierele trebuie să-şi viziteze pacienţii şi chiar unele alimentele interzise pot fi consumate dacă astfel se poate salva viaţa unui om.

Legea pikuah nefeş nu se aplică totuşi în trei cazuri: idolatria flagrantă, omorul şi delictele sexuale. Evreul trebuie să accepte mai curând martiriul (vezi Kiduş ha-Şem) decât să încalce aceste interdicţii (Sanh. 74 a-b).

PILPUL

De la ebr. pilpel, “piper”

Studiu sistematic al scrierilor talmudice şi rabinice care urmăreşte să clarifice textele deosebit de dificile, angajând adesea o discuţie halahică complexă. Iniţial, pilpul a fost considerat ca un mod de abordare lăudabil şi creator, putând conduce la un studiu hermeneutic al Halahei. Tratatul Avot (6, 5) îl enumera printre cele patruzeci şi opt de virtuţi care permit învăţarea Torei. Totuşi, împinsă şi exploatată la extrem, metoda tindea să devină un exerciţiu de virtuozitate gratuită şi de speculaţie teoretică complicată. Ca atare, pilpul era deja condamnat de rabinii care-l criticau pe R. Meir, altfel un eminent erudit, pentru abordările lui excesiv de cazuistice (Er. 13b).

Urmând exemplul dat în sec. al XVI-lea de ieşiva lui R. Iacob Pollak din Cracovia, pilpul se răspândeşte în şcolile rabinice din răsăritul Europei, ca instrument de ascuţire a minţii şi de dezvoltare a facultăţilor logice ale studenţilor. Cel mai adesea, se recurgea la controversă doar de dragul controversei: texte complet străine unele de altele erau alăturate în mod artificial, pentru a crea între ele, cu ajutorul cazuisticii şi al semanticii, legături de la cauză la efect de fapt inexistente. Tehnicile de interpretare utilizate, dialogul şi cugetările astfel produse, au constituit un important stimulent intelectual în Europa răsăriteană. Cu toate acestea, metoda nu a încetat să-şi atragă critici din partea unor autorităţi rabinice ca R. Iuda Loew ben Beţalel din Praga: “Cei care văd, în spiritul tranşant al pilpul, esenţa studiului dovedesc lipsă de respect faţă de Tora; îşi irosesc timpul şi ar face mai bine să înveţe meseria de dulgher.” În zilele noastre, termenul are o nuanţă peiorativă, denotând un exces de subtilitate.

PIRKE AVOT, vezi AVOT.

PIRKE DE-RABI ELIEZER

“Capitolele lui Rabi Eliezer”

Midraş compus în primele decenii ale sec. al IX-lea de către un autor anonim care l-a atribuit el însuşi lui R. Eliezer ben Hirkanos, un tana din sec. al II-lea e.n. Locul de origine — Ereţ Israel sau Babilonia — este controversat. Lucrarea s-a bucurat de o popularitate considerabilă în cercurile evreieşti şi a cunoscut peste douăzeci de ediţii, precum şi o traducere latină în sec. al XVII-lea.

Se observă numeroase asemănări, dar şi câteva deosebiri, între acest text şi pseudoepigrafe (vezi Apocrife şi pseudoepigrafe). Toţi înţelepţii menţionaţi sunt din Ereţ Israel şi Talmudul din Ierusalim este frecvent citat.

Natura cărţii este compozită. Ea cuprinde trei secţiuni la origine distincte: una descrie împrejurările în care Dumnezeu a coborât pe pământ, o alta oferă o relatare detaliată despre începuturile misticismului rabinic şi despre calcularea calendarului, iar a treia constă dintr-un fragment de midraş despre Amida. Primele două capitole prezintă o biografie a presupusului autor al cărţii, R. Eliezer ben Hirkanos. Multe alte capitole par să fi fost concepute ca nişte omilii pentru Şabaturile speciale. Pe de altă parte, scrierea cuprinde accente polemice faţă de unele învăţături din pseudoepigrafe, acceptate, se pare, de unele secte evreieşti din vremea autorului.

Primele menţiuni despre carte le aflăm la gheonimii babilonieni; tosafiştii (vezi Tosafot) o pomenesc şi ei ocazional, iar Zoharul reia, la rându-i, unele dintre învăţăturile sale midraşice.

PITUM HA-KETORET

“Compoziţia tămâiei”

Baraita talmudică (Ker. 6a) inclusă în liturghie, care enumera diversele ingrediente şi proporţiile acestora în compoziţia darurilor de tămâie.

Conform Ex. 30, 7-8.34-38, Aaron a primit poruncă să ardă tămâie în Sanctuar de două ori pe zi, o dată dimineaţa şi o dată seara. Această practică s-a menţinut în perioada Primului şi a celui de-al Doilea Templu.

Pitum ha-ketoret a apărut prima oară într-o carte de rugăciuni de rit roman. Apoi a fost adoptat de aşchenazi, care-l recită în timpul slujbei suplimentare de Şabat (după En k-Elohenu). Iona din Gerona (sec. al XII-lea) a introdus recitarea sa în slujba cotidiană de după amiază, practică păstrată în riturile sefard şi yemenit. S-au avansat diferite motive pentru a explica pătrunderea sa în liturghie (între altele, o afirmaţie din Zohar potrivit căreia recitarea sa ar proteja împotriva morţii), nici unul însă cu adevărat convingător.

PIYUT

Din gr. poietes, “poet”; pl. piyutim

Poem liturgic. În sens larg, termenul împrumutat din greacă desemnează ansamblul poeziei religioase ebraice compusă între primele secole e.n. şi Haskala.

La origine, piyutim erau destinate înlocuirii rugăciunilor obligatorii pentru a spori diversitatea slujbelor, în special a celor de Şabat şi de sărbători. Mai târziu, conţinutul şi forma rugăciunilor fiind deja fixate, piyutim au fost compuse şi adăugate rugăciunilor canonice. Iniţial, cele mai multe dintre

ele erau destinate marilor sărbători, cu timpul însă, s-au compus piyutim şi pentru Şabaturile speciale şi obişnuite, pentru zilele de post şi chiar pentru toate zilele. Altele au fost destinate evenimentelor familiale: nunţi, circumcizii, doliu.

Evoluţia acestui gen de poem se poate împărţi în trei mari perioade:

1. Perioada preclasică, era piyutului anonim, care se încheie în jurul sec. al VI-lea. Poemele din această perioadă se caracterizează printr-un vers ritmat, dar fără rimă. Au o formă simplă, limbajul e clar, versurile sunt ordonate în forma acrostihului alfabetic, fără nici o indicaţie despre autorul lor (paitan), singurul paitan cunoscut din această perioadă fiind Iose ben Iose.

2. Perioada clasică (sec. VI-VIII), în care rima câştigă teren. Cea mai mare parte a activităţii poetice din această perioadă a avut loc în Ereţ Israel. Printre autorii remarcabili ai acestei perioade, s-au numărat: Ianai, care a scris kerovot (vezi infra) pentru toate lecturile Pentateuhului din timpul săptămânii (potrivit ciclului trianual), Eleazar ha-Kalir, multe din poemele căruia au fost incluse în liturghia de sărbători a ritului aşchenaz, Haduta ben Abraham şi Şimon ben Megas. În timpul acestei perioade, piyut dobândeşte primele sale caracteristici.

3. Perioada târzie, în care paitanimii din răsărit s-au afirmat fructuos, mai ales în afara Ereţ Israelului.

Ţările din Europa au cunoscut două mari şcoli, una central-europeană, cealaltă spaniolă. Prima a luat naştere în sudul Italiei în sec. al IX-lea o dată cu poeţi ca Silano, Şefatia şi fiul lui, Amitai. Foarte puţine dintre poemele lor ne-au parvenit. Mai târziu, activitatea poetică s-a deplasat spre centrul şi nordul Italiei, unde paitanimii îşi compuneau operele sub îndrumarea lui Solomon ben Iuda Babilonianul. În sec. al X-lea, mişcarea creatoare a migrat spre Grecia, Germania şi Franţa.

Cele două veacuri următoare au fost o epocă rodnică pentru piyutim în Germania. Influenţa şcolii din Ereţ Israel este foarte sensibilă în ansamblul operelor din această perioadă, ceea ce nu a împiedicat dezvoltarea unor forme noi.

Italia şi sudul Franţei, Provenţa, au fost probabil influenţate de şcoala spaniolă, a cărei primă înflorire are loc la jumătatea sec. al X-lea. Poezia religioasă ebraică a atins aici apogeul prin mari poeţi ca Iosif ibn Abitur, Solomon ibn Gabirol, Isaac ibn Ghayat, Moise ibn Ezra şi Iuda Halevi.

În Spania s-au născut forme originale şi îndrăzneţe, necunoscute paitanimilor din est. Şcoala spaniolă este cea mai complexă din toate şcolile de piyutim. După expulzarea evreilor din Spania, în 1492, stilul spaniol, departe de a se stinge, a renăscut cu vigoare în ţările de refugiu ale exilaţilor: Turcia, Grecia, Ereţ Israel etc.

În funcţie de temele lor liturgice, se pot distinge mai multe genuri de piyutim care diferă nu doar ca tip de inspiraţie, ci şi prin evoluţia lor literară. Cele mai vechi şi cele mai importante sunt kerovot, un ansamblu de piyutim care s-au alipit la Amida, şi ioţerot, poeme adăugate binecuvântărilor care încadrează Şema la slujba de dimineaţă. Paralel cu ioţerot, au apărut maaravot care însoţesc binecuvântările dinainte şi de după Şema la slujba de seară.

Alte genuri de piyutim care punctează sărbătorile calendarului iudaic sunt: tekiata care însoţesc slujbele suplimentare de Roş Haşana; azharot la Şavuot; slihot, rugăciuni de penitenţă, recitate în zilele de post; kinot, elegii care se recită de Tişa be-Av şi hoşanot pentru zilele de Sucot. Există şi

piyutim sefarde, precum nişmatot, care fac parte din secţiunea Nişmat kol hai a rugăciunilor de Şabat şi de sărbători. Există şi piyutim care se recită înaintea poemelor obişnuite şi care poartă numele de reşuiot.

Stilul şi vocabularul poemelor religioase au evoluat de-a lungul veacurilor. Vechiul piyut anonim era apropiat de rugăciunile curente: vocabularul era predominant biblic, cu câteva elemente talmudice; stilul era simplu şi clar. Începând cu Ianai, poezia religioasă ebraică devine mai obscură şi se îndepărtează de forma pură, iar paitanimii îşi inventează propriul lor vocabular. În Spania, stilul şi formele noi, care se abat de la gramatica ebraică clasică, vor face obiectul unor critici înverşunate. Paitanimii din şcoala lui Kalir foloseau un sistem complex de termeni, cu multe împrumuturi din Talmud şi din Midraş şi cu diverse aluzii voalate, care se pretau la interpretări multiple. Ca răspuns la aceste exagerări, poezia religioasă spaniolă a făcut apel la modelul biblic pur. Solomon ibn Gabirol a jucat un rol crucial în acest proces de schimbare. Noul stil a exercitat o puternică influenţă asupra poeţilor din Africa de Nord, Yemen, Ereţ Israel, Babilonia şi Provenţa. În Europa de Est, în schimb, poemul religios a rămas în linii mari fidel modelului de limbă şi de stil impus de Kalir.

Încă de la începuturile sale, poezia religioasă a fost întâmpinată cu asprime în special de membrii marilor academii din Babilonia. Cu toate acestea, chiar şi în Babilonia, piyutim vor ocupa curând un loc de cinste între rugăciuni. Din vasta creaţie a genului, fiecare comunitate şi-a ales poemele preferate.

PLATONISM ŞI NEOPLATONISM

Sistemul filozofic al lui Platon (427-347 î.e.n.) şi al discipolilor lui. În toate epocile — antică, medievală şi modernă — sistemul platonician şi-a făcut adepţi printre credincioşii evrei. La Alexandria, în sec. I, Filon a încercat o apropiere între platonism şi tradiţia evreiască, interpretând în mod alegoric cele cinci cărţi ale lui Moise.

Această primă tentativă nu a avut totuşi o influenţă hotărâtoare asupra gândirii iudaice şi, abia în Evul Mediu, tradiţia neoplatoniciană, creată de Plotin şi de urmaşii săi şi transmisă prin surse islamice, a început să afecteze filozofia iudaică. “Esenţele” platoniciene au fost identificate cu gândurile creatoare ale lui Dumnezeu iar Dumnezeu a fost definit ca Binele, Principiul primar şi Unul, cu alte cuvinte, ca absolut unic şi subzistând prin sine însuşi. Din acest Unu suprem proveneau (sau emanau către lumea materială) lumea inteligibilă a Ideilor şi formele inferioare ale fiinţei (vezi Sefirot).

Sufletul omenesc reprezenta o particulă dintr-un regat superior al Fiinţei. Neoplatonicienii evrei au numit acest regat, la care sufletul tânjea să se întoarcă, “Tronul gloriei”. Neoplatonismul oferea un fundament nu numai idealismului filozofic, ci şi vieţii mistice şi spirituale. În acest sistem, strădania de a se uni din nou cu Unul suprem sălăşluia în sânul oricărei experienţe concrete. Metoda de urmat era abstracţia intelectuală, ascensiunea contemplativă în care, în cele din urmă, nu rămânea altceva decât perceperea esenţei divine (vezi Teologie).

Opera lui Isaac Israeli (cca. 850-950 e.n.) este una din cele mai vechi surse ale neoplatonismului iudaic. Israeli definea filozofia ca o mişcare de asimilare a esenţei divine potrivit facultăţilor umane. Ascensiunea sufletului omenesc către divin se făcea în trei etape, cea din urmă fiind descrisă ca o devenire angelică sau divină, experienţă căreia el îi atribuia denumirea de devekut, “uniune,

adeziune". Doctrina neoplatoniciană privind caracterul incongnoscibil al Principiului primar este exprimată prin aserţiunea lui Israeli potrivit căreia doar existenţa lui Dumnezeu este cognoscibilă, nu şi esenţa sa. Aceeaşi distincţie se regăseşte în scrierile lui Bahia ibn Pakuda, Iosif ibn Ţadik, Iuda Halevi şi Abraham ibn Daud.

Un alt important gânditor neoplatonician al Evului Mediu, Solomon ibn Gabirol, şi-a precizat concepţiile în lucrarea Mekor haim ("Izvorul vieţii"). El sublinia aici că scopul existenţei umane era unirea sufletului omenesc cu lumea celestă prin intermediul cunoaşterii şi practicii sau, mai concret, prin intermediul purificării intelectuale şi etice. Ibn Gabirol susţinea că studiul filozofiei eliberează de moarte şi permite sufletului să regăsească sursa vieţii. Omul nu poate atinge cunoaşterea a ceea ce Ibn Gabirol denumeşte "Esenţa primară", deoarece aceasta transcende toate lucrurile şi este inconmensurabilă faţă de intelectul uman.

Evul Mediu a făcut cunoştinţă cu Republica lui Platon prin intermediul scrierilor filozofului arab Averroes. Tradusă în ebraică în sec. al XIV-lea de Samuel ben Iehuda din Marsilia, lucrarea a fost studiată atent de gânditorii evrei ca o introducere în filozofia politică. În 1486, Elia del Medigo o traduce în latină pentru misticul creştin Pico della Mirandola. Del Medigo însuşi a folosit-o în tratatul său asupra credinţei şi raţiunii, Behinat ha-daat ("O cercetare a credinţei").

Iuda Abravanel, cunoscut sub numele de Leone Ebreo, fiul lui Isaac Abravanel, reia ideile fundamentale ale filozofiei platoniciene în Dialoghi di amore ("Dialoguri despre iubire"). În Phaidon, publicat în 1767, Moses Mendelssohn reia discuţia despre nemurirea sufletului după modelul dialogului omonim al lui Platon.

Deşi, în evoluţia gândirii medievale, neoplatonismul a fost înlocuit, începând din sec. al XII-lea, de aristotelism, el a continuat să influenţeze speculaţia mistică. Cabala, care a început să se afirme abia în sec. al XIII-lea, a fost influenţată de neoplatonism, de la care a împrumutat îndeosebi teoria emanaţiei (vezi Mistica iudaică).

PLĂGI, ZECE

Pedepse aplicate de Dumnezeu Egiptului pentru a-l convinge pe Faraon să-i elibereze pe israeliţi (vezi Exod). Aceste zece plăgi sunt: preschimbarea apelor Nilului în sânge, broaştele, tăunii, ţânţarii, ciuma vitelor, bubele pe oameni şi pe animale, grindina, lăcustele, întunericul de trei zile şi moartea primilor născuţi.

Aceste plăgi au fost împărţite în trei grupe, precedate fiecare de câte un mesaj adresat Faraonului. Astfel, înaintea primei plăgi, i s-a zis: "Prin aceasta vei cunoaşte că eu sunt Domnul" (Ex. 7, 17) şi înainte de a patra plagă: "Pentru ca tu să ştii că Eu, Domnul, sunt în mijlocul acestei ţări" (Ex. 8, 22). În sfârşit, înainte de a şaptea plagă, Moi se a primit ordinul de a-i spune lui Faraon că scopul plăgilor era, "ca să ştii că nu e nimeni ca Mine pe tot pământul" (Ex. 9, 14). Mesajele stabilesc că Dumnezeu este Domnul, că El intervine activ în tot ce se întâmplă, că El este atotputernic şi că nu e altul ca El. La toate plăgile, cu excepţia ultimei, Faraon a fost avertizat dinainte.

Împărţirea plăgilor în trei serii se regăseşte în formula mnemotehnică a lui R. Iuda, citată în Hagada de Pesah. Alte versiuni ale calamităţilor abătute asupra egiptenilor apar în Psalmii 78, 44-51 şi 105, 28-36. Midraşul dă diferite interpretări episodului biblic, dintre care unele au fost încorporate în Hagada.

PLÂNGERI, CARTEA

Sefer Eiha

Unul din cele Cinci suluri din secţiunea biblică a Hagiografelor. Este alcătuit din cinci capitole poetice care jelesc distrugerea Ierusalimului în 587 î.e.n. Titlul cărţii (gr. Threni; lat. Lamentationes; sir. Uliata) este traducerea termenului ebraic kinot (“elegii”), conform B.B. 14b; cartea apare ca Sefer kinot în Hag. 5b, ca Meghilat kinot în Talmudul din Ierusalim (Şab. 161, 15c) şi se regăseşte în Prologus galeatus: Cinot al lui Ieronim. Manuscrisele ebraice şi primele ediţii tipărite folosesc deseori titlul Eiha (“Vai!”), care este şi primul cuvânt al cărţii. Locul ei în majoritatea ediţiilor tipărite ale Bibliei ebraice respectă ordinea citirii sulurilor (vezi Meghila), potrivit calendarului ritual aşchenaz care începe cu Pesah. Astfel, sulul Plângerilor este al treilea, ceea ce corespunde citirii lui de Tişa be-Av (Sof. 14, 1). Septuaginta, Peşita şi Vulgata aşează Plângerile după Cartea lui Ieremia, ca o anexă a ei, conform tradiţiei care-i atribuie lui Ieremia paternitatea acestui text.

Tema care revine în primul capitol este cea a pustiirii Ierusalimului: locuitorii săi sunt în exil, iar oraşul, din cauza păcatelor lui, este părăsit de toţi. Capitolul următor stabileşte rolul lui Dumnezeu în nimicirea cetăţii şi se referă mai ales la distrugerea Templului, a zidurilor şi a porţilor oraşului. Capitolul al patrulea descrie amănunţit suferinţele locuitorilor, iar al cincilea se refera la disperarea celor ce au supravieţuit distrugerii. Capitolul al treilea, care poate fi considerat drept purtătorul mesajului ideologic al cărţii, subliniază că Israel însuşi este de vină pentru nimicirea sa. Dacă pedeapsa abătută asupra neamului nu este arbitrară (3, 33-39), acesta este un motiv de a spera că, prin căinţă şi ascultare, poporul însuşi, poate să pună capăt suferinţelor care-l încearcă (3, 40-41). Însă orice nădejde ar fi deşartă fără recunoaşterea păcatelor comise; fără convingerea că păcatele lui Israel sunt cauza exilului, acesta nu ar fi decât un simplu accident istoric şi mesajul de izbăvire din Deutero-Isaia ar fi lipsit de sens. Certitudinea culpabilităţii colective devine, în final, temeiul unei reculegeri naţionale şi al speranţei în renaşterea Sionului — acesta pare să fie mesajul central al cărţii.

Înrudită cu literatura sapienţială, scrierea se face totodată ecoul ideologiei religioase populare. Orice asemănare cu stilul obişnuit al profeţiilor este exclusă: cartea descrie prăbuşirea instituţiilor pe care se bizuie îndeobşte încrederea unei naţiuni, iar tonul autorului vădeşte dezamăgirea: el suferă pentru nimicirea Templului şi a cultului legat de acesta (1, 4.19; 2, 6.9.20; 4, 16), a regelui şi a căpeteniilor lui Iuda (1.6.15; 2, 2.6.9; 4, 7-8.20), a întăriturilor oraşului (4, 12) şi a alianţelor sale (1, 2; 4, 17). Zadarnic am căuta în Plângeri vreun indiciu despre păcatele lui Israel: nici o vorbă despre idolatrie, nici despre oprimarea pe care o denunţă în general profeţii, fie că este vorba de nedreptate socială ori de corupţie. O singură dată, la 4, 13, apare precizarea: “Iată roada păcatelor proorocilor săi, a nelegiuirilor preoţilor săi, care au vărsat în mijlocul său sângele neprihăniţilor” — o acuzaţie vagă, parcă mai curând convenţională decât reală, după cum remarcă biblistul Y. Kaufmann.

Primele patru poeme sunt structurate pe formula acrostihului alfabetic: versetele încep, fiecare, pe rând, cu altă literă a alfabetului ebraic, în timp ce, în capitolul al treilea, câte trei versete la rând încep cu aceeaşi literă. Capitolele 1, 2 şi 4 au aşadar 22 de versete fiecare, iar capitolul al treilea, 66. Cartea nu oferă nici o informaţie despre autorul ei. Conform tradiţiei, este atribuită proorocului Ieremia, după cum o dovedeşte titlul versiunilor greceşti şi latine (lat. Lamentationes Jeremiae prophetae) şi după cum atestă sursele rabinice (B. B. 15a). Exegeţii moderni au respins însă această paternitate, admiţând, în schimb, că textul poate să fi rezultat din contribuţiile mai multor autori cu condiţia ca

aceştia să fi fost contemporani cu evenimentele descrise, căci Plângerile nu fac nici o referire la urcarea pe tron a lui Cirus, regele perşilor, nici la istoria perioadei următoare. Cei mai mulţi cercetători consideră că primul capitol va fi fost redactat înainte de incendierea Templului şi a cetăţii, capitolele 2 şi 4, după incendiu, dar înaintea deportării complete, iar al cincilea, după deportare.

Cartea Plângerilor

1, 1-1, 22	Pustiirea Ierusalimului
2, 1-2, 22	Mânia divină şi nimicirea Sionului
3, 1-3, 66	Povara suferinţei omeneşti
4, 1-4, 22	Martiriul cetăţii sfinte
5, 1-5, 22	Implorarea milei divine

PLÂNGERI RABA

Eiha Rabati

Midraş hagadic asupra Cărţii Plângerilor, compus probabil de un amora palestinian. Literatura rabinică medievală îl pomeneşte sub mai multe titluri ca: Meghilat Eiha, Hagadat Eiha, Midraş Kinot, Eiha Raba sau Eiha Rabati. Sensul lui rabati aici ar fi cel din primul verset al cărţii: “Vai! Cum stă pustiită, cetatea odinioară atât de plină de popor (rabati)” şi n-ar avea deci semnificaţia obişnuită a lui raba din denumirea altor Midraşuri la cărţile biblice.

Eiha Rabati, unul din cele mai vechi Midraşuri din Palestina, este o exegeză verset cu verset, uneori chiar cuvânt cu cuvânt, a Plângerilor. Alcătuit din cinci secţiuni corespunzătoare celor cinci capitole ale cărţii, Midraşul cuprinde de asemenea 36 de prefeţe sau “introduceri ale înţelepţilor” (petihta de-hahme), cu trimitere aparentă la valoarea numerică (36) a cuvântului eiha. Midraşul conţine numeroase hagadot şi omilii cu privire la distrugerea Templului (1, 16), precum şi la durerea şi umilinţa exilului. Alte povestiri au rostul de a aduce o mângâiere poporului evreu aflat în suferinţă, în timp ce alte întinse episoade, cum ar fi cel care compară inteligenţa locuitorilor Ierusalimului cu aceea a atenienilor, au un caracter umoristic. Astfel de povestiri sunt menite să-i îmbărbăteze pe evrei, afirmând superioritatea lor spirituală asupra altor neamuri. Midraşul cuprinde şi o serie de hagadot cu privire la răscoala lui Bar-Kohba (22), la persecuţiile romane împotriva evreilor şi la modul cum evreii erau ridiculizaţi în unele piese care se jucau în amfiteatrele romane.

Deşi multe elemente ale acestui Midraş se regăsesc în Talmudul din Ierusalim, specialiştii moderni consideră că textul midraşic nu se inspiră direct din cel talmudic, ci mai curând dintr-o culegere de tip hagadic care ar fi servit de asemenea la redactarea altor texte ca Rut Raba şi Pesikta de-Rav Kahana. Date fiind sursele de inspiraţie ale textului, — literatura tanaitică, Geneza Raba, Levitic Raba şi Talmudul din Ierusalim —, specialiştii plasează epoca redactării lui către sfârşitul secolului al V-lea.

POFTA

Setea neostoită de bunuri necuvenite, dorinţa arzătoare, de nestăpânit, de a-ţi însuşi ceva ce aparţine altcuiva de drept. Invidia şi cupiditatea sunt delicte morale, interzise de ultima poruncă a Decalogului (Ex. 20, 14; Deut. 5, 18). Biblia critică în repetate rânduri pofta nestăpânită (Prov. 14, 30; 27, 20; Ecl. 5, 9), insistă asupra efectului distrugător al acesteia (Prov. 28, 22) şi condamnă cupiditatea drept principala cauză a nedreptăţii sociale (Isa. 5, 8; Mica, 2, 1-2). Literatura rabinică abundă, la rândul său, în avertismente; "Pofta, desfrâul şi ambiţia scot omul în afara lumii" (Avot 4, 21); aceste păcate îl împing, la rândul lor, către noi forme de perversitate şi degenerare: pizma, reaua pornire şi, în fine, ura împotriva omenirii (Avot 2, 11). Rezultatul nefast al unor astfel de defecte este imprevizibil: "Cine pune ochii pe lucrul altuia va pierde şi ce-i al lui" (Sota 9a). Acelaşi aforism apare într-o formulare pitorească şi în scrierile talmudice: "Cămilei, fiindcă poftea să aibă coarne, i-au fost tăiate urechile" (Sanh. 106a). Rabinii au observat mai ales faptul ca din pizmă se nasc alte şi alte păcate şi au avertizat ca a încălca porunca a zecea înseamnă a le încălca pe toate celelalte (Pesikta Rabati 107a). Reluând dictonul lui Isaac Aboab, care spune că "pofta este rădăcina tuturor păcatelor" (Menorat ha-maor, cca. 1300), etica iudaică a insistat permanent până în zilele noastre asupra datoriei tuturor de a construi o lume dreaptă şi civilizată în care fiecare să fie mulţumit cu ce-i al lui şi să nu pizmuiască ori să râvnească ce-i al altuia, fie că-i vorba de pământuri, de bunuri materiale sau de fiinţe omeneşti.

POLEMICĂ, vezi APOLOGETICĂ ŞI POLEMICĂ.

POLIGAMIE, vezi MONOGAMIE ŞI POLIGAMIE.

POMENIRE, RUGĂCIUNI ŞI SLUJBE DE

Ebr.: hazkarat neşamot, "pomenirea sufletelor" (abreviat: hazkara, azkara sau mazkir)

Rugăciuni tradiţionale în memoria morţilor, exprimând speranţa că sufletele lor vor avea parte de odihnă veşnică. Această practică este cu siguranţă foarte veche. Apocrifele, de exemplu, vorbesc despre o sumă de bani pe care Iuda Macabeul a trimis-o la Ierusalim după victoria asupra lui Gorgias, "ca să se aducă jertfă pentru păcat - foarte bun şi cuvios lucru pentru socotinţa învierii morţilor... jertfă de ispăşire pentru morţi, ca să se slobozească de păcat" (2 Mac. 12, 43-45). Mai multe pasaje din Midraş arată că, în epoca talmudică, rugăciunile în memoria morţilor deveniseră un obicei foarte răspândit. În comunităţile aşchenaze, pomenirea defuncţilor a fost limitată la anumite momente bine precizate.

În toate riturile evreieşti, se spun rugăciuni de pomenire la înmormântare, în săptămâna de doliu care urmează, la sfinţirea pietrei tombale şi la iarţait, aniversarea morţii. O versiune prescurtată a acestor rugăciuni se rosteşte de asemenea de Iom Kipur şi, în tradiţia aşchenază, la toate sărbătorile de pelerinaj (Pesah, Şavuot, Sucot). Aceste rugăciuni exprimă, în general, respectul faţă de defuncţi şi fac apel la Dumnezeu să se îndure de sufletele lor, ştiut fiind că rugăciunile pioase ale celor vii au un efect benefic pentru morţi.

Cea mai răspândită rugăciune de comemorare este Kadiş, care se spune în perioada de doliu şi la iarţait. Aceasta nu este, propriu-zis, o pomenire, ci o laudă adusă numelui lui Dumnezeu pe care evreii obişnuiau să o rostească după ce ascultau o predică sau un discurs hagadic. După moartea unui părinte, Kadişul se recită, de regulă, zilnic timp de 11 luni.

Pentru alte rude sau persoane apropiate, majoritatea riturilor evreieşti spun Kadişul numai în primele 30 de zile de la moarte. Fideli vechii tradiţii, sefarzii occidentali nu recită Kadişul de Şabat şi nici în zilele de sărbătoare. La sefarzii italieni şi orientali, rugăciunea de pomenire este denumită, în general, haşkava (sau haşkaba sau aşkava) care înseamnă "a culca, a lungi". Persoana care doreşte să-şi pomenească o rudă decedată este chemată la Tora şi citeşte partea care-i revine, apoi hazanul cântă haşkava, în care introduce numele defunctului sau defuncţilor. Textul diferă după cum este vorba de un bărbat sau de o femeie şi se adaugă câteva versete speciale, ca introducere, dacă răposatul era rabin sau preşedinte de comunitate. Haşkava se citeşte în Şabatul imediat anterior sau posterior aniversării morţii, după obiceiul locului, şi adeseori se face o donaţie către sinagogă în amintirea defunctului. Multe comunităţi sefarde obişnuiesc să spună o haşkava suplimentară în fiecare Şabat (dimineaţa sau după amiaza) pentru membrii comunităţii care au decedat în ultimele unsprezece luni. De Iom Kipur, la slujba de Kol Nidre şi în dimineaţa următoare, se recită o haşkava în memoria rabinilor comunităţii. Sefarzii spanioli şi portughezi au cărţi de "haşkavot veşnice" unde sunt trecute toate persoanele care au donat bunuri comunităţii sau care s-au distins prin fapte deosebite, numele lor fiind pomenite într-o haşkava aparte în ziua de Kipur.

Obiceiurile aşchenaze diferă de cele de mai sus prin câteva aspecte importante. În primul rând, în loc de haşkava, există aşa-numita hazkarat neşamot, a cărei caracteristică principală constă în recitarea rugăciunii El male rahamim. Această rugăciune se spune după lectura din Tora în zilele lucrătoare (şi niciodată de un Şabat obişnuit), ori într-o luni sau joi dacă aceasta cade imediat în ajun de un iarţait sau coincide cu acesta. După Mahzor Vitry, carte de rugăciuni redactată în Franţa în secolul al XI-lea, donaţiile şi rugăciunile de pomenire a morţilor se făceau numai de Iom Kipur. În urma masacrelor populaţiei evreieşti din timpul primei cruciade, comunităţile franco-germane au adoptat, pentru martirii acestor comunităţi, o rugăciune specială, Av ha-rahamim („Părinte al îndurării"), pe care aşchenazii o recită în toate dimineţile de Şabat.

Caracteristică aşchenazilor este şi slujba de pomenire care urmează imediat după citirea Torei în patru momente bine precizate ale anului: ultima zi de Pesah, Şavuot, Iom Kipur şi Şmini Aţeret. Până în sec. al XVIII-lea, această slujbă se ţinea doar de Kipur. Intitulată Izkor ("Dumnezeu să-şi amintească"), după primul cuvânt al rugăciunii introductive, slujba cuprinde rugăciuni speciale pentru pomenirea părinţilor şi a altor rude apropiate şi, totodată, rugăciuni El male rahamim pentru cele şase milioane de victime ale Holocaustului (Şoa) şi pentru cei care au murit în luptă pentru apărarea Statului Israel. Conform unui obicei foarte răspândit, dar nu obligatoriu, persoanele care au ambii părinţi în viaţă ies din sinagogă când se spune Izkor, la origine fiind, poate, o dorinţă de a evita deochiul. Ritul italienesc cuprinde urme ale Izkorului aşchenaz şi, mai recent, unele comunităţi neaşchenaze au introdus o slujbă de pomenire asemănătoare în liturghiile lor de sărbători.

În ultimele decenii, s-au introdus diverse slujbe de pomenire cu caracter mai general, după modelul celor din Ziua Amintirii care se ţine în unele ţări în memoria evreilor căzuţi în timpul celor două războaie mondiale. Evreii de pretutindeni ţin o Zi a Holocaustului (Iom ha-Şoa), pe 27 Nisan în Israel şi pe 19 aprilie în diaspora. De asemenea, unele comunităţi au introdus o slujbă specială în memoria celor care au pierit în timpul răscoalei ghetoului din Varşovia (1943) împotriva naziştilor. În Israel, Iom ha-Zikaron (Ziua Amintirii), în cinstea celor căzuţi pentru apărarea statului, se ţine pe 4 Iyar. La toate aceste ocazii solemne, se aprind flăcări ale Amintirii.

POPOR ALES

Denumire curentă a poporului evreu, bazată pe noţiunea fundamentală pentru iudaism potrivit căreia Israel, fiind "ales" de Dumnezeu, ar beneficia de un statut special, deosebindu-l de celelalte naţiuni. Ideea acestei alegeri este strâns asociată cu Legământul încheiat între Dumnezeu şi Israel. Această concepţie cu rădăcini adânci în Biblie străbate întreaga istorie a gândirii iudaice, de la Talmud la filozofia şi mistica iudaică şi până la iudaismul contemporan.

Conceptul îşi are rădăcinile în alegerea lui Abraham şi a urmaşilor săi de către Dumnezeu, aşa cum este relatată în Cartea Genezei. Prima comunicare a lui Dumnezeu cu Abraham indică deja o relaţie unică cu implicaţii pentru restul omenirii: "Voi face din tine un neam mare [...] şi toate seminţiile pământului vor fi binecuvântate în tine" (Gen. 12, 2-3). Legământul dintre Dumnezeu şi Abraham este consemnat în Geneza 17, iar acordul contractual prin care poporul lui Israel acceptă să respecte legea lui Dumnezeu (Ex. 19-24) este prefigurat în meditaţia divină: "Abraham va fi negreşit un neam mare şi puternic şi în el vor fi binecuvântate toate neamurile pământului, căci Eu l-am ales anume ca el să poruncească fiilor lui şi casei lui după el, să ţină calea Domnului şi să facă judecată şi dreptate" (Gen. 18, 18-19).

În Sinai, poporul lui Israel este chemat în totalitate să confirme Legământul şi să intre într-o relaţie specială cu Dumnezeu: "Acum, de veţi asculta glasul Meu şi veţi păzi Legământul Meu, veţi fi poporul Meu ales dintre toate neamurile, căci al Meu este tot pământul. Iar voi îmi veţi fi o împărăţie de preoţi şi un neam sfânt" (Ex. 19, 5-6). Acceptând aceste condiţii (Ex. 19, 8; 24, 3-7), Israel confirmă legământul lui Abraham şi-l face valabil pentru toate generaţiile viitoare. De teamă ca poporul să nu uite această experienţă, Moise, puţin înainte de a muri, îi reaminteşte: "Căci tu eşti un popor sfânt pentru Domnul, Dumnezeul tău, şi pe tine te-a ales Domnul ca să-I fii poporul Lui dintre toate popoarele de pe faţa pământului" (Deut. 14, 2).

Această doctrină a poporului ales este implicită în toată Biblia, deşi nu apare nicăieri de o manieră sistematizată. Nu se precizează limpede motivul alegerii lui Israel; dimpotrivă, se spune ce nu a stat la baza acestei alegeri: "nu v-a ales dintre toate popoarele din pricina numărului vostru, căci sunteţi cel mai mic dintre toate popoarele, ci fiindcă Domnul vă iubeşte [...]" (Deut. 7, 7-8). Aici, ca şi în citatele precedente, Biblia reiterează faptul paradoxal că Domnul este Dumnezeul tuturor neamurilor, dar că totuşi Israel este deosebit în faţa lui. Dumnezeu îl spune lui Moise să-l informeze pe Faraon că Israel e primul său născut, dar nu singurul său fiu (Ex. 4, 22; vezi şi Amos 9, 7; Mal. 2, 10). Deşi conştiinţa unei relaţii privilegiate cu Dumnezeu constituia cel puţin o sursă de mândrie pentru Israel (Num. 17, 6), Domnul nu ezită să mustre poporul pentru abaterile sale şi-l informează că "numai pe voi v-am cunoscut dintre toate neamurile pământului, de aceea vă voi pedepsi pentru toate fărădelegile voastre" (Amos 3, 2). Alegerea implică responsabilităţi faţă de celelalte naţiuni (v. de ex., Gen. 12, 3; Ex. 19, 6; Deut. 4, 6-7; Isa.49, 6) şi chiar să suferi pentru ele: Isa. 52, 13-15; 53, 1-12.

Deşi doctrina alegerii lui Israel nu îşi găseşte direct expresia în cele treisprezece articole de crez ale sale, Maimonide sugerează că locul ei în conştiinţa evreiască a fost întotdeauna cel al unei "dogme centrale, deşi ne formulate". Rabinii Talmudului au conceput între Dumnezeu şi poporul evreu o relaţie dintre cele mai apropiate. Rabi Akiva (sec. al II-lea e.n.), de exemplu, a mers până la a spune că poezia de dragoste foarte explicită din Cântarea Cântărilor nu ar fi altceva decât o metaforă a relaţiei dintre Dumnezeu şi poporul său (M.T. 3, 5; Tos. Sanh. 12, 10). O tradiţie rabinică (bazată pe Ex. 19, 8; 24, 3-7) susţine că poporul evreu ar fi fost ales pentru că a fost singurul de pe pământ dispus să accepte Tora (A. Z. 2b-3a). În forma sa cea mai simplă, viziunea rabinică asupra alegerii este

exprimată în textul liturghiei de sărbători: “Tu ne-ai ales dintre toate popoarele; Tu ne-ai iubit şi Te-ai bucurat de noi şi ne-ai înălţat peste toate limbile; Tu, împăratul nostru, ne-ai sfinţit prin poruncile Tale şi ne-ai apropiat de slujba Ta; Tu ne-ai chemat cu marele, sfântul Tău Nume.” Rabinii se raliază totodată perspectivei biblice din care Dumnezeu apare nu doar ca “protectorul” lui Israel, ci şi ca Dumnezeul tuturor neamurilor: “El este Dumnezeul nostru, care Şi-a legat numele de al nostru, dar este şi Dumnezeul unic al întregii omeniri. Este Dumnezeul nostru pe lumea aceasta şi singurul Dumnezeu în lumea care vine, căci s-a spus (Zah. 14, 9): «Şi Domnul va fi împărat peste tot pământul: în ziua aceea, Domnul va fi unic şi unic va fi numele Său»“ (Sifre la Deut. 6, 4).

Mai târziu, ideile asupra alegerii s-au cristalizat în două direcţii destul de diferite. Unii gânditori medievali şi moderni, în primul rând Maimonide, au văzut în alegere o chestiune de îndatoriri iar nu de drepturi. Sfinţenia şi superioritatea sunt făgăduite ca o consecinţă a respectării Legământului, nu acordate ca un dar din capul locului sau postulate ca prerogative naţionale. Abaterea de la Legământ duce la inferioritate şi declin. Cealaltă şcoală de gândire, avându-l ca principal purtător de cuvânt pe Iuda Halevi şi care îşi află ecoul în hasidism şi în Cabala, vede în Israel un neam unic în sine şi atribuie sufletului evreiesc calităţi deosebite. Deşi posibilitatea convertirii la iudaism făcea imposibilă dezvoltarea oricărei teorii rasiste, afirmarea alegerii lui Israel s-a accentuat pe măsură ce comunitatea evreiască se confrunta cu prigoane şi cu vicisitudinile istoriei. Persecuţiile pe care evreii le-au suferit din partea vecinilor lor de-a lungul istoriei nu au încurajat tendinţele universaliste. În plus, pretenţia creştinilor de a înlocui Legământul lui Israel şi de a constitui “adevăratul Israel” (verus Israel) a accentuat şi mai mult tropismele exclusiviste.

Începând din sec. al XVIII-lea, epoca Luminilor şi procesul de emancipare politică a evreilor din Occident au readus în discuţie această idee a alegerii transformând-o progresiv. Astfel, după Moses Mendelssohn , conţinutul ideologic al iudaismului face casă bună cu “religia raţiunii” ale cărei învăţături coincideau cu cele ale filozofiei. La întrebarea “de ce să rămâi evreu?”, Mendelssohn răspundea că evreii se singularizaseră în istorie prin Revelaţia sinaitică şi că era de datoria lor să rămână deţinătorii acestei Revelaţii. Această poziţie, sub diferite interpretări, pare să fie implicită în toate reflecţiile moderne asupra iudaismului. Prin extensie, conceptul alegerii evreilor s-a transformat în acela de misiune ce le revine de transmitere universală a mesajului divin. Reinterpretând conceptul într-o manieră raţionalistă, Abraham Geiger, unul dintre iniţiatorii iudaismului reformat, a susţinut că împrăştierea, diaspora, are o conotaţie pozitivă şi divină, urmărind răspândirea mesajului monoteist în rândul celorlalte neamuri. Transformările conceptului reies şi din schimbările introduse în liturghia reformată. Cartea de rugăciuni a reformaţilor americani, Porţile rugăciunii (New York, 1975), propune credincioşilor o gamă lărgită de variaţiuni pe această temă, de la opţiunile tradiţionale, particulariste, până la versiuni universaliste şi neteiste. Ideea alegerii a fost reintrodusă în rugăciunile particulariste, cum ar fi versiunea tradiţională a vechii rugăciuni ebraice Alenu le-şabeah. Reformaţii au păstrat, în schimb, ideea alegerii lui Israel în binecuvântările care precedă lectura Torei şi a haftorei. Totodată, pasajul tradiţional “Tu ne-ai ales” a fost reîncorporat în Amida de sărbători.

Mulţi gânditori sionişti (dar nu toţi), care urmăreau “normalizarea” vieţii naţionale evreieşti, au fost intrigaţi de expresia biblică “lumina neamurilor” (Isa. 49, 6) şi au sperat că statul Israel va întruchipa într-o zi acest ideal.

În decursul generaţiilor, credinţa în alegere a îmbărbătat poporul evreu în perioadele de criză, a introdus o raţiune de a fi în existenţa indivizilor şi a naţiunii şi a furnizat o motivaţie pentru urmărirea excelenţei morale şi spirituale; această credinţă nu a degenerat decât arareori în etnocentrism.

PORUNCI, CELE 613

Ebr.: Tariag miţvot

Porunci atestate în Pentateuh ca fiind transmise oral de Dumnezeu lui Moise, pentru ca el să le transmită mai departe copiilor lui Israel. Ele alcătuiau condiţiile Legământului dintre Dumnezeu şi poporul său şi se cereau respectate ca atare. Un amora din sec. al III-lea, Rabi Simlai, a arătat că din totalul celor 613 (prescurtat, tariag, potrivit valorii numerice a consoanelor care alcătuiesc acest cuvânt), 365, adică tot atâtea cât zilele anului solar, sunt negative (interdicţii) şi 248, cât numărul părţilor corpului, sunt pozitive (datorii) (Mak. 23b). Aceste numere, deşi absente din literatura tanaitică, au fost ulterior recunoscute ca autentice de către autorităţile halahice şi au făcut obiectul multor dezbateri consemnate în operele rabinice clasice.

Poruncile au fost grupate după mai multe criterii. Tora vorbeşte de hukim (precepte) şi mişpatim (sentinţe; 18, 4-5): primele cu referire la acţiuni rituale, caracterizate ca obligaţiile „omului faţă de Cel Omniprezent” (ben adam la-makom); celelalte reglementând relaţiile “omului faţă de aproapele său” (ben adam le-havero). Înţelepţii definesc mişpatim ca fiind legi raţionale. Astfel, de exemplu, interdicţiile de a ucide sau de a fura, “chiar dacă nu ar fi venit de la Dumnezeu, tot ar fi trebuit adoptate de societate”. În ceea ce priveşte hukim, — de pildă interdicţia de a consuma carne de porc (Deut. 22, 11) sau de a purta haine din ţesături amestecate —, motivaţia lor scapă raţiunii omeneşti. Despre hukim, stă scris: “Eu sunt Domnul. Eu le-am poruncit şi voi nu aveţi dreptul să le puneţi la îndoială” (Ioma 67b; Lev. 18, 5). Învăţaţii au mai adăugat şi alte clasificări. Ei fac, de pildă, o deosebire între poruncile legate de pământ, care implică produse agricole, şi celelalte porunci care nu au legătură cu pământul. Cele dintâi (cum ar fi zeciuielile asupra roadelor pământului) sunt valabile numai în Ţara Sfântă; celelalte (de ex., mezuza care se fixează la stâlpul uşii) sunt universal valabile. Unii comentatori susţin că toate poruncile au fost date spre a fi respectate în Ereţ Israel; cele care rămân valabile în diaspora sunt respectate, pentru ca Israel să nu-şi piardă obişnuinţa până la revenirea în ţară (cf. Sifre la Deut. 11, 18)

O altă clasificare face deosebirea între poruncile pozitive legate de un moment bine precizat — de ex., suca şi lulav, care se referă la Sucot —, şi altele care nu depind de un moment anume, ca mezuza şi binecuvântările de după mese. Spre a-şi putea îndeplini sarcinile gospodăreşti, femeile sunt scutite, cu unele excepţii, de respectarea poruncilor asociate cu anumite momente fixe. De asemenea, femeile nu au obligaţia să studieze Tora sau să aducă jertfe. În plus, mamele sunt scutite de anumite porunci în raport cu copiii, pe care taţii sunt ţinuţi să le împlinească. Taţii, de exemplu, trebuie să se îngrijească de circumcizia copiilor şi să-i înveţe Tora (Kid. 34a-36a). Totuşi femeile pot îndeplini, din proprie iniţiativă, anumite porunci de care sunt scutite.

Autorităţile medievale au împărţit, la rândul lor, poruncile în cele aflate în vigoare doar pe parcursul existenţei Templului şi cele care rămân obligatorii în toate timpurile. Astfel, legile cu privire la jertfe nu s-au mai aplicat după distrugerea Templului. La fel, legile referitoare la robii evrei (Ex. 21, 6 et infra) şi la anul jubileului (Lev. 25, 8 et infra) au încetat a mai fi aplicate din momentul în care cele zece triburi din regatul lui Israel au fost duse în robie. Mulţi învăţaţi medievali sunt de părere că nici

prevederile cu privire la anul şabatic nu mai sunt în vigoare ca poruncă biblică, deşi restricţiile aferente se păstrează ca porunci rabinice. S-a estimat că, în perioada Exilului, doar 270 de porunci din 613 au rămas efectiv valabile.

Cea mai veche enumerare a celor 613 porunci apare în perioada gaonică, în introducerea la Halahot ghedolot, lucrare atribuită lui Şimon Kaiara, care a trăit în sec. al IX-lea. Autorul enumeră mai întâi 350 de porunci negative, grupate în funcţie de severitatea pedepselor prevăzute pentru încălcarea lor; urmează 182 de porunci pozitive cu caracter general, apoi 18 destinate preoţilor şi, în sfârşit, 65 privitoare la diferite îndatoriri comunitare. De fapt, numărul total al poruncilor enumerate aici este de 615, deoarece autorul adaugă, în mod surprinzător, datoria de a citi Cartea Esterei de Purim şi cea de a aprinde lumânările de Hanuca, deşi ambele sărbători datează din epoca postbiblică.

În această perioadă şi în secolele următoare, poeţii liturgici (paitanim) obişnuiau să compună azharot (literal: "avertismente", termen prin care Talmudul desemnează poruncile negative), în care enumerau cele 613 porunci, spre a fi recitate de Şavuot, sărbătoarea primirii Torei.

În opera lui cu privire la filozofia evreiască, Saadia Gaon împarte poruncile în două categorii principale: cele pe înţelesul raţiunii omeneşti (sihliot) şi cele pe care raţiunea nu le pricepe, dar rămân totuşi dictate de Dumnezeu (şimiot). Saadia le subîmparte în continuare în diferite grupe (Emunot ve-Deot). Tot el întocmeşte şi o altă clasificare a celor 613 porunci în funcţie de relaţia lor cu Decalogul. După părerea lui, ordinul dat copiilor lui Israel de a scrie "toate cuvintele Torei pe pietre mari" (Deut. 27, 3) se referea, de fapt, la cele 613 miţvot.

Bahia ibn Pakuda (sec. al XI-lea) distinge "poruncile membrelor", cele care se materializează printr-o acţiune vizibilă, de "poruncile inimii" (hovot ha-levavot), cele care se îndeplinesc în conştiinţă; lucrarea omonimă a lui Bahia este dedicată acestora din urmă.

Maimonide (sec. al XII-lea), marele sistematizator al Halahei, a scris în arabă un Sefer ha-miţvot ("Cartea poruncilor"), în care a enumerat toate poruncile, indicând la fiecare originea ei din Pentateuh şi modul în care este prezentată în sursele talmudice. Rambam arată în introducere că a întreprins această lucrare pentru a corecta numeroasele greşeli de enumerare din Halahot ghedolot, preluate ca atare în azharot. El enunţă de asemenea cele 14 principii pe care şi-a întemeiat selecţia. Aproape un secol mai târziu, Nahmanide atacă opera lui Maimonide, venind în apărarea Halahot ghedolot. El pune întâi şi întâi în discuţie numărul de 613, având în vedere că nici Talmudul nu este întotdeauna consecvent când stabileşte care sentinţe biblice trebuie considerate porunci şi adăugate pe listă şi care nu. Numărul de 613 era legat de o veche tradiţie care se cerea revizuită cu atenţie, consideră Nahmanide. Printre multele divergenţe dintre cei doi mari gânditori, două merită o atenţie specială. Maimonide afirmă că rugăciunea este o poruncă pozitivă a Torei, la care înţelepţii adăugaseră doar cadrul obligatoriu şi formularea. Nahmanide, în schimb, susţine că Biblia nu le porunceşte nicăieri evreilor să se roage. Pe de altă parte, Nahmanide consideră că Biblia conţine o poruncă pozitivă prin care evreii sunt somaţi să se stabilească în ţara lui Israel şi s-o ia în stăpânire, dar această poruncă nu figurează în lista lui Maimonide.

Un contemporan tardiv al lui Nahmanide, pare-se Aaron ha-Levi din Barcelona, a compus şi el o enumerare a celor 613 porunci, aşezându-le în ordinea apariţiei lor în Pentateuh. În acest Sefer ha-hinuh, autorul stabilea mai întâi dacă porunca respectivă era sau nu valabilă în perioada exilului şi

care persoane erau datoare s-o îndeplinească, apoi, urmând fidel indicaţiile lui Maimonide, expunea modul în care trebuia împlinită.

Liste ale celor 613 porunci se regăsesc şi în operele savanţilor aşchenazi din Evul Mediu, care adăugau şi practicile acceptate de Halaha ca un îndrumar util pentru credincioşi. Dintre tosafişti, Moise din Coucy a compus un Sefer miţvot gadol (“Cartea cea mare a poruncilor”, prescurtat: Semag), care era un rezumat al învăţăturii halahice despre cele 613 porunci, întemeiat în principal pe Mişne Tora a lui Maimonide. Halahiştii ulteriori au recunoscut Semag ca o lucrare de referinţă. Ceva mai târziu, Isaac din Corbeil a alcătuit un scurt tratat asupra celor 613 porunci, pe care l-a intitulat Sefer miţvot katan (“Cartea cea mică a poruncilor”, prescurtat: Semak). El a împărţit poruncile în şapte categorii, adăugând liniei pur halahice o dimensiune morală. Mulţi autori au introdus în listă şapte porunci suplimentare, de origine rabinică. Deşi hotărârile rabinice erau desigur mult mai numeroase, acestea şapte s-au impus, deoarece fuseseră stabilite cu atâta autoritate încât, înainte de a le împlini, credinciosul trebuia să rostească o binecuvântare, recunoscând că Dumnezeu poruncise această faptă (Şab. 23a).

Până în ziua de azi, autorităţile halahice continuă să dezbată dacă o practică sau alta este de origine biblică (min ha-Tora) şi dacă femeile sunt ţinute să respecte o poruncă sau alta. Cu privire la diferenţele dintre poruncile biblice şi cele rabinice, vezi Halaha; vezi şi Miţva.

Cele 613 porunci, conform clasificării lui Rambam

Porunci pozitive

RUGĂCIUNI ŞI CREZURI

1. Să crezi în existenţa lui Dumnezeu

2. Unicitatea lui Dumnezeu (Şema Israel)

3. Să-L iubeşti pe Domnul

4. Să te temi de Domnul

5. Să te rogi Domnului

6. Să te apropii de El, căutând tovărăşia înţelepţilor

7. Să te juri pe Dumnezeu

8. Să umbli în căile Domnului

9. Să sfinţeşti Numele Lui cel sfânt

10. Să citeşti Şema dimineaţa şi seara

11. Să studiezi Tora şi să împărtăşeşti şi altora învăţămintele ei

12. Tfilin al frunţii

13. Tfilin al braţului

14. Să porţi ţiţit la veşminte

15. Mezuza

16. Adunarea poporului la sfârşitul anului al şaptelea

17. Datoria de a transcrie o sefer Tora

18. Obligaţia regelui de a transcrie o sefer Tora

19. Binecuvântarea de după mese

SANCTUARUL ŞI PREOŢIA

20. Construcţia Sanctuarului

21. Să respecţi Sanctuarul

22. Paza Sanctuarului

23. Slujba leviţilor în Sanctuar

24. Spălarea mâinilor şi picioarelor la cohanimi

25. Aprinderea luminilor sfeşnicului în fiecare zi

26. Binecuvântarea preoţilor în fiecare zi

27. Darul pâinilor punerii înainte, în fiecare Şabat

28. Tămâierea cu mirodenii de două ori pe zi

29. Întreţinerea focului pe altar în fiecare zi

30. Curăţarea cenuşii de pe altar în fiecare zi

31. Îndepărtarea persoanelor necurate de la altar

32. Cinstirea urmaşilor lui Aaron

33. Veşmintele sacerdotale

34. Obligaţia de a purta chivotul pe umăr

35. Ungerea marelui preot şi a regilor

36. Organizarea slujbei la Templu

37. Miţva pentru cohanimi de a se face necuraţi, ocupându-se de un mort din familia lor

38. Obligaţia marelui preot de a se căsători cu o fecioară

JERTFELE PUBLICE

39. Jertfa necurmată, adusă de comunitate în fiecare zi

40. Darul de mâncare adus de marele preot în fiecare zi

41. Jertfa de musaf de Şabat

42. Jertfa de musaf de roş hodeş

43. Jertfa de musaf în cele şapte zile de Pesah

44. Darul de omer de 16 Nisan

45. Jertfa de musaf de Şavuot

46. Darul celor două pâini de Şavuot

47. Jertfa de musaf de Roş Haşana

48. Jertfa de musaf de Iom Kipur

49. Jertfele marelui preot de Iom Kipur

50. Jertfa de musaf din cele şapte zile de Sucot

51. Jertfa de musaf din a opta zi de Sucot

52. Haghiga la cele trei sărbători de pelerinaj

53. Pelerinajul la Sanctuar de cele trei sărbători

54. Să celebrezi prin bucurie cele trei sărbători

55. Jertfa mielului pascal

56. Consumarea mielului în noaptea de 15 Nisan

57. Al doilea Pesah de 14 Iyar

58. Consumarea mielului cu azime şi verdeţuri amare

59. Sunarea din trâmbiţă la jertfele publice şi la război

JERTFELE INDIVIDUALE

60. Obligaţia ca animalul jertfit să aibă minimum opt zile

61. Obligaţia ca animalul jertfit să fie fără cusur

62. Obligaţia de a săra toate jertfele aduse pe altar

63. Jertfa arderii de tot, conform ritualului prescris

64. Jertfa de ispăşire, conform ritualului prescris

65. Jertfa pentru vină, conform ritualului prescris

66. Jertfa de mulţumire

67. Darul de mâncare, conform ritualului prescris

68. Jertfa de ispăşire a Marelui Sanhedrin când a greşit într-o hotărâre

69. Obligaţia individului de a aduce jertfe de ispăşire pentru anumite păcate

70. Jertfa pentru vină în cazul unui păcat de care nu eşti sigur că l-ai comis

71. Jertfa pentru vină în cazul unui păcat sigur

72. Jertfa de ispăşire cu caracter treptat

73. Mărturisirea păcatelor în faţa Domnului

74. Jertfa bărbatului după încetarea scurgerii necurate

75. Jertfa femeii după încetarea scurgerii necurate

76. Jertfa leprosului după vindecarea sa

77. Jertfa femeii la curăţirea după naştere

78. Perceperea zeciuielii din vite în fiecare an

79. Sfinţirea primului născut din vitele curate

80. Răscumpărarea primului născut al omului

81. Răscumpărarea primului născut al măgarului

82. Omorârea primului născut al măgarului nerăscumpărat

83. Obligaţia jertfelor şi legămintelor la prima sărbătoare de pelerinaj

84. Obligaţia de a aduce toate jertfele la Templu

85. Să aduci la Templu orice animal închinat, chiar dacă nu se află în Ereţ Israel

JERTFE ŞI LEGĂMINTE

86. Răscumpărarea animalelor închinate lovite de infirmitate

87. Închinarea unui animal ca înlocuitor (temura)

88. Obligaţia pentru cohen de a consuma rămăşiţele unei minha

89. Obligaţia pentru cohen de a consuma carnea jertfelor de ispăşire şi de vină

90. Obligaţia de a arde carnea de jertfă atinsă de necurăţie

91. Obligaţia de a arde carnea de jertfă după expirarea termenului de consumare a ei

92. Miţva pentru nazireu să nu treacă pieptenul prin părul lui

93. Tunderea nazireului şi jertfele aduse de el la împlinirea legământului (sau dacă s-a pângărit)

94. Obligaţia de a împlini orice jurământ sau făgăduinţă

95. Măsuri de anulare a jurămintelor

CAUZE DE NECURĂŢIE ŞI RITURI DE CURĂŢIRE

96. Necurăţia hoitului de mamifere (nevela)

97. Necurăţia celor opt specii de târâtoare

98. Necurăţia alimentelor şi băuturilor

99. Necurăţia femeii nida

100. Necurăţia femeii după naştere

101. Necurăţia leproşilor

102. Necurăţia veşmintelor atinse de lepră

103. Necurăţia casei atinse de lepră

104. Necurăţia bărbatului atins de scurgere

105. Necurăţia lichidului seminal

106. Necurăţia femeii atinse de scurgere

107. Necurăţia provenind de la morţi

108. Apa de curăţire care-l spurcă pe cel ce o atinge şi-l curăţă pe cel necurat

109. Curăţirea prin scăldare în apă (mikve)

110. Ceremonia de curăţire a leprosului sau a casei atinse de lepră

111. Tunderea leprosului în a şaptea zi după curăţire

112. Norme cu privire la leproşi în timpul izolării lor

113. Sacrificarea şi incinerarea vacii roşii

FĂGĂDUINŢE ŞI PREŢUIRI

114. Preţuirea unei persoane făgăduite Domnului

115. Preţuirea unui animal închinat, lovit de infirmitate înainte de răscumpărare

116. Preţuirea unei case închinate de proprietarul ei

117. Preţuirea unui teren închinat de proprietarul lui

118. Răscumpărarea lucrurilor închinate cu o cincime peste preţuirea iniţială

DARURI DIN ROADELE PĂMÂNTULUI

119. Sfinţirea roadelor pomilor în al patrulea an

120. Obligaţia de a lăsa nesecerat un colţ al câmpului (pea)

121. Obligaţia de a lăsa nestrânse spicele rămase în urma secerătorilor

122. Obligaţia de a nu se întoarce pe câmp după un snop uitat

123. Obligaţia de a lăsa un pea din vie

124. Obligaţia de a lăsa neadunate boabele căzute în vie

125. Obligaţia de a aduce primele roade la Templu

126. Punerea deoparte a terumei

127. Punerea deoparte a primei zeciuieli pentru leviţi (maaser rişon)

128. Punerea deoparte a celei de a doua zeciuieli (maaser şeni)

129. Punerea deoparte a terumat maaser de către leviţi

130. Punerea deoparte a zeciuielii pentru săraci (maaser ani)

131. Vidui maaser

132. Declaraţia solemnă cu prilejul darului primelor roade la Templu

133. Punerea deoparte de hala pentru cohen

ANI SABATICI ŞI JUBILIARI

134. Lăsarea pământurilor nelucrate şi a roadelor neculese în anul al şaptelea

135. Odihna pământului în anul al şaptelea

136. Sfinţirea anului jubiliar prin odihna pământului şi împărţirea în comun a recoltelor

137. Suflatul din şofar la începutul jubileului şi de Iom Kipur

138. Înapoierea pământurilor în anul jubiliar

139. Dreptul de a răscumpăra, timp de un an, proprietăţile dintr-o cetate înconjurată cu ziduri

140. Numărarea anilor în cicluri jubiliare şi şabatice

141. Iertarea datoriilor la sfârşitul anului al şaptelea

142. Silirea datornicului străin să-şi achite datoria

PRIVILEGIILE COHANIMILOR

143. Drepturile cohanimilor asupra animalelor sacrificate

144. Prima lână de la vitele mici

145. Norme cu privire la herem (bunuri închinate)

CONSUMAREA CĂRNII ANIMALELOR

146. Şehita (sacrificarea rituală)

147. Miţva de a acoperi sângele după tăiere (la păsări şi vânat)

148. Obligaţia de a lăsa în libertate mama când găseşti un cuib cu pui

149. Verificarea semnelor de curăţie la patrupede

150. Verificarea semnelor de curăţie la păsări

151. Verificarea semnelor de curăţie la lăcuste

152. Verificarea semnelor de curăţie la peşti

SOLEMNITĂŢI

153. Sfinţirea lunii noi

154. Abţinerea de la orice muncă în ziua de Şabat

155. Sfinţirea Şabatului (kiduş)

156. Îndepărtarea aluatului dospit în ajun de Pesah

157. Povestirea ieşirii din Egipt în noaptea de 15 Nisan

158. Consumarea de azima în aceeaşi noapte

159. Abţinerea de la munca în prima zi de Pesah

160. Abţinerea de la muncă în a şaptea zi de Pesah

161. Numărătoarea Omerului începând din 16 Nisan

162. Abţinerea de la muncă în a cincizecea zi a Omerului (Şavuot)

163. Abţinerea de la muncă pe 1 Tişri (Roş Haşana)

164. Postul din 10 Tişri (Iom Kipur)

165. Abţinerea de la muncă pe 10 Tişri

166. Abţinerea de la muncă în prima zi de Sucot

167. Abţinerea de la muncă în a opta zi de Sucot

168. Miţva de a locui în suca în cele şapte zile de Sucot

169. Miţva de a purta mănunchiul din cele patru specii

170. Sunatul din şofar de Roş Haşana

171. Darul anual de o jumătate de şechel pentru întreţinerea Sanctuarului

AUTORITĂŢILE (PROFEŢI, REGI, JUDECĂTORI)

172. Obligaţia de a îndeplini ordinele profeţilor

173. Desemnarea unui rege în fruntea naţiunii

174. Autoritatea de netăgăduit a Marelui Sanhedrin

175. Luarea deciziilor cu majoritate de voturi în Marele Sanhedrin

176. Instituirea judecătorilor şi magistraţilor în Israel

177. Împărţirea dreptăţii fără părtinire

MARTORI ŞI MĂRTURII

178. Obligaţia de a depune mărturie în faţa tribunalului

179. Cercetarea amănunţită a martorilor de către tribunal

180. Pedepsirea martorilor falşi cu aceeaşi pedeapsă pe care urmăreau s-o cauzeze acuzatului

RESPECTUL PENTRU VIAŢA OMENEASCĂ. URMĂRIREA CRIMINALILOR

181. Sacrificarea unei egla arufa pentru crimele cu autor necunoscut

182. Instituirea celor 6 cetăţi de scăpare

183. Acordarea de cetăţi leviţilor

184. Construirea unei împrejmuiri în jurul acoperişului

NIMICIREA CULTELOR PĂGÂNE

185. Distrugerea idolilor şi a tuturor obiectelor de cult păgân

186. Distrugerea “cetăţii păcătoase”

187. Nimicirea celor şapte neamuri cananeene

188. Nimicirea urmaşilor lui Amalec

189. Rememorarea crimei lui Amalec

LEGI CU PRIVIRE LA RĂZBOI

190. Prescripţii cu privire la “războiul facultativ”

191. Desemnarea unui preot însărcinat să îmbărbăteze oastea în luptă

192. Rezervarea unui loc în afara taberei pentru nevoile fireşti

193. Includerea unei lopeţi în echipamentul războinicului

IUBIREA APROAPELUI

194. Înapoierea obiectelor furate

195. Ţedaka (milostenia)

196. Darurile care trebuie date robilor evrei eliberaţi

197. Împrumuturile acordate celor nevoiaşi

198. Împrumuturile cu dobândă către neevrei

199. Înapoierea zălogului în condiţiile prevăzute de lege

200. Obligaţia de a plăti muncitorul la sfârşitul zilei de lucru

201. Dreptul muncitorilor tocmiţi de a consuma din produse în timpul lucrului

202. Ajutorul pentru despovărarea unui animal căzut

203. Ajutorul pentru ridicarea la loc a unei poveri care a alunecat

204. Înapoierea obiectelor găsite

205. Datoria de a-l mustra pe aproapele care se poartă rău

206. Datoria de a-ţi iubi aproapele

207. Datoria de a-l iubi pe străin

208. Folosirea cântarelor, măsurilor şi greutăţilor corecte

TEMELIA VIEŢII DE FAMILIE

209. Cinstirea înţelepţilor

210. Cinstirea părinţilor

211. Respectul datorat rudelor

212. Datoria de a avea copii

213. Sfinţirea căsătoriei (Kiduşin)

214. Dreptul tânărului căsătorit de a se veseli alături de soţia lui timp de un an

215. Circumcizia

216. Porunca de ibum (levirat)

217. Haliţa

218. Cel care necinsteşte o fecioară trebuie s-o ia de nevastă

219. Cel care şi-a învinuit nevasta pe nedrept trebuie s-o păstreze

220. Judecarea corupătorului

221. Legea cu privire la “frumoasa prizonieră”

222. Legea cu privire la divorţ

223. Legea cu privire la nevasta bănuită de infidelitate

PEDEPSIREA VINOVAŢILOR

224. Biciuirea vinovaţilor

225. Refugiul ucigaşului fără voie într-o cetate de scăpare

226. Execuţia legală cu paloşul

227. Execuţia legală prin strangulare

228. Execuţia legală prin foc

229. Execuţia legală prin lapidare

230. Spânzurarea obligatorie după anumite execuţii

231. Îngroparea celor executaţi (şi a oricărui mort)

STATUTUL ROBILOR

232. Legi cu privire la robii evrei

233. Miţva pentru stăpân de a-şi lua de nevastă roaba evreică

234. Răscumpărarea robilor evrei

235. Obligaţia de a păstra în slujba sa pe robul păgân

DIVERSE LEGI CIVILE

236. Daune pentru pagubele provocate prin lovire şi rănire

237. Daune pentru pagubele provocate de animale

238. Daune pentru pagubele provocate de un rezervor

239. Pedeapsa hoţilor

240. Daune pentru pagubele provocate culturilor de către vite

241. Daune pentru pagubele cauzate de incendii

242. Legi cu privire la paznicul voluntar

243. Legi cu privire la paznicul plătit

244. Legi cu privire la obiectele împrumutate

245. Legi cu privire la tranzacţiile comerciale

246. Plângeri şi dezminţiri la tribunal

247. Acordarea de ajutor unei persoane aflate în primejdie

248. Legi cu privire la moşteniri

Porunci negative

IDOLATRIA, CULTELE PĂGÂNE

1. Să nu crezi în nici un alt dumnezeu în afară de Domnul

2. Să nu-ţi faci idoli

3. Să nu faci idoli nici pentru alţii

4. Să nu faci chip (de om) cioplit, nici chiar în scopuri estetice

5. Să nu te închini la chipuri cioplite

6. Să nu te închini la nici o divinitate străină prin nici un fel de act de proslăvire

7. Să nu te închini lui Moloh

8. Să nu chemi duhurile morţilor

9. Să nu faci vrăji

10. Să nu încerci să afli despre cultul idolilor

11. Să nu ridici stâlpi de aducere aminte

12. Să nu te închini la o piatră cioplită

13. Să nu sădeşti copaci în Sanctuar

14. Să nu te juri pe idoli

15. Să nu aţâţi pe nimeni la idolatrie

16. Să nu îndemni pe nici un om din Israel la idolatrie

17. Să nu ai nici o milă de aţâţător

18. Să nu încetezi să-l urăşti

19. Să nu-l ajuţi dacă se află în primejdie

20. Să nu-i iei apărarea.

21. Să nu treci sub tăcere nici o vină pe care i-o cunoşti

22. Să nu tragi foloase din podoabele unui idol

23. Să nu reclădeşti o cetate condamnată la nimicire

24. Să nu tragi foloase din bunurile acelei cetăţi

25. Să nu-ţi însuşeşti nici un lucru care are de-a face cu idolatria

26. Să nu faci profeţii în numele unui zeu străin

27. Să nu faci profeţii mincinoase

28. Să nu-l asculţi pe cel care vorbeşte în numele idolilor

29. Să nu şovăi să ucizi un profet mincinos

30. Să nu te iei după obiceiurile altor neamuri

VRĂJITORIA, RELAŢIILE CU IDOLATRII

31. Să nu faci descântece

32. Să nu prezici viitorul

33. Să nu te ocupi cu ghicitul

34. Să nu te ocupi cu magia

35. Să nu foloseşti amulete

36. Să nu chemi duhuri

37. Să nu faci vrăjitorii

38. Să nu chemi morţii

39. O femeie să nu poarte haine bărbăteşti

40. Un bărbat să nu poarte haine femeieşti

41. Să nu-ţi faci tatuaje

42. Să nu porţi şaatnez, ţesătură din in amestecat cu lână

43. Să nu-ţi tai rotund colţurile părului

44. Să nu-ţi razi colţurile bărbii

45. Să nu-ţi faci crestături în carne

46. Să nu locuieşti în Egipt

47. Să nu te laşi amăgit de ce-ţi pofteşte inima şi de ce-ţi văd ochii

48. Să nu închei alianţe cu cele şapte neamuri

49. Să nu laşi în viaţă nici un cananeean

50. Să nu cruţi nici un idolatru

51. Să nu laşi nici un idolatru să locuiască în Ereţ Israel

52. Să nu te căsătoreşti cu un idolatru

53. Un amonit sau un moabit să nu-şi ia nevastă evreică

54. Să nu îndepărtezi un edomit în al treilea neam

55. Să nu îndepărtezi un egiptean în al treilea neam

56. Să nu-ţi pese de bunăstarea neamurilor lui Amon şi Moab

57. Când împresori o cetate, să nu tai nici un pom fructifer

58. Să nu tremuri în faţa duşmanului în luptă

59. Să nu uiţi cum s-a purtat Amalec cu Israel

HULA, PROFANAREA SFÂNTULUI NUME

60. Să nu huleşti

61. Să nu juri strâmb

62. Să nu faci jurăminte deşarte

63. Să nu iei sfântul Nume în deşert

64. Să nu-l pui la încercare pe profetul dovedit

65. Pe cel executat prin spânzurare, să nu-l laşi pe lemn peste noapte

66. Să nu distrugi cărţile sfinte, să nu ştergi sfântul Nume, să nu strici Sanctuarul

RESPECTAREA SANCTUARULUI

67. Să nu neglijezi paza în jurul Sanctuarului

68. Un preot (cohen) să nu intre oricând vrea el în Sanctuar

69. Un preot lovit de o infirmitate să nu intre în Templu

70. Acest preot să nu slujească

71. Chiar dacă infirmitatea lui este trecătoare, să nu slujească

72. Leviţii să nu îndeplinească slujba preoţilor şi invers

73. Să nu intri beat în Sanctuar

74. Nici un mirean sa nu slujească în Templu

75. Un preot atins de necurăţie să nu slujească

76. Un preot “tevul iom” să nu slujească

77. Un preot atins de necurăţie să nu intre în Templu

78. Nici o persoană necurată să nu pătrundă pe Muntele Templului

79. Să nu clădeşti altarul din pietre cioplite

80. Să nu urci la altar pe trepte

81. Să nu arzi nici o altă aromă pe altar decât tămâie

82. Să nu stingi focul de pe altar

83. Să nu prepari un ulei la fel ca uleiul lui Moise

84. Nici un mirean să nu fie uns cu uleiul sfânt

85. Să nu pregăteşti amestecuri de plante aromatice

86. Să nu scoţi barele din inelele chivotului

87. Să nu desparţi pieptarul de efod

88. Să nu destrami tivul de la tunica marelui preot

89. Să nu aduci jertfe altundeva decât la Templu

JERTFELE

90. Să nu jertfeşti nici un animal altundeva decât pe pragul Templului

91. Să nu închini un animal lovit de infirmitate

92. Să nu jertfeşti un animal lovit de infirmitate

93. Să nu stropeşti altarul cu sângele unui animal lovit de infirmitate

94. Să nu arzi pe altar grăsimea unui astfel de animal

95. Să nu aduci ca dar un animal lovit de o infirmitate trecătoare

96. Să nu aduci ca dar un animal infirm în numele unui neevreu

97. Să nu mutilezi un animal închinat

98. Să nu aduci dar de aluat dospit sau miere pe altar

99. Să nu aduci nici o jertfă fără sare

100. Să nu aduci ca dar la Templu câştigul unei curve

101. Să nu omori un animal şi pe puiul său în aceeaşi zi.

102. Să nu se adauge ulei la jertfa de ispăşire a săracului

103. Să nu se adauge tămâie la jertfa săracului

104. Să nu se adauge ulei la darul unei femei bănuite de necinste

105. Să nu se adauge tămâie la darul ei

106. Să nu înlocuieşti un animal închinat, cu altul

107. Să nu schimbi felul unei jertfe

108. Să nu răscumperi pe primul născut al unui animal curat

109. Să nu vinzi zeciuiala pe vite

110. Să nu vinzi un pământ declarat herem

111. O proprietate declarată herem nu poate fi răscumpărată

112. Să nu tai capul porumbelului adus ca jertfă de ispăşire

113. Să nu faci nici o lucrare cu un animal închinat

114. Să nu tunzi un animal închinat

115. Să nu jertfeşti mielul pascal dacă ai hameţ asupra ta

116. Să nu laşi pe a doua zi grăsimea mielului pascal

117. Să nu laşi pe a doua zi carnea mielului pascal

118. Să nu laşi pe a treia zi haghiga oferită pe 14 Nisan

119. Să nu laşi pe a doua zi carnea celei de-a doua jertfe pascale

120. Să nu laşi pe a doua zi carnea unei jertfe de mulţumire

121. Să nu sfărâmi nici un os al mielului pascal

122. Să nu sfărâmi nici un os din a doua jertfa pascală

123. Să nu scoţi carnea mielului pascal din casa în care are loc cina

124. Să nu coci rămăşiţele de la minha cu aluat dospit

125. Să nu consumi mielul pascal pe jumătate fript sau fiert în apă

126. Să nu pofteşti un străin la cina pascală

127. Evreul netăiat împrejur să nu mănânce din mielul pascal

128. Să nu pofteşti un apostat la cina pascală

129. Omul atins de necurăţie să nu mănânce din alimentele sfinţite

130. Nimeni să nu mănânce din carnea de jertfă atinsă de necurăţie

131. Să nu mănânci rămăşiţele unei jertfe (notar)

CONSUMAREA ALIMENTELOR SFINŢITE

132. Să nu mănânci pigul

133. Mireanul să nu mănânce din teruma

134. Muncitorul tocmit de un cohen să nu mănânce din teruma

135. Un cohen netăiat împrejur să nu mănânce din teruma

136. Un cohen atins de necurăţie să nu mănânce din teruma

137. Fata unui cohen care a fost necinstită să nu mănânce din lucrurile sfinte

138. Să nu mănânci din darul adus de cohen

139. Să nu mănânci o jertfă de ispăşire cu al cărei sânge s-a stropit sfântul locaş

140. Să nu mănânci din carnea unui animal închinat care a fost spurcat intenţionat

141. Să nu mănânci din a doua zeciuiala de grâu decât la Ierusalim

142. Să nu bei din a doua zeciuiala de vin decât la Ierusalim

143. Să nu consumi din a doua zeciuiala de ulei decât la Ierusalim

144. Să nu mănânci carnea primului născut din vite decât la Ierusalim

145. Să nu mănânci carnea jertfei de ispăşire decât în incinta Templului

146. Să nu mănânci din carnea jertfei pentru arderea de tot

147. Să nu mănânci din carnea jertfei de mulţumire până nu s-a stropit cu sângele ei altarul

148. Mirenii să nu mănânce din lucrurile preasfinte

149. Un preot să nu mănânce din primele roade înainte de înfăţişarea lor la Templu

150. Să nu mănânci din a doua zeciuiala nici chiar la Ierusalim dacă eşti atins de necurăţie

151. Să nu mănânci din a doua zeciuiala dacă eşti în doliu

152. Să nu cheltuieşti banii de răscumpărare pentru maaser şeni decât pentru mâncare şi băutura

153. Să nu consumi tevel

154. Să nu schimbi ordinea de strângere a zeciuielii din roadele pământului

JURĂMINTE

155. Să nu amâni îndeplinirea unui jurământ

156. Să nu mergi în pelerinaj fără să aduci o jertfă

157. Să nu-ţi calci cuvântul dat

LEGI MATRIMONIALE PENTRU PREOŢI

158. Un preot să nu ia de nevastă o curvă

159. Un preot să nu ia de nevasta o femeie care a fost “necinstită”

160. Un preot să nu ia de nevastă o femeie divorţată

161. Marele preot să nu ia de nevastă o văduvă

162. Marele preot să nu aibă raporturi intime cu o văduvă

LEGI CU PRIVIRE LA SLUJBA COHANIMILOR

163. Să nu intre în Templu cu părul netuns

164. Să nu intre în Templu cu veşmintele rupte

165. Să nu iasă din incinta Templului în timpul slujbei

166. Să nu se spurce prin atingerea unui mort

167. Marele preot să nu se spurce prin atingerea unui mort, oricine ar fi acesta

168. Marele preot să nu intre într-o casă în care este un mort

LEGI CU PRIVIRE LA LEVIŢI

169. Tribul lui Levi nu va primi pământ în Ereţ Israel

170. Tribul lui Levi nu va primi nici o parte din prada de război

171. Leviţii să nu-şi facă un loc pleşuv pe cap pentru cinstirea unui mort

INTERDICŢII ALIMENTARE

172. Să nu mănânci din mamiferele necurate

173. Să nu mănânci din peştii necuraţi

174. Să nu mănânci din păsările necurate

175. Să nu mănânci din insectele cu aripi

176. Să nu mănânci din târâtoarele pământului

177. Să nu mănânci din insectele mici care se târăsc pe pământ

178. Să nu mănânci viermii din fructe etc.

179. Să nu mănânci din insectele care trăiesc în apă

180. Să nu mănânci din carnea unui animal care a murit de moarte naturală (nevela)

181. Să nu mănânci din carnea unui animal “sfâşiat” (trefa)

182. Să nu mănânci nici o parte dintr-un animal viu

183. Sa nu mănânci nervul sciatic

184. Să nu mănânci sângele mamiferelor sau al păsărilor

185. Să nu mănânci seu

186. Să nu fierbi carnea în lapte

187. Să nu mănânci lapte amestecat cu carne

188. Să nu mănânci din carnea unui taur condamnat să fie omorât cu pietre

189. Să nu mănânci pâine din recolta nouă înainte de 16 Nisan

190. Să nu mănânci boabe prăjite din recolta nouă înainte de 16 Nisan

191. Să nu mănânci spice prăjite

192. Să nu mănânci din fructele pomilor în primii trei ani pe rod (orla)

193. Să nu mănânci produse amestecate ale viţei

194. Să nu mănânci din darurile aduse unui idol

195. Să nu te dedai beţiei şi desfrâului

196. Să nu pui nimic în gură de Iom Kipur

HAMEŢ

197. Să nu mănânci hameţ de Pesah

198. Să nu mănânci nici un amestec cu hameţ de Pesah

199. Să nu mănânci hameţ începând din 14 Nisan la amiază

200. Să nu ai hameţ în casă în timpul sărbătorilor de Pesah

201. Să nu vezi nici pâine dospită, nici plămădeală de Pesah

NAZIREUL

202. Să nu bea vin

203. Să nu mănânce struguri

204. Să nu mănânce stafide

205. Să nu mănânce sâmburi de struguri

206. Să nu mănânce pieliţa de la struguri

207. Să nu se spurce prin atingerea unui mort

208. Sa nu intre într-o casă în care este un mort

209. Să nu-şi tundă părul pe durata legământului său

LEGI CU PRIVIRE LA ROADELE PĂMÂNTULUI

210. Să nu seceri tot grâul de pe câmp

211. Să nu aduni spicele căzute de pe câmp

212. Să nu strângi ciorchinii rămaşi după culesul viei

213. Să nu strângi boabele căzute în vie

214. Să nu te întorci după snopul uitat pe câmp

215. Să nu semeni în ogorul tău două feluri de seminţe

216. Să nu semeni în via ta două soiuri de struguri

217. Să nu împreunezi animale de două soiuri deosebite

218. Să nu înhami împreună animale de soiuri diferite

219. Să nu legi botul animalului care treieră

220. Să nu lucrezi pământul în timpul anului şabatic

221. Să nu faci nici o lucrare la pomi în timpul anului şabatic

222. Să nu seceri ce a crescut din pământ în al şaptelea an

223. Să nu culegi în felul obişnuit roadele pomilor în al şaptelea an

224. Să nu lucrezi nici pământul nici via în anul jubiliar

225. Să nu seceri ce a crescut din pământ în anul jubiliar

226. Să nu culegi în felul obişnuit roadele pomilor în anul jubiliar

227. Să nu vinzi, pentru totdeauna, nici o bucată de pământ din Ereţ Israel

228. Să nu schimbi împărţirea terenurilor în cetăţile date leviţilor

229. Să nu-l laşi pe levit în lipsuri, fără să-i dai ce i se cuvine

230. Să nu ceri înapoi datoriile la sfârşitul anului şabatic

231. Să nu refuzi să dai un împrumut în apropierea anului şabatic

232. Să nu refuzi să dai ajutor şi sprijin săracului.

233. Când slobozeşti un rob evreu, să nu-l laşi să plece cu mâna goală

234. Să nu-l sileşti pe datornic să-ţi înapoieze datoria când este într-o situaţie grea

ÎMPRUMUTURILE FĂRĂ DOBÂNDĂ

235. Să nu dai împrumuturi cu dobândă

236. Să nu iei împrumuturi cu dobândă

237. Să nu slujeşti ca intermediar pentru un împrumut cu dobândă

238. Să nu opreşti până a doua zi plata celui tocmit cu ziua

239. Să nu execuţi un datornic în dificultate

240. Să nu opreşti zălogul când datornicul are nevoie de el

241. Să nu confişti bunurile văduvei

242. Să nu iei ca zălog obiecte de primă necesitate

FURTUL, JAFUL, TĂGĂDUIREA

243. Să nu răpeşti un om

244. Să nu furi bunul aproapelui tău

245. Să nu jefuieşti

246. Să nu muţi hotarele aproapelui tău

247. Să nu smulgi bunul cuiva printr-un abuz

248. Să nu tăgăduieşti dacă ţi s-a încredinţat un lucru în păstrare

249. Să nu tăgăduieşti ceva cu jurământ

250. Să nu-l înşeli pe aproapele tău într-o tranzacţie comercială

251. Să nu răneşti pe cineva cu vorbe jignitoare

252. Să nu-l răneşti pe prozelit cu vorbe jignitoare

253. Să nu-l înşeli pe prozelit într-o tranzacţie

OMENIA FAŢĂ DE ROBI

254. Să nu dai înapoi un rob fugar stăpânului său

255. Să nu-l jigneşti pe robul care s-a adăpostit la tine

256. Să nu asupreşti văduva şi orfanul

257. Să nu pui un rob evreu la o muncă înjositoare

258. Să nu vinzi un rob evreu la târg

259. Să nu-l pui la munci grele

260. Să nu îngădui unui străin să maltrateze un rob evreu

261. Să nu vinzi o roabă evreică

262. Să nu micşorezi hrana, îmbrăcămintea şi drepturile conjugale ale roabei evreice pe care ai luat-o de nevastă

263. Să nu vinzi ca roabă o prizonieră cu care ai avut raporturi intime

264. Să n-o faci roaba ta după ce ai luat-o de nevastă

LĂCOMIA

265. Să nu râvneşti la bunul aproapelui tău

266. Să nu râvneşti nimic din ce are altul

267. Muncitorul să nu mănânce în timp ce lucrează

268. Muncitorul să nu consume mai mult decât se cuvine

269. Să nu reţii un obiect pierdut de fratele tău

270. Să nu laşi vita aproapelui tău pe moşia publică

271. Să nu-l înşeli la măsură pe aproapele tău

272. Să nu ai în casă cumpene sau greutăţi măsluite

DREPTATEA

273. Să nu faci nedreptate la judecată

274. Să nu te laşi corupt cu daruri

275. Justiţia să nu se încline în faţa celui puternic

276. Judecătorul să nu se lase intimidat de teamă

277. Să nu judeci strâmb din milă pentru cel sărac

278. Să nu încalci dreptul celui păcătos

279. Să nu te înduioşezi de cel ce merită o pedeapsă

280. Să nu te atingi de dreptul străinului şi al orfanului

281. Judecătorul să nu asculte una din părţi decât în prezenţa celeilalte

282. În cazuri de omor, să nu se pronunţe condamnări cu majoritate de un singur vot

283. Reguli de procedură în cazuri de omor

284. Să nu fie numiţi judecători care nu cunosc în profunzime legea scrisă şi legea orală

285. Să nu depui mărturie mincinoasă

286. Să nu accepţi mărturia unui om viclean

287. Să nu accepţi mărturia unei rude

288. Să nu se pronunţe sentinţe pe baza declaraţiei unui singur martor

289. Să nu ucizi

290. Să nu se pronunţe condamnări în lipsa martorilor

291. Martorul să nu-şi dea cu părerea

292. Să nu fie executat un criminal fără judecată

293. Să nu ai milă de un agresor

294. Să nu fie pedepsit cel care a acţionat sub constrângere

295. Să nu accepţi răscumpărare pentru viaţa unui ucigaş

296. Să nu accepţi răscumpărare pentru iertarea de surghiun a unui ucigaş fără voie

297. Să nu rămâi indiferent când aproapele tău este în primejdie

298. Să nu ţii obiecte periculoase în casă

299. Să nu pui piedici înaintea unui orb

300. Să nu adaugi nici o singură lovitură de bici în plus la biciuirea unui vinovat

RELAŢIILE CU APROAPELE

301. Să nu umbli cu bârfeli împotriva aproapelui tău

302. Să nu-l urăşti

303. Să nu-l umileşti în faţa lumii

304. Să nu te răzbuni

305. Să nu porţi pică

306. Să nu iei pasărea din cuib o dată cu puii ei

LEPRA

307. Cel cu râie la cap să nu-şi radă locul unde este râia

308. Leprosul să nu-şi lepede semnele leprei

309. Să nu cultivi pământul unde a fost sacrificată egla arufa

310. Să nu laşi să trăiască un vrăjitor

311. Să nu pui pe tânărul căsătorit la corvezi în primul an de căsnicie

RESPECTUL DATORAT AUTORITĂŢILOR

312. Să nu nesocoteşti hotărârile Marelui Sanhedrin

313. Să nu adaugi nici o poruncă la poruncile Torei

314. Să nu scazi nici o poruncă din poruncile Torei

315. Să nu-l blestemi pe judecător

316. Să nu-l blestemi pe prinţ (nasi)

317. Să nu blestemi un evreu

318. Să nu blestemi pe tatăl tău sau pe mama ta

319. Să nu loveşti pe tatăl tău sau pe mama ta

RESPECTAREA SĂRBĂTORILOR

320. Să nu faci nici o muncă de Şabat

321. Să nu depăşeşti limita de deplasare (tehum) de Şabat

322. Să nu pronunţi o condamnare la moarte de Şabat

323. Să nu faci nici o lucrare de slugă în prima zi de Pesah

324. Să nu faci nici o lucrare de slugă într-a şaptea zi de Pesah

325. Să nu faci nici o lucrare de slugă de Şavuot

326. Să nu faci nici o lucrare de slugă de Roş Haşana

327. Să nu faci nici o muncă de Iom Kipur

328. Să nu faci nici o lucrare de slugă în prima zi de Sucot

329. Să nu faci nici o lucrare de slugă într-a opta zi de Sucot (Şmini Aţeret)

ÎNSOŢIRI NELEGIUITE

330. Să nu descoperi goliciunea mamei tale

331. Să nu te împreunezi cu sora ta

332. Să nu te împreunezi cu nevasta tatălui tău

333. Să nu te împreunezi cu fiica tatălui tău

334. Să nu te împreunezi cu nepoata ta, fiica fiului tău

335. Să nu te împreunezi cu nepoata ta, fiica fiicei tale

336. Să nu te împreunezi cu fiica ta

337. Să nu te împreunezi cu o femeie şi cu fiica ei

338. Să nu te împreunezi cu o femeie şi cu fiica fiului ei

339. Să nu te împreunezi cu o femeie şi cu fiica fiicei ei

340. Să nu te împreunezi cu sora mamei tale

341. Să nu te împreunezi cu sora tatălui tău

342. Să nu te împreunezi cu mătuşa ta

343. Să nu te împreunezi cu nora ta

344. Să nu te împreunezi cu nevasta fratelui tău

345. Să nu te împreunezi cu două surori

346. Să nu te împreunezi cu o nida

347. Să nu te împreunezi cu nevasta semenului tău

348. Să nu te împreunezi cu o vită

349. Să nu împreunezi o femeie cu o vită

350. Să nu te culci cu un bărbat cum se culcă cineva cu o femeie

351. Să nu descoperi goliciunea tatălui tău

352. Să nu te împreunezi cu fratele tatălui tău

353. Să nu te apropii de o femeie cu care nu este îngăduit să ai de-a face

INTERDICŢII MATRIMONIALE

354. Un mamzer să nu ia de nevastă o evreică

355. Să nu existe curvie în Israel

356. Să n-o iei înapoi pe nevasta pe care ai gonit-o, după ce-a fost a altuia

357. O ievama să nu-şi ia bărbat din afara familiei

358. Cel care a necinstit o fată să nu se lepede de ea

359. Cel ce şi-a ponegrit nevasta pe nedrept să nu se lepede de ea

360. Un famen nu va lua de nevastă o fiică a lui Israel

361. Să nu existe fameni în Israel

LEGI CU PRIVIRE LA REGI

362. Să nu fie ales rege cel ce nu este evreu prin naştere

363. Regele să nu aibă mulţi cai

364. Regele să nu aibă multe neveste

365. Regele să nu adune aur şi argint fără măsură

PORUNCI, CELE ZECE (DECALOGUL)

Ebr.: Aseret ha-Dibrot

Norme pe care Dumnezeu le încredinţează din vârful Muntelui Sinai copiilor lui Israel la şapte săptămâni după ieşirea din Egipt. Poruncile au fost mai apoi gravate de Dumnezeu pe cele două table ale Legământului, încredinţate lui Moise spre a fi depuse în chivotul Legământului care urma să stea, la rândul lui, în Sanctuar, apoi în Templul construit de Solomon. Potrivit Bibliei, cele Zece Porunci constituie condiţiile Legământului pe care Dumnezeu l-a încheiat cu israeliţii în Sinai (Ex. 347-28). Spre a sublinia importanţa unică şi profundă a acestei Revelaţii a voinţei divine, israeliţii au fost somaţi să se pregătească, sfinţindu-se în vederea ei, curăţându-şi veşmintele şi pe ei înşişi şi abţinându-se de la raporturi sexuale. În fine, pentru a spori şi mai mult valoarea evenimentului, cuvintele Domnului au fost însoţite de tunete şi trăsnete şi de sunete de şofar (Ex. 20, 18).

Înainte de a muri, Moise îi somează pe israeliţi: “Fie cuvintele acestea [cele Zece Porunci] pe care eu ţi le poruncesc azi în inima ta, să le repeţi copiilor tăi, să le vorbeşti [...] când te culci şi când te scoli” (Deut. 6, 6-7). Ascultând de îndemnul lui Moise, evreii recitau cele Zece Porunci dimineaţa şi seara. Cu timpul, o dată cu apariţia unor secte care susţineau că doar cele Zece Porunci erau decrete divine şi că ele erau mai importante decât toate celelalte porunci biblice, înţelepţii au renunţat la repetarea zilnică a Decalogului, înlocuindu-l cu Şema, pentru a arăta că şi restul Torei era de asemenea de inspiraţie divină (T. I. Ber 1, 5).

Cele Zece Porunci sunt în inima însăşi a iudaismului, constituind nucleul codului moral şi ritual, dezvoltat ulterior prin intermediul celorlalte porunci. Ca semn al importanţei lor deosebite, credincioşii, care de regulă stau jos în timpul lecturii din Tora, se ridică în picioare la citirea celor Zece Porunci, atunci când le vine rândul în cursul anului ca şi de Şavuot. Mai mult decât atât, în public, ele se citesc cu o intonaţie specială, diferită de cantilaţia obişnuită, fiecare poruncă fiind recitată ca un verset aparte.

Clasicii iudaismului au compus ample comentarii asupra Decalogului. Observând că, în primele două porunci, Dumnezeu se adresează poporului direct, la persoana întâi, iar în celelalte se vorbeşte despre Dumnezeu la persoana a treia, comentatorii au dedus că israeliţii nu au auzit cu urechile lor decât primele două porunci, iar restul le-a fost transmis de Moise (Mak. 24a). De asemenea, de vreme ce numele lui Dumnezeu figura doar în primele cinci porunci, gravate pe o singură tablă, înţelepţii au conchis că acestea tratau despre relaţiile omului cu Dumnezeu, în vreme ce celelalte cinci se refereau la relaţiile interumane. De altfel, au spus ei, Dumnezeu nu voise ca numele lui să apară pe tabla rezervată păcatelor capitale.

Decalogul este prezent de două ori în Pentateuh: o dată în Ex. 20, 2-14 şi a doua oară, recapitulat de Moise, în Deut. 5, 6-18. Cu privire la diferenţele dintre cele două versiuni, s-au avansat mai multe explicaţii. De exemplu, în cea de-a doua versiune, la patruzeci de ani după exod, s-a simţit nevoia, în porunca a patra cu privire la respectarea Şabatului, să se reamintească poporului robia egipteană. Evocarea nu apărea deloc necesară în prima versiune, la şapte săptămâni de la evenimente, care motivează Şabatul prin raportare la Geneză: “Căci în şase zile a făcut Dumnezeu cerurile, pământul şi marea [...] iar în a şaptea zi s-a odihnit.”

Există deosebiri şi în enumerarea poruncilor. Conform Mehiltei, majoritatea evreilor consideră primele cuvinte, “Eu sunt Domnul, Dumnezeul tău”, ca alcătuind prima poruncă, în vreme ce unii le consideră o introducere, situând începutul primei porunci de la “Să nu ai alţi dumnezei” şi “Să nu-ţi faci chip cioplit” ca a doua poruncă.

Rabinii au socotit că tablele pe care au fost înscrise cele Zeci Porunci fuseseră pregătite dinainte de Creaţie şi au tras concluzia că, prin urmare, Decalogul este universal valabil, dintotdeauna şi pretutindeni. Ei au presupus, de asemenea, că încă din momentul rostirii lor de către Dumnezeu, poruncile au fost traduse simultan în şaptezeci de limbi astfel ca toate popoarele să le înţeleagă.

Hagada povesteşte că Dumnezeu le-ar fi propus Tora, mai întâi, edomiţilor, moabiţilor şi ismaeliţilor. Dar, la auzul poruncilor care interziceau omorul, furtul şi adulterul, aceştia ar fi refuzat oferta, pe motiv că asemenea restricţii nu se potriveau cu modul lor de viaţă (Sifre la Deut. 33, 2). Mai târziu, religiile născute din iudaism, creştinismul şi islamismul, au acceptat cele Zece Porunci, care însă nu mai jucau, pentru ele, acelaşi rol fundamental ca în iudaism.

Cele Zece Porunci

(Exod 20, 1-14)

Atunci Elohim a rostit toate aceste cuvinte şi a zis:

1. Eu sunt Domnul, Dumnezeul tău, care te-a scos din ţara Egiptului, din casa robiei: să nu ai alţi dumnezei afara de mine.

2. Să nu-ţi faci chip cioplit, nici vreo înfăţişare a lucrurilor care sunt sus în ceruri sau jos pe pământ sau în apele mai de jos decât pământul. Să nu te închini înaintea lor şi să nu le slujeşti. Căci Eu, Domnul, Dumnezeul tău, sunt un Dumnezeu gelos, care pedepsesc nelegiuirea părinţilor în copii până la al treilea şi la al patrulea neam al celor care mă urăsc şi mă îndur până la al miilea neam de cei ce mă iubesc şi păzesc poruncile mele.

3. Să nu iei în deşert numele Domnului, Dumnezeului tău, căci Domnul nu-l va lăsa nepedepsit pe cel ce ia numele Lui în deşert.

4. Adu-ţi aminte de Şabat ca să-l sfinţeşti: să lucrezi şase zile şi să-ţi faci lucrul tău, dar ziua a şaptea este Şabatul închinat Domnului, Dumnezeului tău; să nu faci nici o lucrare, nici tu, nici fiul tău, nici fiica ta, nici robul tău, nici roaba ta, nici vita ta, nici străinul care este în casa ta, căci în şase zile a făcut Domnul cerurile, pământul şi marea şi tot ce este în ele, iar în ziua a şaptea s-a odihnit. De aceea a binecuvântat Domnul ziua de Şabat şi a sfinţit-o.

5. Cinsteşte pe tatăl tău şi pe mama ta, pentru ca să ţi se lungească zilele în ţara pe care ţi-o dă Domnul Dumnezeul tău.

6. Să nu ucizi.

7. Să nu preacurveşti.

8. Să nu furi.

9. Sa nu mărturiseşti strâmb împotriva aproapelui tău.

10. Să nu pofteşti casa aproapelui tău, să nu pofteşti nevasta aproapelui tău, nici robul lui, nici roaba lui, nici boul lui, nici măgarul lui, nici vreun alt lucru care este al aproapelui tău.

POSEKIM

Sing. posek

Doctori rabinici care stabilesc Halaha (legea evreiască) în cazurile particulare şi ale căror decizii au putere de lege însă numai în zona lor de jurisdicţie. Această limitare era motivată de faptul că, în luarea deciziei, posekul trebuia să ţină de seama de tradiţiile şi obiceiurile locale. Termenul de posek era utilizat prin opoziţie cu acela de “erudit” care se consacra doar analizei surselor halahice din literatura rabinică. Autoritatea deciziilor unui posek era direct proporţională cu reputaţia lui în studiile talmudice şi nu depindea de poziţia lui oficială.

În afara ştiinţei, posekul trebuia să aibă şi o bogată experienţă practică în judecarea unor cazuri concrete.

Deşi Talmudul din Babilon era sursa cea mai importantă a legii evreieşti, acesta se mărginea, în majoritatea exemplelor furnizate, să rezume dezbaterile asupra respectivului subiect de drept, fără să exprime decizii definitive. Începând din sec. al VII-lea , problemele adresate autorităţilor rabinice (iniţial gheonimilor) reclamau decizii punctuale, concrete (vezi Responsa). În sec. al VIII-lea, au

început să apară o serie de culegeri care reuneau aceste decizii. Printre primele s-au numărat Şeiltot de R. Ahai din Şabha, ca şi Halahot ghedolot şi Halahot pesukot - precursoarele literaturii de posekim.

Cum Talmudul necesita o sistematizare, rabinii s-au angajat într-o muncă de codificare şi, de multe ori, trebuiau să elaboreze ei înşişi regulile a ceea ce considerau a fi Halaha. Printre aceste autorităţi trebuie menţionaţi: Isaac Alfasi, Moise Maimonide, Abraham ben David din Posquieres, Aşer ben Iehiel, Iacob ben Aşer, Iosif Caro şi Moise Isserles.

Mai târziu, deciziile rabinice au fost compilate în volume concise de învăţaţi ca R. Şneur Zalman din Liadi, R. Abraham Danzig (Haie Adam) şi R. Solomon Ganzfried ("Compendiu la Şulhan aruh"). S-au publicat de asemenea culegeri pe teme specifice, care ţin seama, pentru vremurile noastre, de dezvoltarea tehnologiei (vezi Halaha şi tehnologie). Unul dintre cei mai reputaţi posekimi ai sec. al XX-lea a fost R. Moşe Feinstein, ale cărui decizii se bucură de autoritate în cercurile ortodoxe contemporane.

Iudaismul reformat a respins autoritatea lui Şulhan aruh, susţinând cu insistenţă dreptul fiecărui rabin de a lua propriile sale decizii, fără a fi legat de un cod oarecare. Cu toate acestea, este adeseori nevoie de sfaturi şi Solomon Freehof a editat o culegere de responsa menită să faciliteze acest tip de decizii.

POST ŞI ZILE DE POST

Proba de disciplină religioasă pe care o reprezintă postul în tradiţia evreiască presupune înfrânarea de la mâncare şi băutură şi, în general, de la orice plăcere fizică. Scopul postului este de a intensifica experienţa religioasă fie în vederea ispăşirii păcatelor, fie pentru comemorarea tragediilor naţionale. Postul poate de asemenea să însoţească o implorare individuală a ajutorului divin.

Exemplul tipic de post din prima categorie este postul biblic de Iom Kipur. Deşi Biblia nu prevede în mod explicit postul pentru această zi, ea porunceşte în schimb poporului "să se smerească". Mai exact, Lev. 1631 spune: "să vă smeriţi sufletele", ceea ce tradiţia a interpretat ca o referire la post (Ioma 73b et infra). "Smerirea sufletului" implică, în acest caz, şi alte interdicţii: să nu faci baie, să nu te ungi pe trup, să nu porţi încălţări de piele şi să nu ai relaţii conjugale. Goana omului după satisfacerea poftelor trupeşti este socotită ca fiind principalul izvor al păcatului. În vremurile biblice, pe lângă înfrânare, ca semn suplimentar al întristării, oamenii se îmbrăcau în pânză de sac şi îşi puneau cenuşă în cap (Iona 3, 6 et infra; Isa. 58, 5; Dan. 9, 3; Est. 4, 3). Uneori, prezenţa acestor elemente indică implicit şi postul (Ios. 7, 6; Ier. 6, 26; Plâng. 2, 10).

A două categorie este cea a posturilor care comemorează evenimente tragice din istoria evreilor. Este vorba de patru posturi menţionate în Biblie: 10 Tevet (v. Tevet, Asara be-), 17 Tamuz (v. Tamuz, Şiva Asar be-), 9 Av (vezi Av, Tişa be-) şi 3 Tişri (sau postul lui Ghedalia). Toate patru evocă momente legate de asediile Ierusalimului sau de distrugerea Templului. Un profet din perioada postexilică, Zaharia, spune că, la vremea Izbăvirii, aceste patru posturi istorice vor fi preschimbate în zile "de plăcere şi de bucurie" (Zah. 8, 19).

Cu excepţia lui Tişa be-Av, aceste posturi sunt calificate de obicei drept "minore". Practic, aceasta se traduce prin două dispoziţii halahice: întâi, cele trei posturi minore încep în zorii zilei respective şi nu în seara precedentă, cum se prevede pentru 9 Av şi Iom Kipur; apoi, ele nu presupun decât abţinerea

de la mâncare şi băutură, nu şi celelalte patru interdicţii (baia, ungerea trupului, încălţările de piele şi relaţiile sexuale), care se adaugă de Kipur şi 9Av.

Cea de-a treia categorie, cea a posturilor de rugăciune, este ilustrată de episodul în care Estera le cere evreilor să postească trei zile pentru ca intervenţia ei pe lângă rege în favoarea lor să fie încununată de succes (Est. 4, 16-17). Posturile pe care rabinii au competenţa să le decreteze în caz de primejdie naţională fac parte din aceeaşi categorie. La fel ca în vremurile biblice, când conducătorii cereau poporului să se adune şi să postească (Ioel 2, 15-16), rabinii epocii talmudice decretau posturi publice şi îndemnau poporul să se roage în caz de secetă sau alte calamităţi (Taan. 3, 5-8). Tratatul Taanit ("post") al Talmudului este în întregime consacrat acestui subiect. Biblia atestă obiceiul de a ţine post şi în cazurile de dezastru naţional, situaţii în care se adăugau adeseori şi celelalte manifestări de jale: cei ce posteau se acopereau cu pânză de sac sau îşi sfâşiau veşmintele şi-şi presărau cenuşă sau ţărână în cap. Astfel procedează Iosua şi bătrânii lui Israel după înfrângerea de la Ai (Ios. 7, 5-13) şi la fel israeliţii înfrânţi de fraţii lor din Beniamin (Jud. 20, 23-26).

Există o serie de reguli rabinice referitoare la posturi. Posturile obligatorii trebuie respectate de toţi adulţii, adică de toate persoanele trecute de vârsta majoratului (13 ani la băieţi, 12 ani la fete). Pentru o bună pregătire a copiilor în spiritul disciplinei şi al evlaviei, rabinii recomandau ţinerea parţială a posturilor şi pentru minori. Sunt scutiţi de post bolnavii, femeile într-un stadiu avansat al sarcinii şi lăuzele care-şi alăptează pruncii. Rabinii nu numai că îngăduie hrana, dar chiar interzic categoric postul atunci când acesta ar pune în pericol viaţa unei persoane.

Cu excepţia postului de Iom Kipur, orice post care cade de Şabat se amână pe a doua zi. În ceea ce priveşte postul Esterei, acesta nu se poate amâna, fiindcă a doua zi e Purim; nici cu o zi înainte nu se poate ţine, fiindcă nu se poate posti în ajun de Şabat, aşa încât postul se va devansa cu două zile şi se va ţine joi.

Legea şi obiceiurile prescriu, pentru anumite zile de post, rugăciuni de căinţă suplimentare, ca Avinu Malkenu, şi lecturi speciale din Tora, cum este rugăciunea lui Moise după ce israeliţii au păcătuit închinându-se viţelului de aur (Ex. 32-34). Acest pasaj se citeşte la slujbele de dimineaţă şi de după amiază în toate zilele de post în afară de Iom Kipur şi Tişa be-Av. Haftora (lectura din Profeţi) la aceste două slujbe, inclusiv slujba de după amiază de la Tişa be-Av, este Isa. 55, 6-56, 8, despre iertarea păcătoşilor pocăiţi.

Biblia menţionează şi cazuri de post individual, în general, posturi de rugăciune, pe care omul şi le impune din proprie iniţiativă. Regele David a postit atunci când primul copil ce i-l născuse Batşeba trăgea să moară (2 Sam. 12, 16). Alte cazuri de posturi voluntare sunt pomenite în Psalmi (Ps. 35, 13; 69, 11-12). În vremuri mai recente, oamenii au continuat să ţină posturi individuale pentru a primi ajutorul divin într-o situaţie sau alta ori pentru că erau prescrise de tradiţie în diferite scopuri, de exemplu, pentru a îndepărta urmările presupus negative ale unor vise. Unii postesc în ziua când are loc înmormântarea unei persoane apropiate sau la aniversarea decesului (iarţait). După un obicei destul de răspândit, mirele şi mireasa postesc în ziua nunţii până după celebrarea căsătoriei. În acest caz, postul este unul de căinţă membrii cuplului dorind să le fie iertate toate păcatele pentru a putea începe o viaţă nouă.

Există, în plus, o mulţime de posturi facultative, pe care le ţin de obicei persoanele foarte evlavioase şi, mai rar, comunităţile. Astfel, ca o manifestare de deosebită evlavie, unii postesc lunea şi joia în

lunile care urmează după Pesah şi Sucot, adică în lunile Iyar şi Heşvan. Acest post, cunoscut sub numele de Taanit Behav, este atestat abia din sec. al XIII-lea şi este interpretat în general ca o ispăşire a exceselor de bucurie din timpul sărbătorilor precedente. În aceeaşi categorie se înscrie Iom Kipur Katan, "micul Iom Kipur", care se ţine în ajun de lună nouă. Acest post a fost introdus în sec. al XVI-lea de cabalistul Moise Cordovero din Safed ca o ispăşire a păcatelor adunate în cursul lunii care a trecut. Perioada de post din lunile ianuarie şi februarie, tot de origine cabalistică, poartă numele de Şovavim Tat, acronim al primelor opt pericope din Cartea Exodului care se citesc în această perioadă. Unii evrei deosebit de evlavioşi postesc lunea şi joia în tot cursul anului.

Postul primilor născuţi, care se ţine pe 14 Nisan, în ajun de Pesah, este singurul care nu are ca scop nici ispăşirea nici însoţirea unei cereri, ci formează o categorie de sine stătătoare. După cum arată şi data, rostul său este de a comemora moartea primilor născuţi ai Egiptului şi cruţarea miraculoasă a primilor născuţi israeliţi. Primii născuţi au, teoretic, obligaţia de a posti în această zi. Practic, printr-un procedeu pur simbolic, ei pot evita să postească, participând în schimb la un siyum, studiul pasajului final dintr-un tratat talmudic, însoţit de obicei de o mică petrecere.

În ciuda — sau poate tocmai din cauza — acumulării unui mare număr de posturi individuale şi colective de toate felurile şi pentru cele mai diverse motive, unii rabini eminenţi au criticat cu asprime posturile autoimpuse. Ei au arătat că autentica spiritualitate iudaică se dobândeşte mai puţin prin astfel de practici de mortificare şi mai ales prin milostenie şi prin fapte bune. Isaia denunţă postul superficial, fără credinţă şi fără milă în suflet. Acelaşi capitol 58 din Isaia, care constituie lectura profetică de Iom Kipur, arată că postul poate sluji la înălţarea morală, cu condiţia să fie sincer şi să facă omul mai bun, trezind în sufletul lui compasiunea pentru cel sărac şi pentru aproapele său.

Zilele de post din calendarul evreiesc

Data	Denumirea	Scopul	Durata
3 Tişri	Postul lui Ghedalia	Comemorarea asasinării lui Ghedalia (2 Regi 25, 25)	Din zori până la asfinţit
10 Tişri	Iom Kipur	Ispăşirea păcatelor (Lev. 26 şi 32, etc.)	De la un asfinţit la altul
10 Tevet	Asara be-Tevet	Comemorarea asediului Ierusalimului de către Nabucodonosor (2 Regi 25, 1)	Din zori până la asfinţit
13 Adar	Postul Esterei	Comemorarea postului Esterei (Est. 4, 16)	Din zori până la asfinţit
14 Nisan	Postul primilor născuţi*	Comemorarea ultimei dintre cele zece plăgi ale Egiptului (Ex. 12, 29)	Din zori până la asfinţit
17 Tamuz	Şiva Asar be-Tamuz	Comemorarea pătrunderii în Ierusalim a oştii lui Nabucodonosor (Ier. 39, 2)	Din zori până la asfinţit
9 Av	Tişa be-Av	Comemorarea distrugerii Templului (2 Regi 25, 8-9)	Din zori până la asfinţit

* în general, se evită participând la studiul ultimei părţi dintr-un tratat talmudic (siyum).

POTOP

Apele care, potrivit naraţiunii biblice (Gen. 6, 9-9, 17), au acoperit pământul şi au distrus omenirea ca pedeapsă divină pentru răutatea ei. Înştiinţat din timp de Dumnezeu, Noe, singurul drept de pe pământ (Gen. 6, 9), şi-a construit o arcă spre a servi drept adăpost pentru familia lui ca şi pentru reprezentanţi ai fiecărei specii din vieţuitoarele terestre. Potopul a ţinut 40 de zile. După cinci luni de la declanşarea calamităţii, arca lui Noe acostează pe Muntele Ararat. Noe face patru experienţe spre a verifica dacă pământul este, în fine, uscat: întâi cu un corb, apoi, de trei ori, cu un porumbel care, la a doua încercare, se întoarce cu o ramură de măslin în cioc, iar la a treia, nu se mai întoarce. După un an de la începutul potopului, pasagerii ambarcaţiunii coboară pe uscat. Noe ridică un altar şi aduce o jertfă Domnului în semn de recunoştinţă fiindcă fusese cruţat. Dumnezeu făgăduieşte atunci că nu va mai pedepsi pământul din cauza omului. Drept mărturie a promisiunii sale, Dumnezeu aşează un curcubeu pe cer şi încheie un legământ cu Noe.

Povestea potopului apare în literatura antică a Mesopotamiei în mai multe versiuni, cea mai remarcabilă dintre ele fiind cea consemnată în epopeea lui Ghilgameş, în care omologul babilonian al lui Noe se numeşte Ut-Napiştim. Numeroasele asemănări demonstrează, fără putinţă de tăgadă, o strânsă înrudire între cele două povestiri. Deosebirile sunt cu atât mai semnificative. Variantele babiloniene sunt politeiste şi impregnate cu amănunte mitologice. După potop, echivalentul babilonian al lui Noe este el însuşi înălţat la rangul de divinitate. În vreme ce Dumnezeul biblic îi pedepseşte pe oameni pentru purtarea lor imorală, zeii babilonieni declanşează potopul deoarece oamenii, cu zgomotele lor, le tulburau odihna. S-a sugerat că autorul sau autorii povestirii biblice (şi exegeza a relevat două izvoare originale care ar fi stat la baza episodului din Geneză) au folosit materia primă a miturilor babiloniene pe care au prelucrat-o pentru a exprima arhetipul principiilor morale care guvernează relaţia omului cu Dumnezeu.

PREDESTINARE

Teorie potrivit căreia destinul omului ar fi determinat de una sau mai multe forţe exterioare voinţei sale. Teologia predestinării presupune că soarta omului ar fi stabilită de puterea divină. Dusă la extrem, această teorie neagă libertatea umană şi susţine că tot ceea ce li se întâmplă indivizilor ca şi popoarelor este rezultatul voinţei şi planului lui Dumnezeu. În filozofia iudaică, subiectul este în principal tratat în cadrul conceptului de haşgaha sau Providenţa divină.

Învăţătura iudaică pe această temă constă, în general, în afirmarea fără ambiguitate a libertăţii omului. Teologia biblică pune accentul pe liberul arbitru. Aceasta este şi lecţia care reiese într-adevăr chiar din prima relatare a Bibliei, respectiv istoria lui Adam şi a Evei în grădina Eden: acolo ei au primit porunca să asculte dar şi libertatea de a accepta sau de a refuza. În îndemnurile adresate poporului, Moise evocă în permanenţă două căi posibile, cea bună şi cea rea, binele şi răul, viaţa şi moartea, între care acesta este chemat să aleagă (cf. Deut. 11, 2 et infra; 30, 15). Toţi marii filozofi evrei ai Evului Mediu, cu excepţia lui Hasdai Crescas, au dezvoltat noţiunea centrală a libertăţii omului de a alege, de a acţiona şi de a suporta urmările alegerii sale. Cu alte cuvinte, omul este arbitrul propriului său destin, drept care predestinarea nu prea mai are unde să intervină. Potrivit acestei doctrine, haşgaha sau Providenţa divină acţionează în acord cu justiţia divină, răsplătind sau pedepsind omul în funcţie de opţiunile sale.

Cu toate acestea, tradiţia rabinică include o serie de expuneri care pot părea ambigue. Astfel, de exemplu, aserţiunea lui Hanina (sec. al II-lea), potrivit căreia "totul este în mâinile lui Dumnezeu, în afară de teama de Dumnezeu" (Ber. 33b). Înţeleasă în mod literal, prima parte a acestei declaraţii pare să meargă în sensul unei afirmări a predestinării. A doua parte însă reafirmă existenţa liberului arbitru. Fraza lui Hanina trebuie deci înţeleasă fie ca o dilemă, fie ca o recunoaştere a neputinţei de a soluţiona aparentul conflict dintre noţiunea de control divin şi cea de libertate umană.

Aproape toţi filozofii Evului Mediu, cu excepţia notorie a lui Maimonide, credeau în influenţa astrelor asupra destinelor umane. Cu toate acestea, în pofida credinţei lor în astrologie, cei mai mulţi, dădeau întâietate posibilităţii omului de a opta pentru bine şi de a anula astfel puterea astrelor. Doar atunci când omul făcea o alegere greşită sau renunţa la orice alegere, forţele astrale redeveneau stăpâne pe destinul său.

În liturghiile de Roş Haşana şi de Iom Kipur, rugăciunea U-netane tokef a fost adesea interpretată ca o mărturie în favoarea predestinării: "De Anul Nou, se hotărăşte, iar de Iom Kipur, se pecetluieşte, cine trebuie să trăiască şi cine să moară." Fraza pare într-adevăr să conţină ideea de predeterminare a soartei omului pentru anul care vine, dar ea a fost interpretată mai curând în sensul unei meditaţii cu privire la latura nesigură a vieţii.

Ştiinţa modernă a arătat că destinul omului este influenţat de factori ereditari şi de mediu. În acest sens, omul n-ar fi niciodată complet stăpân pe destinul său. Aceste teorii sunt totuşi foarte îndepărtate de conceptul teologic al predestinării, potrivit căruia tot ce i se întâmplă omului este decretat în prealabil de Dumnezeu. Combătând această doctrină, iudaismul clasic afirmă în învăţăturile sale că libertatea este factorul cel mai puternic care modelează caracterul şi destinul omului.

PREDICĂ, vezi OMILETICĂ.

PREOT, MARE

Ebr.: cohen gadol

Preot de prim rang. Cel dintâi a fost Aaron (Ex. 28, 1) şi se cerea ca toţi cei ce aveau să mai deţină această funcţie să fie urmaşi ai săi. Marele preot se deosebea de preotul obişnuit în mai multe privinţe. În afară de veşmintele purtate de toţi preoţii, marele preot îmbrăca şi o tunică (efod) de lână şi de in, un pieptar (hoşen) împodobit cu douăsprezece pietre preţioase purtând numele celor douăsprezece triburi, o robă albastră de lână şi o tiara de aur pe care erau gravate cuvintele "închinat Domnului" (vezi Preoţi, veşmintele lor). Marele preot purta aceste veşminte în timpul slujbei la Templu. Toţi preoţii, se pare, erau unşi, însă doar pe capul marelui preot se turna ulei. Cu veşmintele sale de aur, azur şi purpură, cu tiara de aur pe cap şi uns în întregime cu ulei, marele preot arăta ca un rege.

Cel mai remarcabil dintre atributele lui era pieptarul care conţinea oracolul, urim şi tumim. Dacă un rege sau un conducător al Sanhedrinului dorea să cunoască sfatul lui Dumnezeu cu privire la declanşarea unui război sau în alte chestiuni importante pentru comunitate, el se ducea la marele preot atunci când acesta purta pieptarul. Întrebarea era pusă Prezenţei divine iar atunci când literele înscrise pe pietrele preţioase străluceau marele preot era în măsură să citească răspunsul (Ioma 73a).

Ca un alt semn distinctiv, marelui preot lui îi era îngăduit să aducă jertfe pe altarul interior şi să pătrundă în Sfânta Sfintelor. El aducea aceste jertfe pentru ispăşirea păcatelor — ale lui, ale oamenilor judecaţi de Sanhedrin şi ale comunităţii. Liturghia (avoda) cea mai solemnă a marelui preot era cea de Iom Kipur. Pentru a se pregăti de această zi, el îşi părăsea familia cu o săptămână mai devreme şi se ducea să locuiască în Templu pentru a se purifica şi ca să revadă regulile slujbei. După ce veghea toată noaptea de Iom Kipur, marele preot aducea jertfele — ale lui şi ale comunităţii —, îşi schimba veşmintele şi se cufunda de cinci ori în baia rituală (mikve), apoi intra în Sfânta Sfintelor şi oferea un dar dintr-un fel deosebit de tămâie în faţa chivotului. Pentru această ofrandă, trebuia să fie în acelaşi timp pur din punct de vedere spiritual şi apt din punct de vedere fizic. Se credea că, dacă apare cel mai mic "viciu de formă", marele preot nu va ieşi viu din Sfânta Sfintelor. Dimpotrivă, îndeplinirea corectă a slujbei de Kipur permitea întregului neam evreiesc să-şi ispăşească păcatele.

Conform legii iudaice, marele preot era supus mai multor oprelişti decât preotul obişnuit. Nu numai că nu avea voie cu nici un chip să se pângărească apropiindu-se de morţi — interdicţie valabilă pentru toţi preoţii —, dar nu putea nici să-şi plângă rudele cele mai apropiate. În afara restricţiilor impuse tuturor preoţilor în alegerea soţiei, marele preot era obligat să se căsătorească doar cu o fecioară.

În vremea celui de-al Doilea Templu, marele preot a fost învestit şi cu sarcini administrative. El era adeseori nasi (preşedinte) al Sanhedrinului. După exemplul lui Iuda Macabeul, suveranii haşmonei şi-au însuşit funcţia de mare preot, încălcând astfel legea iudaică. În urma cuceririi romane (63 î.e.n.), îndeosebi sub regele Irod (37-34 î.e.n.), poziţia marelui preot a intrat în declin, acesta devenind un instrument politic în mâinile romanilor. În timpul războiului împotriva Romei (66-70 e.n.), desemnarea marelui preot se făcea prin tragere la sorţi. Marii preoţi proveneau adesea din rândurile saduceilor care nu acceptau legea orală, aşa încât funcţia însăşi a fost dispreţuită de înţelepţi. Ea a luat sfârşit o dată cu distrugerea celui de-al Doilea Templu. Potrivit tradiţiei, au existat optsprezece mari preoţi în perioada Primului Templu şi aproximativ şaizeci în timpul celui de-al Doilea Templu.

PREOŢI

Ebr.: cohanim; sg. cohen

Însărcinaţi cu serviciul divin, funcţia lor esenţială era să conducă ceremoniile rituale de la Templu.

Preoţia se transmite în iudaism pe cale patriliniară, toţi preoţii descinzând aşadar pe linie verticală din primul mare preot, Aaron, care provenea, la rândul său, din tribul lui Levi. Preoţii constituie o clasă distinctă a poporului evreu: meniţi serviciului divin, ei sunt supuşi unor legi specifice de puritate, dar funcţia lor mai presupune şi sarcina de a instrui şi de a judeca.

Termenul de cohen apare menţionat încă din inscripţiile cananeene şi din documentele ugaritice. Se pare că aramaicul cahana ar fi derivat din ebraică, la fel şi termenul etiopian cahen care poate însemna "profet" sau "ghicitor".

Spre deosebire de cananeeni unde cinul sacerdoţiului era acordat deopotrivă femeilor şi bărbaţilor, iudaismul a făcut din preoţie o funcţie exclusiv masculină. Menirea preotului era de a se consacra integral slujbei divine şi se întemeia pe concepţia primitivă care vedea în temple casele zeilor. Această figură a preotului ca slujitor exclusiv al divinităţii se regăseşte în toată lumea antică, inclusiv

în sursele biblice (Isa. 61, 6; Ier. 33, 21-22; Ioel 1, 9.13; 2, 17), unde ocupaţia preoţilor este caracterizată drept “slujbă sfântă” (Ex. 28, 43; 29, 30).

Abordarea ştiinţifică a temei caută să determine criteriile de acces la această funcţie, anume dacă ea poate fi asumată de orice membru al tribului leviţilor sau doar de o parte a sa. Răspunsurile sunt contradictorii. Potrivit criticii biblice (vezi Biblie, Pentateuh), sursa P (sacerdotală) arată că dreptul la preoţie nu se exercită, în tribului leviţilor, decât în interiorul familiei aaronite. Este şi motivul pentru care Aaron şi fiii săi purtau veşminte deosebite (Ex. 28, 1) şi erau unşi după aceeaşi procedură ca şi aceea destinată ustensilelor de cult (Ex. 30, 26-30; 40, 9-15). Ceremonia sfinţirii preoţilor a avut loc imediat după construirea Sanctuarului (Ex. 29; Lev. 8), în vreme ce ceilalţi membri ai tribului lui Levi au primit alte însărcinări în cadrul ritualului (Num. 3-4) şi chiar li s-a interzis accesul la altar şi apropierea de instrumentele de cult.

Potrivit Deuteronomului (sursa D), toţi leviţii îndeplineau serviciul divin (Deut. 10, 8-9; 33, 8-10), cu condiţia să locuiască în oraşul de practicare a cultului, de unde şi formula “preoţii, fiii lui Levi”, cum sunt denumiţi în mod constant în această carte (Deut. 17, 18; 18, 1; 21,5; 31, 9). În plus, se precizează că orice levit are dreptul să meargă să-şi exercite slujba în orice loc (18, 6-7), ceea ce confirmă ideea că orice membru al tribului lui Levi putea să devină preot dacă dorea.

Sursele I şi E (iahvist şi elohist) sunt mai puţin limpezi în această privinţă. Din Ex. 20, 24, se poate presupune că orice israelit putea să aducă jertfe pe altar, după exemplul patriarhilor ori al lui Moise care ridicase altare şi poruncise tinerilor să aducă jertfe la poalele Sinaiului (Ex. 17, 15; 18, 12; 24, 4). Aceeaşi atitudine se regăseşte şi la primii profeţi şi astfel de jertfe par să se fi practicat efectiv, după cum reiese din mai multe episoade biblice (Jud. 6, 20-28; 13, 15-23; 1 Sam. 6, 14-15; 1 Regi 1, 9), inclusiv cel în care profetul Ilie reconstruieşte altarul de pe Muntele Carmel şi aduce acolo o jertfă (1 Regi 18, 30).

Aceste elemente eterogene i-au determinat pe savanţi să abordeze tema preoţiei prin prisma unei evoluţii conceptuale. Astfel, Wellhausen şi Robert-son-Smith sunt de părere că, în primele faze ale istoriei lui Israel, preoţia putea fi exercitată de toţi membrii poporului, nefiind rezervată nici unei categorii speciale. Abia o dată cu instaurarea monarhiei şi cu dezvoltarea ceremoniilor publice, s-a desprins o clasă de preoţi angajaţi să slujească în templul regal şi consideraţi ca nişte funcţionari ai monarhiei, fără să fie neapărat descendenţi ai leviţilor. Biblia spune că fiii lui David erau preoţi (2 Sam. 8, 18) ca şi Ira (2 Sam. 20, 26) şi Ţadoc, ai cărui urmaşi au continuat să oficieze la Templu deşi nu erau leviţi. Aşadar preoţii ar fi început abia cu timpul să se constituie într-o clasă aparte, leviţii nefiind la origine decât un trib oarecare. Afirmaţia surselor P şi D, conform căreia numai leviţii puteau să exercite această funcţie, consolidează ipoteza unei apariţii târzii a clasei preoţeşti, în urma reformei religioase a regelui Iosia, care ar fi creat artificial un trib al leviţilor într-o perioadă în care membrii tribului lui Levi dispăruseră deja.

Dincolo de aceste ipoteze, Pentateuhul indică limpede că slujba la Templu nu putea fi îndeplinită decât de membrii unor familii sfinţite. După sursa P, ar fi vorba exclusiv de aaroniţi, în timp ce sursa D dă de înţeles că orice levit putea accede la această funcţie. Realitatea istorică, aşa cum pare să reiasă ea din sursele I şi E, arată că funcţia preoţească a fost îndeplinită de un mare număr de leviţi. Divergenţele dintre specialişti rezultă, în principal, dintr-o înţelegere diferită a termenilor de altar şi templu menţionaţi în surse: după I şi E, la altarele situate departe de temple, putea să aducă jertfe

orice israelit; textele D, în schimb, poruncesc demolarea acestor altare. Cât despre sursa P, aceasta pare să ignore existenţa altarelor.

Serviciul cultual foarte complex era organizat pe baza unui sistem ierarhic. Preoţia însăşi era împărţită în mai multe categorii corespunzătoare diverselor atribuţii cultuale şi importanţei acestora. În perioada celui de-al Doilea Templu, principala funcţie a preoţilor consta în efectuarea jertfelor la Templu, în vreme ce leviţii serveau drept corişti, muzicieni şi paznici de porţi. Rolurile de învăţători şi judecători care le-au fost atribuite în perioada biblică s-au conservat în sânul Sanhedrinului, unde preoţii şi leviţii erau reprezentaţi (Sifre Deut. 153). Distrugerea Templului a încheiat procesul de îndepărtare a leviţilor şi de înlocuire a lor cu înţelepţi şi cu discipolii acestora.

Potrivit Torei, marele preot era uns şi se bucura de un statut cvasimonarhic. În plus, atunci când evreii plecau la război, preotul care însoţea armata şi o încuraja înaintea luptei putea de asemenea să fie uns. O dată îndeplinit acest ritual, el se bucura de un statut aidoma cu cel al marelui preot.

În incinta Templului, preoţii îmbrăcau patru veşminte deosebite iar marele preot opt (vezi Preoţi, Veşmintele -lor), de aceea, când se făceau referiri la acesta din urmă, se spunea “preotul cu multe haine”, pentru a-l deosebi de ceilalţi.

Deoarece le era interzis să posede pământ (Num. 18,20), preoţii se întreţineau din cele “douăzeci şi patru de daruri” ce le erau oferite. Fiecare persoană trebuia să dea o parte din recoltă unui preot în chip de donaţie sacră (teruma: “ofrandă”).

Potrivit Torei, un singur spic ar fi fost de ajuns pentru un hambar plin, totuşi, după părerea rabinilor, teruma trebuia să reprezinte cel puţin a şaizecea parte din recoltă. Cei mai mărinimoşi dădeau până la a patruzecea parte din recoltă. Teruma trebuia să fie consumată exclusiv de preoţi şi de rudele lor apropiate, inclusiv sclavii lor cananeeni. În plus, preoţii mai primeau şi o parte din carnea unor jertfe, din darurile alimentare aduse la Templu, din primul tuns al oilor, din primii născuţi ai turmei, precum şi hala (partea din aluat care se punea deoparte la pregătirea pâinii).

Preoţii erau organizaţi în douăzeci şi patru de schimburi (mişmarot) care asigurau slujba la Templu timp de o săptămână. Părţile din jertfe care erau rezervate preoţilor se împărţeau între preoţii de serviciu. Printre îndatoririle preoţilor se numărau jertfele cotidiene, îngrijirea menorei şi a tămâiei care ardea în Templu. Ei trebuiau de asemenea să vegheze asupra incintei Templului. Cei care sufereau de infirmităţi vizibile nu aveau voie să aducă jertfe.

Preoţii ungeau cu sângele jertfelor altarul exterior. Tot ei se ocupau de verificarea adulterului, dând femeilor bănuite să bea “apele amare” care puteau să confirme sau să infirme acuzaţiile soţilor (vezi Sota). De asemenea, preoţii erau însărcinaţi să examineze cazuri de ţaraat (tradus în general greşit prin “lepră”) ce apărea pe trupul unei persoane, pe o faţadă de clădire sau pe o stofă. Pe baza criteriilor enumerate de Biblie (Lev. 13), preotul stabilea dacă fenomenul era cu adevărat ţaraat. Dacă decizia era pozitivă, omul sau lucrul incriminat era pus în carantină.

Biblia le interzicea preoţilor să se căsătorească cu femei divorţate, cu prostituate sau cu femei cu un trecut dubios. Nici cu văduve trecute prin haliţa (scutire de levirat) nu se puteau căsători şi nici, conform unei interpretări rabinice, cu prozelite. Dacă un preot sfida aceste interdicţii, căsătoria, deşi condamnabilă, era valabilă şi nu putea fi desfăcută decât printr-un divorţ în bună regulă. Copiii rezultaţi dintr-o astfel de căsătorie nu moşteneau funcţia preoţească: erau halalim (“laici”). De vreme

ce aceste căsătorii erau oricum considerate valabile, iudaismul conservator a renunţat să mai interzică căsătoriile preoţilor cu femei divorţate, insistând totuşi ca nunţile de acest fel să se facă într-un mod discret.

Preoţilor le este de asemenea interzis orice contact cu un mort, în afara membrilor de familie apropiaţi: tată, mamă, frate, soră necăsătorită, fiu, fiică şi soţie. Cum preoţii nu au voie să intre în cimitire, rudele lor erau îndeobşte îngropate la marginea drumului, pentru ca ei să le poată vizita mormintele. Dacă un preot se află în prezenţa unui mort pe care nu are cine să-l îngroape, este de datoria lui să se ocupe de înmormântare, deşi devine astfel impur din punct de vedere ritual. Dacă un preot asistă la înmormântarea cuiva care nu se numără printre rudele apropiate, el rămâne de obicei în afara incintei mortuare, căci simpla prezenţă sub acelaşi acoperiş cu un mort îl face impur. În cimitirele evreieşti se evită, în general, plantarea unor copaci cu coroană bogată lângă gard, căci un preot trecând pe sub umbra lor pe drum ar deveni impur.

În Israelul de azi, morga spitalelor este despărţită de celelalte clădiri prin două rânduri de uşi care nu pot fi deschise amândouă în acelaşi timp. Astfel, chiar dacă în morgă sunt cadavre, preoţii care vin în spital nu riscă să se pângărească.

Deşi preoţii şi-au pierdut funcţiile rituale o dată cu distrugerea Templului, legile rabinice impun să li se acorde un respect special. Prima persoană chemată la citirea Torei este totdeauna un preot. De asemenea, preotul este invitat să rostească binecuvântările de după mese. Dacă le spune un laic, acesta adaugă uneori formula “cu îngăduinţa preoţilor”.

Preotul şi-a păstrat până în zilele noastre atribuţia de a primi răscumpărarea primilor născuţi. În timpul ceremoniei, preotul îi spune tatălui să aleagă între decăderea din drepturile sale părinteşti şi plata unei sume echivalentă cu cinci sicli de argint. O altă datorie a preoţilor este aceea de a binecuvânta poporul (vezi Preoţi, Binecuvântarea -lor)

Trebuie observat că iudaismul reformat a abandonat complet toate regulile şi prescripţiile referitoare la preoţi.

PREOŢI, BINECUVÂNTAREA -LOR

Ebr.: birkat cohanim

Formulă biblică, alcătuită din trei versete de câte cincisprezece cuvinte fiecare, poruncite de Dumnezeu (Num. 6, 24-26) şi transmisă prin Moise preoţilor, urmaşii lui Aaron, pentru a binecuvânta poporul lui Israel. Binecuvântarea constituia una din părţile slujbei cotidiene de la Templu şi se rostea dimineaţa şi seara, după jertfa prin ardere de tot (Tamid), de pe o estradă (dukan) de unde preoţii pronunţau tetragrama. În afara Ierusalimului, cele trei binecuvântări erau recitate separat iar Dumnezeu era desemnat sub numele de Adonai (“Domnul”) (Sota 7, 6; 38a; Tam. 7, 2).

Spre sfârşitul epocii celui de-al Doilea Templu, pronunţarea “Numelui inefabil” devine dreptul exclusiv al marelui preot şi este rezervată liturghiei de Iom Kipur. Rostită în afara Templului, după distrugerea acestuia şi după încetarea jertfelor, binecuvântarea preoţilor a fost integrată ritualului sinagogal. Literatura rabinică o denumeşte nesiat kapaim (“ridicarea mâinilor”) — căci se recita cu mâinile ridicate la slujbele de dimineaţă şi de după amiază, ca şi la slujbele suplimentare şi la slujba

care încheie Iom Kipur (Taan. 26b). În idiş, i se spune duknen, amintire a estradei Templului de unde se rostea.

Ritualurile tradiţionale includ binecuvântarea preoţilor în penultima binecuvântare a Amidei. Pentru recitarea ei este nevoie de un minian (Ş.Ar., O. H. 128, 1). Preoţii care sunt în doliu, fiind dispensaţi de rit, trebuie să părăsească sinagoga, înainte ca hazanul să-i invite pe preoţi la amvon. Cât priveşte momentul recitării sale, la şahrit sau la musaf, obiceiurile diferă de la o comunitate la alta. Sefarzii, italienii şi orientalii folosesc acelaşi ritual în toate ocaziile. Aşchenazii (inclusiv hasidimii) au un ritual mai bogat pentru slujbele suplimentare de sărbători. De altfel, la ei, binecuvântarea preoţilor nu se recită decât la marile sărbători şi la cele trei sărbători de pelerinaj. În diaspora, de obicei lectorul spune binecuvântarea, în vreme ce preoţii o rostesc numai de Iom Kipur şi la slujbele de după amiază din zilele de post. În Israel, preoţii recită binecuvântarea de Şabat, de luna nouă, la slujbele suplimentare de sărbători, la ultima slujbă de Iom Kipur şi în după amiaza de Tişa be-Av. La Ierusalim, binecuvântarea se recită în fiecare zi.

Ritualul se desfăşoară astfel: După keduşa, preoţii se descalţă şi se duc în partea din fund a sinagogii, unde leviţii le toarnă apă pe mâini (Ex. 30, 17-21). Dacă nu este nici un levit, ritualul poate fi executat de orice bărbat întâi născut. Preoţii se adună apoi în faţa chivotului, cu capul acoperit de talit (şalul de rugăciune) şi, după ce aud chemarea "cohanim", cântă prima parte a binecuvântării: "Tu care ne-ai sfinţit cu sfinţenie şi ne-ai poruncit să binecuvântăm cu dragoste pe poporul Tău Israel." La ultimul cuvânt, se întorc cu faţa spre comunitate, cu palmele ridicate la înălţimea umerilor, cu degetele mari împreunate, cu arătătorul şi cu degetul mijlociu atingându-se şi răsfirate de celelalte degete. Conform unui vechi obicei, credincioşii nu se uită la preoţi în timp ce aceştia psalmodiază, după oficiant, fiecare cuvânt al rugăciunii. După fiecare binecuvântare, adunarea răspunde "Amen". Dacă rugăciunea nu este rostită de un preot, răspunsul este Ken iehi raţon ("Facă-se voia Domnului"). La sfârşitul ceremoniei, preoţii se întorc din nou cu faţa spre chivot şi-şi lasă jos mâinile şi talitul. Orice cohen are dreptul să rostească binecuvântarea dacă nu suferă de malformaţii fizice grave şi dacă nu are un trecut de infractor.

De-a lungul timpului, binecuvântarea preoţilor a dobândit un renume magic, fiind considerată un leac puternic împotriva viselor rele, considerate de rău augur şi combătute, în unele rituri, printr-o rugăciune specială. Această rugăciune aparte era rostită în cor de credincioşi la sfârşitul primului şi celui de-al doilea verset al binecuvântării (Ber. 55b). Mai târziu, s-au introdus şi o serie de rugăciuni de origine cabalistică. Ceremonia, astfel prelungită, a căpătat un caracter solemn care, deşi criticat de unii rabini, s-a răspândit în multe comunităţi.

Unele comunităţi conservatoare au abolit vechiul ritual, binecuvântarea fiind lăsată în seama oficiantului, în timp ce iudaismul reformat a transformat-o într-o invocaţie rezervată rabinului. Aceeaşi formulă biblică se foloseşte şi la binecuvântarea părinţilor şi, uneori, la binecuvântarea mirilor sub baldachinul de nuntă. Pe pietrele de mormânt se văd de multe ori gravate două mâini cu degetele desfăcute în evantai, ceea ce arată că defunctul a fost un cohen.

Binecuvântarea preoţilor

Dumnezeul nostru şi Dumnezeul părinţilor noştri, binecuvântează-ne pe noi cu întreita binecuvântare înscrisă în Legea Ta, de robul Tău Moise şi recitată de sfinţii Tăi preoţi, Aaron şi fiii săi.

Domnul să te binecuvânteze şi să te aibă în paza sa;

Domnul să te lumineze cu chipul Său şi să-ţi fie prielnic!

Domnul să-Şi întoarcă faţa către tine şi să-ţi dăruiască pacea!

PREOŢIE

I. De la patriarhi la Canaan

În epoca patriarhilor, evreii nu aveau nici temple, nici preoţi. Locurile de cult erau altare sub cerul liber iar funcţiile sacerdotale puteau fi îndeplinite de orice cap de familie. Perioada templelor israelite începe o dată cu cucerirea Canaanului, moment în care şi preoţia devine instituţională, deşi ea pare să fi existat încă din perioada anterioară. Exercitarea funcţiei începe o dată cu difuzarea mesajului lui Moise care pune temeliile istoriei lui Israel. De atunci, preoţia devine unul din elementele esenţiale pentru transmiterea riturilor. Unele dintre aceste rituri proveneau din mediul păgân în care trăiseră evreii, dar preoţii israeliţi le-au transformat sensul pentru a exprima un mesaj nou.

Din cele mai vechi timpuri, preoţia era rezervată exclusiv Leviţilor care, înaintea reformelor religioase, nu reprezentau decât un trib ca oricare altul, dar care apare în religia iahvistă ca un trib sfânt — cel din care descindea Moise. Exodul relatează că preoţia le-ar fi fost acordată pentru că îl susţinuseră pe Moise în episodul Viţelului de aur (Ex. 32, 26-29; Deut. 10, 8-9).

Sursele reflectă şi tensiunile care au existat între urmaşii lui Aaron şi tribul lui Levi. Dar Aaron îi slujise drept “gură” lui Moise (Ex. 4, 16), era un fel de profet “avant la lettre” şi a participat împreună cu Moise la săvârşirea minunilor la curtea lui Faraon, ceea ce le-a conferit un statut superior aaroniţilor.

O dată cu cucerirea Canaanului, istoria preoţiei se leagă de cea a templelor. Ele au fost ridicate de-a lungul timpului în regiunile unde s-au instalat evreii, de la Dan până la Berşeva, iar diverse familii de leviţi şi-au exercitat acolo preoţia. Se pare că, la origine, familia lui Aaron oficia pe lângă chivotul Legământului (Jud. 20, 27-28). În perioada premonarhică, templul ridicat la Silo a devenit centrul religios naţional al triburilor israelite; aici a fost amplasat chivotul şi este ultimul loc unde apare Cortul întâlnirii (Ios. 18, 1). Eli, care oficia aici, a dobândit statut de judecător şi figura lui Samuel este şi ea legată de acest sanctuar.

II. Perioada Primului Templu

În perioada monarhiei, relaţiile dintre regalitate şi preoţie s-au stabilit după modelul comun civilizaţiilor din Orientul Mijlociu în care monarhul îndeplinea şi funcţia de preot. Regele avea acces la altar şi putea aduce toate categoriile de jertfe (1 Sam. 13, 9; 1 Regi 12, 33; 13, 4; 2 Regi 16, 12-13). David purta efodul (2 Sam. 6, 14) şi binecuvânta poporul (vezi Preoţi, Binecuvântarea lor). În epoca monarhiei, unele familii sacerdotale care slujeau în templele regale au dobândit un statut economic şi social ridicat. Membrii lor au ajuns să deţină cele mai înalte dregătorii în stat şi să fie consideraţi un fel de miniştri ai regelui. Astfel, s-a ridicat familia lui Ţadok, eclipsând familia lui Eli şi ocupând principalele funcţii sacerdotale la Templul din Ierusalim. O transformare considerabilă s-a produs sub domnia lui Iosia care pare să fi declanşat reformele sale sub influenţa preoţilor de la Ierusalim şi sub

impulsul produs de cartea găsită în Templu. Pentru a pune capăt practicilor idolatre, regele a poruncit printr-o serie de decrete, distrugerea tuturor altarelor răspândite prin ţară cu excepţia Templului. Toţi preoţii Iudeii s-au dus atunci la Ierusalim (2 Regi 23, 8). Majoritatea savanţilor sunt de părere că reformele şi-au avut originea în Deuteronom, identificată drept cartea găsită în Templu (2 Regi 22, 8), deşi alţi specialişti subliniază anumite contradicţii între legile deuteronomice şi reformele lui Iosia.

III. Perioada celui de-al Doilea Templu

În timpul exilului babilonian, Ezechiel, preotul profet, a cerut schimbări substanţiale în ordinea şi organizarea slujbei preoţeşti (Ezec. 40-48), dar fără rezultate practice. Transformări radicale au loc abia în vremea lui Ezra, care aduce din Babilon sulurile ce vor constitui sursa sacerdotală (P) a Pentateuhului. În vremea celui de-al Doilea Templu, doar descendenţii lui Aaron erau admişi să exercite preoţia, leviţii constituind clerul subaltern. Totuşi, multe din elementele de ritual descrise în texte erau absente. Lipseau chivotul şi heruvimii din Sfânta Sfintelor, uleiul de ungere, fără de care transferul de sfinţire era imposibil, ca şi urim şi tumim purtate de marele preot iar o serie de obiceiuri legate de puritatea rituală căzuseră în desuetudine. Astfel, cu timpul, aceste obiecte şi obiceiuri şi-au pierdut din importanţă în favoarea altor elemente ale Torei.

Poziţia socială şi economică a preoţilor a evoluat de asemeni: numărul lor se ridica la câteva mii, reprezentând o zecime din populaţia Iudeii. Cei mai mulţi dintre ei locuiau în afara Ierusalimului şi trăiau ca toată lumea din cultivarea pământului. Darurile aduse preoţilor nu erau suficiente pentru a le asigura hrana, în aşa fel încât, în vremea lui Neemia, mulţi dintre ei s-au oferit ca voluntari la construirea zidului (Neem. 13, 10-11; 10, 35). Noile condiţii, centralizarea cultului şi sporirea numărului de preoţi au dus la repartizarea acestora în schimburi (vezi Preoţi).

IV. De la perioada elenistică la căderea Templului

În cursul întregii perioade elenistice, clasa preoţească s-a bucurat de cel mai înalt statut. Din rândul ei, proveneau membrii administraţiei, marele preot conducea Iudeea iar celelalte funcţii politice se aflau tot în mâna preoţilor. Până la epoca Haşmoneilor, tot preoţii erau şi conducătorii spirituali ai poporului. Templul depăşea ca importanţă toate celelalte instituţii, aşa încât unii străini, ca istoricul şi geograful Hecateu din Abdera, îi considerau pe evrei un popor sacerdotal sau, cel puţin, aflat sub dominaţia preoţilor. Acordând o serie de drepturi Ierusalimului, Antioh III i-a scutit pe preoţi de unele taxe. După Hecateu, numărul lor era pe atunci de circa o mie cinci sute. Marele preot provenea din familia lui Ţadoc iar funcţia lui era ereditară şi pe viaţă — practică abolită de Antioh Epifanes. Împreună cu Bătrânii, marele preot reprezenta naţiunea: pe lângă administrarea Templului, el veghea la siguranţa oraşului, la strângerea impozitelor şi la asigurarea resurselor de apă. El conducea toate activităţile de cult şi, dacă mai era şi puţin carismatic, exercita o puternică influenţă asupra vieţii spirituale şi religioase a poporului. Acesta pare să fi fost cazul lui Şimon cel Drept, fiul lui Onia II. Marii preoţi întreţineau relaţii şi cu instituţii din afara ţării şi reprezentau conducerea ţării în faţa străinilor. Concepţiile lor religioase şi politice nu erau neapărat aceleaşi. Dacă Şimon II şi Onia III s-au înscris pe linia întemeiată de Ezra şi Neemia, Iason, în schimb, a devenit campionul elenismului. Pe lângă familiile marilor preoţi, alte clanuri sacerdotale au ocupat, la rândul lor, poziţii importante în societate şi au jucat un rol de seamă în relaţiile cu perşii şi romanii. O dată cu preluarea puterii de către Haşmonei, autoritatea preoţilor a atins apogeul. Marele preot nu mai era doar lider spiritual, ci şi regele unui popor independent. În cursul acestei perioade, s-au afirmat unele figuri de farisei

erudiţi care, pe baza cunoaşterii profunde a practicii iudaice, au început să-i înlocuiască pe preoţi în rolul de călăuze spirituale. Au existat însă şi preoţi — fie saducei, fie chiar esenieni — printre liderii religioşi ai epocii şi printre membrii Sanhedrinului. Ascensiunea la tron a lui Irod a marcat separarea dintre autoritatea politică şi preoţie. După lichidarea Haşmoneilor, Irod a numit el însuşi un mare preot şi a suprimat aspectul dinastic al funcţiei şi atribuirea ei pe viaţă. Funcţia continua să se bucure de mare stimă, dar s-a restrâns la conducerea ceremoniilor de Iom Kipur, pe care numai marele preot o putea îndeplini. După moartea lui Irod, marii preoţi au fost desemnaţi de romani, funcţia revenind dinastiei lui Irod în ultima perioadă a Templului. Talmudul arată că marii preoţi îşi cumpărau postul de la guvernatori şi erau schimbaţi în fiecare an (Ioma 18a; Iev. 61a). Având în vedere că funcţia mai comporta unele drepturi şi demnităţi, s-a creat cu timpul o oligarhie a marilor preoţi şi a familiilor lor. Această nouă formă de aristocraţie a ajuns să exercite un fel de tiranie asupra poporului de rând şi, între clanurile sacerdotale, au izbucnit conflicte. Existau mari diferenţe economice şi ideologice între sferele înalte ale marilor preoţi şi masa preoţilor simpli, dintre care mulţi trăiau în afara Ierusalimului, în oraşele şi satele Iudeii, în Galileea, în Transiordania şi în diaspora. Neputând să se întreţină doar din veniturile funcţiei, aceştia din urmă s-au apucat de agricultură, comerţ şi diferite alte activităţi. Nu toată clasa sacerdotală aparţinea oligarhiei saduceilor. Mulţi preoţi proveneau din rândul fariseilor sau chiar dintre şefii zeloţilor de la Ierusalim. Ura populară faţă de aristocraţia saduceilor s-a manifestat din plin în timpul marii revolte: când au pus stăpânire pe Ierusalim, zeloţii i-au alungat pe toţi reprezentanţii oligarhiei, după ce mulţi dintre ei fuseseră masacraţi; apoi au numit un mare preot provenit din mijlocul clerului de rând. Acest Pinhas ben Samuel, un simplu cioplitor în piatră, înrudit prin alianţă cu familia lui Hilel, a fost ultimul mare preot.

PREOŢI, VEŞMINTELE -LOR

Veşmintele speciale pe care preoţii le purtau în Sanctuar. După oficierea slujbelor, ele se păstrau în încăperi sacre şi nu puteau fi scoase din Templu. În Pentateuh, veşmintele preoţilor sunt descrise numai de sursa sacerdotală (P). Unele dintre ele sunt pomenite pe scurt în Ezechiel (44, 17-18), iar efodul este şi el descris în altă parte. Legile privind îmbrăcămintea preoţilor au constituit pentru mulţi cercetători indiciul că secţiunile sacerdotale ale Pentateuhului au fost redactate abia în perioada postexilică.

Aceste veşminte au mai multe caracteristici: unele sunt menite “spre cinste şi podoabă” (Ex. 28, 40), altele reprezintă vestigiile unui stil de cult mai vechi, în sfârşit, altele au o semnificaţie rituală. “Veşmintele sacre” erau în număr de opt. Se pare însă că doar Aaron le-a purtat pe toate. Patru veşminte se purtau dedesubt (Ex. 2839), între care ismenele de in, pentru “a acoperi goliciunea cărnii”, iar alte patru (efod, pectoral, robă şi coroană), pe deasupra. Bogate şi somptuoase, confecţionate din materiale scumpe, cu fir de aur, purpură şi mătase, ele erau rezervate marelui preot.

Pectoralul conţinea urim şi tumim (pietre preţioase, dispuse pe două rânduri de câte şase, reprezentând cele douăsprezece triburi), folosite în scopuri divinatorii. În contrast cu îmbrăcămintea împărătească purtată în restul anului, de Iom Kipur, marele preot îmbrăca veşminte obişnuite din pânză de in. Preoţii oficiau în picioarele goale conform uzanţei specifice locurilor sfinte (Ex. 3, 5, Iosia 5, 15; Ex. R.6).

PRIMELE ROADE

Ebr.: bikurim

Primele fructe sau cereale din anumite specii bine stabilite care se aduceau în fiecare an ca dar la Templu, conform cu legislaţia biblică. Cartea Exodului (23, 19) prescrie: “Să aduci în casa Domnului, Dumnezeului tău, primele roade ale pământului” (vezi şi Ex. 34, 26). Tradiţia interpretează această poruncă ca fiind referitoare la speciile considerate caracteristice pentru Ereţ Israel: grâu, orz, struguri, smochine, rodii, măsline şi curmale (Bik. 1, 3). De aceea, în sezon, ţăranii trebuiau să selecţioneze de timpuriu fructele şi cerealele din speciile respective care erau mai coapte. Punându-le deoparte, ei trebuiau să declare că acelea erau primele roade (ibid, 3, 1). Fructele şi cerealele astfel selecţionate erau aduse ulterior în dar la Templul de la Ierusalim. Deşi Mişna (Pea 1, 1) spune că nu există o cantitate minimă cerută, legislaţia rabinică ulterioară a fixat această limită minimă la a şaizecea parte din recoltă pentru fiecare dintre speciile prescrise.

Darul primelor roade era însoţit de o recitare liturgică detaliată evocând originile israeliţilor, coborârea în Egipt, Exodul, aşa cum porunceşte Deuteronomul (26, 1-11). Acest pasaj al Deuteronomului se încheie cu indicaţia că primele roade trebuie sa fie “depuse înaintea Domnului”, dar potrivit Cărţii Numeri (18, 12-13), ele deveneau proprietatea preoţilor, constituind o parte a remuneraţiei lor.

Anotimpul când trebuiau aduse primele roade începea în ziua de Şavuot (denumită şi hag ha-bikurim, “sărbătoarea primelor roade”) şi se încheia de Hanuca, dar se considera că e mai bine să aduci această ofrandă înainte de Sucot.

Rădăcina ebraică a lui bikurim (“primele roade”) este aceeaşi ca a lui behor (“prim-născut”); obligaţia de a închina primele roade lui Dumnezeu nu este deci decât o expresie a credinţei mai generale, potrivit căreia orice prim născut la oameni, plante şi animale, aparţine lui Dumnezeu (vezi Primul născut, Răscumpărarea -lui”). După distrugerea Templului, rabinii au sugerat înlocuirea acestui dar prin fapte de milostenie.

În prezent, în aşezările agricole din Israel, ceremonia primelor roade ale pământului s-a restabilit în diferite forme. Ea are loc în jurul sărbătorii de Şavuot şi se caracterizează prin costume viu colorate şi dansuri folclorice iar participarea copiilor este considerată importantă.

Darul primelor roade: Deut. 26, 1-4

Când vei intra în ţara pe care Domnul, Dumnezeul tău, ţi-o dă de moştenire, şi o vei stăpâni şi te vei aşeza într-însa, să iei cele dintâi roade din toate fructele pământului pe care ţi-l dă Domnul, Dumnezeul tău; să le pui într-un coş şi să te duci la locul pe care-l va alege Domnul, Dumnezeul tău, ca să facă să locuiască Numele Lui într-însul. Să te duci la preotul care va fi în zilele acelea şi să-i spui: “Mărturisesc astăzi Domnului, Dumnezeul tău, că am intrat în ţara pe care Domnul ajurat părinţilor noştri că ne-o va da!” Preotul va lua coşul din mâna ta şi îl va aşeza înaintea altarului Domnului, Dumnezeul tău.

PRIMUL NĂSCUT, RĂSCUMPĂRAREA -LUI

Ebr.: pidion ha-ben

Practica de a plăti o sumă de bani unui preot pentru primul copil de sex masculin. În epoca biblică, primul băiat născut avea întâietate şi autoritate asupra celorlalţi copii ai familiei (Gen. 493). Ca şi primele roade şi primii născuţi ai animalelor (Num. 18, 15-18, Deut. 15, 19-23), fiii întâi născuţi erau socotiţi ca aparţinând lui Dumnezeu. De aceea, ei au fost iniţial consacraţi serviciului divin şi au slujit în Sanctuar până când au fost înlocuiţi în această sarcină de către leviţi (Num. 3, 12).

Obligaţia de răscumpărare a primului născut este menţionată întâia oară în legătură cu moartea primilor născuţi ai egiptenilor (Ex. 13, 13; 22, 28; 34, 20; Num. 3, 13). "Căci orice întâi născut al copiilor lui Israel este al Meu, atât din oameni cât şi din dobitoace; Mie Mi i-am închinat în ziua când i-am lovit pe toţi primii născuţi din ţara Egiptului" (Num. 8, 17). Caracterul tragic al acestei corelaţii reprezintă poate un ecou al practicii cananeene de sacrificare a fiilor întâi născuţi, de altfel violent denunţată în Biblie.

În vreme ce cartea Exodului se mărgineşte să prescrie răscumpărarea fiului întâi născut, Cartea Numeri (3, 44-51) precizează şi modalitatea: plătind cinci sicli preotului. Cum Dumnezeu se învoise să şi-i închine pe leviţi în locul primilor născuţi, au mai rămas de răscumpărat 273 dintre aceştia care depăşeau numărul total al leviţilor. Pentru aceştia, Moise a luat câte cinci sicli de cap, suma astfel obţinută fiind înmânată lui Aaron şi fiilor săi.

Legile amănunţite cu privire la răscumpărarea primilor născuţi sunt regrupate în al optulea capitol al Mişnei, Behorot, şi dezvoltate în Ghemara la acest capitol. Regulile stabilesc că fiii de cohanimi (preoţi) şi de leviţi, ca şi aceia ai femeilor provenite din aceleaşi familii nu trebuie răscumpăraţi. Dacă mama a adus pe lume un nou născut mort sau a pierdut o primă sarcină, al doilea fiu nu este considerat întâi născut.

Talmudul nu oferă nici o precizare sub ce formă trebuie plătiţi cei cinci sicli. În epoca gheonimilor a fost stabilit un ceremonial: în a treizeci şi una zi de la naşterea copilului (dacă această zi nu coincide cu un Şabat sau cu o sărbătoare nelucrătoare, în care caz ceremonia se amână pentru seara următoare), tatăl declară preotului că acest copil este fiul întâi născut al mamei sale, care trebuie deci răscumpărat, apoi recită versetele Num. 18, 16 şi Ex. 13, 1. Preotul se adresează atunci tatălui, întrebându-l ce preferă: să i-l încredinţeze lui pe fiul său sau să-l răscumpere cu cinci sicli. Tatăl îi răspunde că vrea să-şi răscumpere fiul şi îi dă cei cinci sicli, apoi recită două binecuvântări, cea dintâi cu privire la îndeplinirea poruncii pidion ha-ben, cea de-a doua exprimând recunoştinţa faţă de Dumnezeu (Şeehianu). În izvoarele antice, ceremonia există atât în versiune ebraică cât şi în versiune aramaică. De la sfârşitul Evului Mediu, s-a încetăţenit versiunea ebraică.

PRIZONIERI, RĂSCUMPĂRAREA -LOR

Ebr.: pidion şevuim

Eliberarea celor căzuţi în captivitate este, pentru evrei, o datorie religioasă de maximă prioritate, ca o consecinţă a poruncii "Să nu te ridici asupra vieţii aproapelui tău" (Lev. 19, 16). Rabinii considerau că răscumpărarea prizonierilor era una din îndatoririle fundamentale ale iudaismului (B. B. 8a-b). După Maimonide (M. T., Matenot aniim 8, 12) şi după Şulhan aruh (I. D. 252, 3), a ezita să intervii pentru eliberarea unui prizonier înseamnă a atenta la viaţa lui. Se poate vinde chiar un manuscris al Torei pentru a obţine banii necesari răscumpărării (tosaf. B. B. 8b). Dar, în acelaşi timp, înţelepţii Talmudului au avertizat împotriva încurajării extorcărilor de sume uriaşe sub pretextul răscumpărării

(M. Ghit. 4, 6; T. B. Ghit. 45a). Aceasta a fost şi poziţia lui Maimonide, împărtăşită peste secole şi de alţi erudiţi. Unul dintre ei, David ibn Zimra (Radbaz), scria că eliberarea unui prizonier, chiar dacă viaţa lui era în joc, nu trebuia încercată în aceeaşi zi în cazul în care astfel s-ar primejdui, a doua zi, siguranţa altei persoane. Întemniţat în 1286 de sfântul împărat roman Rudolf I de Habsburg, Meir din Rothenburg (Maharam) a creat un precedent, oprindu-i pe coreligionarii lui să-i obţină eliberarea în schimbul unei mari sume de bani. Meir a preferat să-şi petreacă ultimii şapte ani ai vieţii în închisoare decât să cedeze în faţa împăratului, care încerca să stoarcă bani de la evrei, şi să încurajeze astfel alţi despoţi să procedeze la fel. Cu toate acestea, s-au făcut întotdeauna toate eforturile posibile pentru eliberarea evreilor vânduţi ca sclavi sau sechestraţi în vederea răscumpărării.

Comunitatea avea de obicei o rezervă de bani în acest scop, aplicând întocmai preceptul talmudic potrivit căruia "fiecare evreu este răspunzător pentru alt evreu" (Şev. 39a).

În zilele noastre, răpirile şi luările de ostatici au readus acut în actualitate problema răscumpărării, preţul cerut fiind uneori pur şi simplu o sumă de bani, iar alteori de natură politică (de ex., eliberarea unor terorişti). Autorităţile au considerat că evreii trebuie să-şi facă o datorie din a respinge cererile de acest fel, chiar călcându-şi pe inimă. În cazul când, cedând şantajului, s-ar periclita alte vieţi omeneşti, răscumpărarea este exclusă. Dacă însă eliberarea ostaticilor (sau chiar, aşa cum s-a întâmplat în Israel, recuperarea rămăşiţelor unor morţi israelieni din mâna inamicului) în schimbul unor prizonieri politici sau de drept comun nu pune în primejdie siguranţa publică, se poate face orice efort în acest scop.

PROFEŢI MARI, vezi ISAIA; IEREMIA; EZECHIEL.

PROFANARE

Ebr.: hilul

Violare a ceea ce este considerat sfânt. În general, termenul hilul se referă la fiinţe şi obiecte posedând un anumit grad de sfinţenie, dar al căror caracter sacru este diminuat, ca urmare a unei acţiuni nepotrivite sau a unui contact cu un lucru considerat impur din punct de vedere ritual. Astfel un preot care se căsătoreşte cu o femeie divorţată violează o lege a Torei (Lev. 21, 7) şi, profanându-se pe sine prin această faptă, este considerat halal (vezi Preoţi). Obiectele şi alimentele ritualmente pure ale Templului erau şi ele profanate dacă intrau în contact cu obiecte considerate impure, de exemplu, un cadavru sau o persoană care nu s-a purificat după ce a atins un cadavru. Dacă unele dintre aceste obiecte profanate pot fi din nou sfinţite, altele nu pot fi şi trebuie distruse (vezi şi Puritate rituală).

Şi timpul poate fi sfinţit, îndeosebi Şabatul, dar poate fi şi profanat printr-o acţiune care, la acel moment, e interzisă (hilul Şabat, "profanarea Şabatului"). Numele lui Dumnezeu poate fi de asemeni profanat (hilul ha-Şem, "profanarea Numelui [divin]"; vezi Kiduş ha-Şem) de către o persoană ale cărei acţiuni riscă să arunce oprobriul asupra iudaismului şi a poporului evreu. Pedeapsa care sancţionează profanarea este fie karet ("extirparea", adică moartea prematură de mâna lui Dumnezeu), fie —pentru profanarea Şabatului — o sentinţă de moarte pronunţată de un bet din (tribunal evreiesc) şi executată prin intervenţie divină. Totuşi, există cazuri când este îngăduită privarea persoanelor sau a obiectelor de sfinţenia lor. Astfel, un om care a făcut legământ de nazireat pentru o perioadă anume, o dată ajuns la capătul acestei perioade, aduce o jertfă şi îşi reia starea

profană fără să rişte o pedeapsă. A doua dijmă care trebuie adusă la Ierusalim şi consumată acolo, poate fi de asemeni profanată fără nici un risc dacă e convertită în bani şi dacă banii, aduşi la Ierusalim, sunt folosiţi pentru a cumpăra alimente care se mănâncă pe loc.

PROFEŢI MICI

sau “Profeţi Minori”

Numiţi în ebraică Şenem Asar, cei “Doisprezece”; în aramaică Tere Asar (B. B. 14b); în Septuaginta, Dodekapropheton iar în Vulgata, Prophetae minores. Scrierile lor sunt reunite în secţiunea profetică (Neviim) a Bibliei. Li se spune “mici” deoarece cărţile lor sunt mai puţin întinse decât ale celor trei “mari” profeţi: Isaia, Ieremia şi Ezechiel.

Cei doisprezece sunt: Osea, Ioel, Amos, Obadia, Iona, Mica, Naum, Habacuc, Ţefania, Hagai, Zaharia şi Maleahi. Dintre aceştia, primii nouă au trăit în perioada Primului Templu; Hagai, Zaharia şi Maleahi sunt plasaţi la sfârşit, deoarece au profeţit în perioada celui de-al Doilea Templu. Cu privire la aceste scrieri Talmudul declară: “S-a avut grijă ca ele să fie strânse la un loc deoarece s-a considerat că singure, aşa mici cum sunt, s-ar fi putut rătăci” (B. B. 14b). Antologarea lor trebuie să se fi petrecut în jurul sec. al IV-lea î.e.n., în perioada Cărţii lui Iona, textul cel mai tardiv al acestui ansamblu.

PROFEŢI ŞI PROFEŢII

Canonul Bibliei ebraice cunoaşte o împărţire între Primii Profeţi şi Ultimii Profeţi. Această diviziune se întemeiază pe criterii cronologice, fiind deci mai mult formală decât calitativă. Termenul ebraic pentru “profet”, navi, derivă din acadianul nabu “a chema”. Abraham a fost primul om care a primit acest calificativ în Biblie (Gen. 20, 7), al doilea fiind Moise, considerat cel mai mare dintre profeţi (Deut. 34, 10), afirmaţie reluată de Maimonide în ale sale treisprezece articole de crez.

Profeţia nu este o ştiinţă care poate fi dobândită sau învăţată, ea nu se bizuie pe o unire mistică şi nici nu poate fi atinsă prin contemplare spirituala ori extaz. Profetul este ales de Dumnezeu, care-i impune voinţa sa; el este închinat slujirii Domnului şi îşi asumă această responsabilitate. El stă înaintea Prezenţei divine (Ier. 15, 1.19) şi este la curent cu deciziile ei (Isa. 6; Ier. 23, 18; Amos 3, 7).

Profeţia este un dar de la Dumnezeu, care, de-a lungul generaţiilor, alege anumiţi indivizi, după dorinţa sa. Profeţii sunt figuri carismatice cărora le revine misiunea de a primi şi de a transmite cuvântul divin. Mesager al lui Dumnezeu, profetul nu e liber să-şi aleagă soarta: el este ales (adesea în pofida voinţei lui, ca Moise, Ieremia, Iona), pentru a comunica poporului îndărătnic voinţa Creatorului său (Ezec. 3, 11). Ca sol divin, el trebuie să transpună conţinutul revelaţiei sale într-un limbaj pe înţelesul oamenilor. El este, se poate spune, locuit de cuvântul divin, fără să-şi piardă totuşi propria personalitate sau identitate. Izvorul profeţiei stă în “cuvânt” şi nu în “Spiritul” divin; nu Spiritul care-l înconjoară face din el un profet, ci cuvintele pe care le poartă înăuntrul său. El poate însă să intre în dialog cu divinul şi constrângerea misiunii lui nu-i anihilează liberul arbitru.

Experienţa profetică constă într-o confruntare. Profetul împărtăşeşte activ faptele şi cuvintele ce i se revelează; înarmat doar cu cuvântul divin, el devine iconoclast examinând lumea din perspectiva acestuia. El nu dobândeşte o cunoaştere deosebită a lui Dumnezeu, ci doar a scopului divin în istoria imediată. El nu este nici filozof, nici teolog, ci un mediator, îndeplinind o sarcină dificilă în faţa unui public indiferent sau chiar ostil. Aceasta şi explică diversitatea de stil a profeţilor: fiecare dintre ei

este maestru în maniera lui, fie că este vorba de literatură, predici, rugăciuni, parabole sau judecăţi legale. Astfel, mesajul divin este transmis prin prisma omului, printr-un agent uman de fiecare dată diferit.

Primii profeţi au jucat un rol important în problemele curente ale vremii. Ei erau frecvent consultaţi ca nişte oracole divine şi eventual remuneraţi, după cum reiese din câteva pasaje (1 Sam. 9, 8; 1 Regi 14, 3; 2 Regi 8, 9). Ei au exercitat o influenţă considerabilă asupra destinului politic al lui Israel şi erau atât de importanţi pentru monarhie, încât regii îşi aveau la curte propriii lor profeţi, ca Natan (2 Sam. 7, 1; 1 Regi 1, 8) sau Gad (1 Sam. 22, 5; 2 Sam. 24, 11; 1 Cron. 21, 9; 29, 29). Aceşti primi profeţi îmbinau reflecţia lucidă cu puterea de a prevedea viitorul, chiar dacă se manifestau mai mult prin acte simbolice decât prin prorociri în sensul strict al termenului. Unii dintre ei, ca Ilie şi Elisei, puteau face minuni. Faptul că Dumnezeu acţiona prin intermediul lor nu le asigura imunitatea şi siguranţa, aşa se face că Ilie a putut fi persecutat (1 Regi 17) şi Mica, întemniţat (1 Regi 22, 27).

În Biblia ebraică, Neviim, "Profeţii", sunt grupaţi în a doua secţiune canonică, imediat după Tora sau Pentateuh. Secţiunea debutează cu "Primii Profeţi", şi anume cărţile Iosua, Judecători, Samuel 1 şi 2 şi Regi 1 şi 2. Acestea sunt de fapt "cărţi istorice", care conţin şi relatări despre profeţi preclasici ca Natan, Ilie şi Elisei. Al doilea grup numit al "Ultimilor Profeţi" cuprinde operele literaturii profetice clasice. Cărţile rânduite aici aparţin "marilor profeţi" (Isaia, Ieremia şi Ezechiel) şi celor doisprezece "profeţi minori" (Osea, Ioel, Amos, Obadia, Iona, Mica, Naum, Habacuc, Ţefania, Hagai, Zaharia şi Maleahi). Deosebirea dintre profeţii "mari" şi "mici" ţine de lungimea operelor lor iar nu de importanţa sau de calitatea lor.

Primele cărţi cuprind, în principal, istorisiri biografice despre profeţi, în timp ce ultimele se concentrează mai mult asupra profeţiilor în sine. Ambele categorii au însă în comun inspiraţia divină care-i determină pe aceşti aleşi să-şi transmită mesajul poporului lui Israel pentru a salvgarda Legământul acestuia cu Dumnezeu.

Cei dintâi profeţi sunt numiţi uneori "văzători". Unii dintre ei, în special Ilie şi Elisei, fac minuni. În această primă perioadă (până în sec. al VIII-lea î.e.n.), au existat cete sau şcoli de profeţi care se antrenau împreună în domeniul experienţei profetice (1 Sam. 10, 5.10). Aceşti profeţi ai epocii preclasice îi dojeneau fără teamă pe regi pentru păcatele lor: adulter şi omor în cazul lui David şi Batşeba (2 Sam. 12), sau spolierea şi asasinatul în cazul regelui Ahab şi al viei lui Nabot (1 Regi 21).

Primul dintre profeţii literari a fost Amos, iar cel din urmă, Maleahi. Aproape toţi specialiştii evrei consideră că profetismul a luat sfârşit o dată cu constituirea canonului biblic în epoca lui Ezra. Astfel, perioada profeţiei clasice a durat aproximativ trei sute de ani (de la mijlocul sec. al VIII-lea până la mijlocul sec. al V-lea î.e.n.). Ea cuprinde perioade istorice critice în care se produce ascensiunea a trei mari imperii, asirian, babilonian şi persan, şi au loc evenimente capitale, ca distrugerea regatului din Nord de către asirieni (722 î.e.n.), cea a regatului din Sud şi a Templului de către babilonieni (586 î.e.n.), exilul babilonian, primii ani de întoarcere la Sion şi reconstruirea Templului de la Ierusalim.

Profeţii proveneau din cele mai diverse clase ale societăţii: aristocraţie (Isaia), clasa sacerdotală (Ieremia şi Ezechiel), ţărănime (Amos) etc. Ei nu se temeau să-i critice deopotrivă pe regi şi preoţi, pe bogaţi şi pe săraci ca şi pe tot poporul atunci când se îndepărtau de Dumnezeu. Profeţii au fost adeseori persecutaţi pentru curajul lor, dar i-au şi inspirat pe suverani, uneori chiar călăuzindu-i (Debora, Samuel, Isaia).

Profeţii înştiinţau adeseori poporul despre evenimentele care aveau să vină şi despre soarta ţării. Ei erau convinşi că păcatele poporului aveau să ducă la un dezastru naţional. Vestind catastrofa iminentă, profeţii se considerau mesagerii unui avertisment divin. Ei interpretau principalele evenimente internaţionale ale vremii din perspectiva concepţiei lor despre un Dumnezeu care intervine activ în plan istoric şi care răspunde de soarta fiecărui popor.

Una dintre trăsăturile caracteristice ale metodei profetice era recursul la actele simbolice pentru a da mai multă forţă mesajului divin. Astfel, Isaia a dat copiilor săi nume ce proroceau destinul ţării. Ieremia şi-a răscumpărat patrimoniul familial atunci când babilonienii erau la hotare, spre a-şi demonstra încrederea în revenirea din robie. Ezechiel a gravat numele lui Efraim şi Iuda pe două beţe pe care le ţinea împreună pentru a-şi arăta credinţa în reunificarea triburilor dezbinate.

Toţi profeţii recunoşteau cultul Templului. Critica lor se îndrepta însă împotriva celor care, conformându-se meticulos riturilor, se comportau imoral în viaţa cotidiană, neglijând exigenţele sociale şi etice ale codului divin. Profeţii puneau deci accentul mai mult pe conţinutul etic al poruncilor divine decât pe cel legat de cult. Ritualul nu putea decât să favorizeze comportamentul moral, dar în nici un caz să i se substituie. De aici, se iscau deseori tensiuni între profeţi şi casta preoţească.

Învăţătura profetică acoperea numeroase aspecte ale eticii iudaice: blamarea păcătoşilor şi mesajul dragostei divine, naţionalismul exacerbat dar şi universalismul şi mesianismul, ameninţarea pedepsei, dar şi promisiunea izbăvirii. În centrul acestei învăţături, se afla afirmarea unicităţii lui Dumnezeu. Activitatea profeţilor s-a exercitat pe un fond de mare corupţie socială, de frecvente manifestări de imoralitate şi idolatrie. Deşi toţi critică această stare de lucruri, fiecare o face în stilul său inconfundabil, cu propriile sale modalităţi de exprimare.

Fenomenul profeţiei constituie un subiect central al filozofiei evreieşti îndeosebi a Evului Mediu. Se punea întrebarea cine erau aceşti profeţi. Cum percepeau mesajul divin? De ce natură era experienţa profetică: obiectivă sau subiectivă? În jurul acestei teme s-au profilat două şcoli. Cea dintâi avea o viziune supranaturală a lucrurilor, văzând în profeţie un miracol şi în profet un individ ales de Dumnezeu. Reprezentantul cel mai de seamă al şcolii a fost Iuda Halevi, în viziunea căruia totul depindea de Dumnezeu. După el, Dumnezeu nu-şi alege profeţii în funcţie de capacităţile lor intelectuale. Mai mult, cele văzute de profet în viziunile lui sunt o realitate obiectivă, chiar dacă numai el singur o poate vedea (Kuzari I, 11, 43, 79-98; II, 49; III, 23). În fine, adevărata profeţie, crede Halevi, nu poate avea loc decât în Ereţ Israel (II, 10, 12, 14) şi doar acolo se pot naşte profeţi adevăraţi (1, 27, 95, 115). Moise, care n-a pus niciodată piciorul în Ţara Sfântă, şi Ezechiel, care a profeţit în Babilonia, sunt totuşi profeţi autentici datorita legăturii lor profunde cu Ereţ Israel. Şi a doua şcoală pune accentul pe aspectele naturale ale experienţei profetice, susţinând că nu oricine poate fi ales de Dumnezeu ca mesager al său. Profetul trebuie să fie o întruchipare a perfecţiunii psihologice, spirituale, morale şi chiar fizice pentru a merita alegerea. Fenomenul profeţiei este văzut ca o prelungire ori chiar ca o exacerbare a acestei desăvârşiri. Această şcoală de gândire aşadar îşi deplasează atenţia de la aspectul supranatural al problemei la analiza calităţilor umane şi a factorilor psihologici inerenţi acestora.

Maimonide este cel mai ilustru reprezentant al acestui curent de gândire. O treime din volumul al doilea al Călăuzei rătăciţilor este dedicată acestei teme şi oferă o sinteză a celor două moduri de abordare. El admite că profetul este ales de Dumnezeu, dar adaugă că doar un individ perfect poate

fi ales. Alegerea lui Dumnezeu nu poate cădea pe un individ cu deficienţe intelectuale sau morale (Călăuza, II, 32, 36; Iesode ha-Tora VII, 5). În plus, profetul trebuie să aibă o imaginaţie foarte dezvoltată. După Maimonide, experienţa profetică nu este o realitate obiectivă: ea nu există decât subiectiv în imaginaţia creatoare a profetului (Călăuza II, 41-42). Profetismul mozaic este singura excepţie. Într-adevăr, spre deosebire de ceilalţi profeţi care-l zăresc pe Dumnezeu numai în vis sau în viziuni extatice, lui Moise i s-a îngăduit să-l vadă pe Dumnezeu "faţă către faţă" într-o contemplare profetică directă. Maimonide stabileşte astfel o ierarhie a profeţiilor în funcţie de modul cum îi parvin profetului: în vis sau în viziuni. În sfârşit, filozoful admite că şi neevreii au o oarecare capacitate profetică, dar una de natură inferioară.

Gânditorii moderni abordează experienţa profetică potrivit propriei lor atitudini faţă de revelaţie, considerând-o fie o experienţă subiectivă, fie un fenomen supranatural. Cei care o socotesc o experienţă subiectivă o înţeleg şi ei în diferite moduri. Unii o văd ca o iluzie psihică, alţii ca o experienţă mistică. Cei care acceptă ideea revelaţiei ca o comunicare supranaturală diferă, la rândul lor, în interpretarea fenomenului profetic: Unii consideră profeţia ca transmiterea unui mesaj autentic, primit şi redat cuvânt cu cuvânt - aşa-numita "doctrină a inspiraţiei verbului". Alţii o văd mai mult ca un răspuns uman la revelaţia divină, în care omenescul şi divinul apar strâns împletite.

Moses Mendelssohn susţine că raţiunea e suficientă pentru a obţine izbăvirea. El restrânge, în acest sens, funcţia profetică la o sferă concretă, aceea a comunicării divine destinată instruirii omului (Ierusalim 3, 2). După Hermann Cohen, profeţii sunt gânditori inovatori care au reuşit să elimine elementele mitice din religie, permiţând astfel trecerea de la un iudaism tribal la un monoteism universal (Juedische Schriften 1). Samson Raphael Hirsch şi alţi gânditori ortodocşi atribuie profeţia inspiraţiei divine şi se opun oricărei critici biblice, considerând Scriptura ca un fundament la fel de puternic ca şi un fenomen natural (Nouăsprezece scrisori despre iudaism, Scrisoarea 18). Pentru Martin Buber, experienţa profeţiei constă mai mult într-o relaţie de dialog între uman şi divin decât în transmiterea unui mesaj (Credinţa profetică). Franz Rosenzweig consideră revelaţia drept o întâmplare supranaturală, care survine în anumite epoci şi la anumiţi indivizi. El vede în cuvântul profetic o interpretare umană prin care Dumnezeu îşi dezvăluie dragostea pentru om. După Abraham Joshua Heschel, conţinutul acestei experienţe nu e altceva decât revelaţia "patosului" divin. Deşi comunică planurile divine pentru umanitate (Profeţii), ea se exprimă prin intermediul fondului cultural şi al personalităţii profetului (Dumnezeu în căutarea omului).

Dintre gânditorii ortodocşi contemporani, Joseph B. Soloveicik afirmă că întâlnirea profetică induce un dialog iniţiat de Dumnezeu, care permite ideea unei comunităţi a Legământului între Dumnezeu şi om. După părerea lui, profeţia se deosebeşte de experienţa mistică, întrucât nu poate fi limitată la sentimentul religios, ci deţine şi un conţinut normativ. Abraham Isaac Kook crede că raţiunea singură nu poate ajunge la profunzimile metafizicii (Orot ha-kodeş, 267-272). Atunci când facultăţile intuitive ale omului se adaugă unei vieţi pioase, ele se leagă de sursa divină şi cuprind realitatea în lumina Şehinei. Această iluminare provine din unirea cu divinul şi atinge cel mai înalt nivel profetic: de aici, profeţia poate fi înţeleasă ca un obiectiv spiritual.

PROSBUL

Ebr.: prozbol

Termen grecesc cu înţelesul “pentru Curte” sau “aviz oficial”, desemnând documentul juridic care blochează rezilierea datoriilor în timpul anului şabatic. Potrivit legii biblice, de fiecare an şabatic, toate datoriile neachitate trebuiau anulate. De aceea, cu cât se apropia momentul iertării datoriilor, cu atât cei ce dădeau cu împrumut deveneau mai prudenţi, chiar dacă Pentateuhul îi punea în gardă împotriva unei astfel de atitudini: “Păzeşte-te să nu se strecoare în inima ta vreun gând rău şi să zici: «Se apropie anul al şaptelea, anul iertării!» şi ca ochiul tău să fie fără milă faţă de fratele tău cel sărman şi să nu-i dai nimic!” (Deut. 15, 9). Fiindcă devenise practic imposibil să împrumuţi bani în apropierea anului şabatic, Hilel a găsit o cale de a ocoli legea de anulare a datoriilor. Cum aceasta se aplica doar datoriilor faţă de persoane particulare, Hilel a pus la punct acest prosbul, un dispozitiv juridic graţie căruia, înainte de începutul anului şabatic, împrumutătorii puteau transfera creditele nereturnate unei curţi de justiţie (bet din). În felul acesta, datoria nu mai era faţă de un individ, ci faţă de un bet din şi nu se anula în cursul anului şabatic. Deşi sistemul a stârnit numeroase obiecţii, el a sfârşit prin a fi acceptat graţie autorităţii lui Hilel. Amora Mar Samuel spunea că, dacă i-ar fi stat în putere, ar fi anulat inovaţia lui Hilel.

Rabinii conservatori şi reformaţi invocă adesea acest prosbul pentru a demonstra că autoritatea rabinilor este atât de mare încât poate chiar să anuleze o poruncă explicită a Torei. Ei deduc de aici că şi rabinatul contemporan ar putea urma acest exemplu pentru a eluda unele prevederi ale Legii. Ortodocşii susţin însă că Hilel a procedat în spiritul legii şi nu a făcut decât să instituţionalizeze un procedeu la care se putuse apela şi până atunci în anumite cazuri particulare.

PROVERBE, CARTEA

Ebr.: Sefer Mişle

A doua carte din secţiunea biblică a Hagiografelor (Ketuvim). La fel ca Eclesiastul şi Cartea lui Iov, ea aparţine literaturii sapienţiale, gen răspândit în antichitate în tot Orientul Mijlociu şi care constă din sfaturi şi maxime referitoare la conduita morală în viaţa de toate zilele. Cele 31 de capitole cu cele 915 versete ale cărţii cuprind diferite colecţii de maxime, dintre care două au putut fi atribuite unor autori: Agur (30, 1-33) şi mama regelui Lemuel (31, 1-9). Secţiunea 22, 17— 24, 22 se bazează pe unsprezece proverbe provenind din textul egiptean Înţelepciunea lui Amen-en-ope (Amenemopet) şi pe un aforism extras din textul aramaic al lui Ahikar. Potrivit tradiţiei rabinice, Agur era o figură simbolică reprezentându-l fie pe regele Saul, fie pe regele Solomon, în vreme ce Lemuel nu era altceva decât un pseudonim al lui Solomon.

Afirmaţia biblică după care Solomon ar fi scris majoritatea Proverbelor se sprijină pe reputaţia sa de extraordinară înţelepciune. Tot lui i se atribuie alte trei mii de proverbe şi peste o mie de cântări (1 Regi 5, 9-14). Potrivit Talmudului, Solomon a compus Cântarea Cântărilor în tinereţe, Proverbele către mijlocul vieţii, iar Eclesiastul la bătrâneţe (B. B. 15a). Este posibil ca Solomon să fi încurajat şcolile de înţelepciune de la curte iar funcţionarii să-l fi onorat, în schimb, ataşând numele regelui la compilaţiile lor de zicale şi de aforisme, tot astfel cum psalmiştii au asociat numele lui David cu numeroşi psalmi.

În carte se disting mai multe stiluri literare, dintre care două principale: învăţături şi proverbe. În aforisme izolate, este utilizat paralelismul, un emistih opunându-se sau repetând în mod diferit ideea conţinută în celălalt. Învăţăturile din capitolele 1-9 cuprind lungi paragrafe pe câte o temă anume. Tonul este optimist şi universal. Temele privilegiate opun pe înţelept nebunului, subliniază

importanţa supunerii datorate părinţilor şi învăţătorilor, recomandă autodisciplina, laudă elocinţa şi avertizează împotriva unor pericole ca băutura, trândăvia, trăncăneala şi, în sfârşit, “femeia străină”. Obiectivul acestor învăţături era de a permite cititorului să aibă la îndemână cuvântul potrivit şi reacţia dreaptă în toate împrejurările şi deci să stăpânească orice situaţie. Acest scop nu putea fi atins decât ţinând în frâu pasiunile, îndeosebi mânia şi dorinţa.

Ultima parte a cărţii, elogiul femeii merituoase (31, 10-31), a fost încorporată ritualului casnic de vineri seara şi se recită înaintea rugăciunii de kiduş (vezi Eşet hail).

Datarea textului se bazează pe conţinut. Textul ebraic original este bine conservat. Septuaginta pare să-l fi utilizat deşi propria sa versiune diferă ca formă. Diferenţa majoră constă în împărţirea anumitor secţiuni, de unde se poate deduce că textul nu a fost fixat definitiv până în sec. I î.e.n. Puţinele cuvinte aramaice nu sunt semnificative pentru datarea cărţii. Elementele de vocabular persan sau elin lipsesc, aşa încât situarea textului într-un context filozofic sau teologic grec nu pare necesară. Obiceiul de a data Proverbele în perioada postexilică pare influenţat de asocierea lor cu Înţelepciunea lui Ben Şira (sau Eclesiasticul, vezi Apocrife şi pseudoepigrafe). Cartea Proverbelor e compusă în ebraica clasică, exceptând câteva forme de origine feniciană, îndeosebi în capitolul 8, care pot proveni din utilizarea unor surse mai vechi. Este foarte posibil ca unele materiale din cuprinsul lucrării să dateze încă din epoca lui Solomon (30, 15-31). Dacă se admite ca adevărată introducerea capitolului 25, rezultă că materiale mai vechi au fost compilate în vremea regelui Ezechia, afirmaţie reluată de Talmud (B. B. 15a). Activitatea maeştrilor înţelepciunii pare caracteristică pentru sec. al VIII-lea, aşa cum o mărturiseşte Isaia (vezi Prov. 19, 11-12; 21, 2): se observă adoptarea formei sapienţiale pentru prorocirea din Isa. 28, 23-29 şi referirile la diferitele şcoli din Isa. 28, 9-10; 6, 9-10). Influenţa literară a înţelepciunii egiptene, ca şi tonul de un optimism senin, accentuează impresia că epoca redactării Proverbelor se caracteriza prin grija pentru educaţie şi pentru o bună conduită individuală, fără temeri pentru securitatea naţională. Deşi toate ipotezele rămân deschise, se pare că lucrarea a fost compilată în ultima perioadă monarhică.

Cartea Proverbelor

1, 1-1, 6	Prefaţă
1, 7-9, 18	Proverbele lui Solomon; valoarea înţelepciunii
10, 1-22, 16	Culegere suplimentară de proverbe ale lui Solomon
22, 17-24, 22	Studiul înţelepciunii
25,1-29, 27	Cuvintele înţelepţilor
30, 1-30, 33	Cuvintele lui Agur, fiul lui Iake. Prorocire
31, 1-31, 9	Cuvintele regelui Lemuel
31, 10-31, 31	Elogiul femeii de valoare (acrostih alfabetic)

PROVIDENŢA

Ebr.: haşgaha

Concept potrivit căruia Dumnezeu cunoaşte şi stăpâneşte întreaga fire pe care a creat-o. Mai mult, el îşi iubeşte creaturile şi se preocupă de soarta lor.

Haşgaha, divina Providenţă, în forma sa extremă, se extinde nu doar asupra fiinţelor umane, ci şi asupra vieţii animale şi vegetale. Altfel spus, după cum susţine şaria musulmană, Providenţa se exercită şi asupra frunzelor din pomi, hotărând care trebuie să cadă şi unde. O viziune mai puţin radicală consideră că Providenţa divină nu se exercită individualizat, ci asupra umanităţii în ansamblu. În istoria filozofiei evreieşti, unii gânditori au fost influenţaţi de şaria, alţii, dimpotrivă, s-au apropiat de învăţătura lui Aristotel şi au adoptat o poziţie mai liberală (vezi Aristotelism). Totuşi, principalul curent al cugetării evreieşti consideră în general că Providenţa se exercită asupra fiecărei fiinţe umane. Această doctrină, întemeiată pe Biblie, unde Providenţa divină intervine constant în soarta poporului lui Israel, revine permanent în sursele evreieşti.

Credinţa în Providenţă este strâns legată şi de noţiuni ca liberul arbitru sau răsplata şi pedeapsa. Prima întrebare care se pune se referă la libertatea omului: Dacă Dumnezeu ştie totul, el ştie atunci şi ce va face fiecare dintre noi. Unde se situează în acest caz libertatea umană, noţiune centrală a teologiei iudaice? În al doilea rând, dacă Providenţa se exercită asupra destinului fiecăruia, atunci viitorul e dinainte cunoscut şi predeterminat de ea. Rezultă că Providenţa controlează destinul fiecăruia şi deci că acesta nu depinde de comportamentul omului (vezi Predestinare). În sfârşit, dacă tot ce se întâmplă este efectul Providenţei, cum se explică prosperitatea celui rău şi suferinţa celui drept?

În filozofia iudaică, aceste întrebări au suscitat numeroase dezbateri. Saadia Gaon şi Maimonide au pus în evidenţă coexistenţa între cunoaşterea divină şi libertatea umană. Cunoaşterea lui Dumnezeu, arată Maimonide, se deosebeşte de cea a omului şi nu e determinantă; este o cunoaştere care cuprinde simultan totul, trecutul, prezentul şi viitorul dintr-o singură “privire”. A spune că Dumnezeu cunoaşte acţiunile omului înseamnă că el ştie ceea ce omul a făcut deja, ceea ce nu determină în nici un fel alegerea de către om a acţiunilor sale”. (Călăuza 330; M. T., Hilhot teşuva 5, 5).

În ceea ce priveşte a doua chestiune, gânditorii evrei se străduiesc să limiteze Providenţa divină, în aşa fel încât omul să rămână responsabil de faptele lui. Această doctrină a responsabilităţii umane este înscrisă în învăţătura biblică (Ex. 32, 32-33; Deut. 11, 26-28; 30, 15-19; Mal. 3, 16; Dan. 7, 10), dar şi în Talmud şi în scrierile filozofilor evrei din Evul Mediu. Chiar şi gânditorii medievali care, cu excepţia lui Maimonide, credeau în influenţa aştrilor asupra vieţii omeneşti, subliniau totuşi că destinul omului e decis de consecinţele faptelor lui şi de Providenţă.

S-au făcut diverse încercări de a împăca Providenţa divină cu existenţa răului. Unii teoreticieni afirmă că omul nu cunoaşte natura răului, alţii susţin că omul îşi primeşte chiar în timpul vieţii răsplata sau pedeapsa pentru faptele lui. Alţii, în fine, spun că numai Dumnezeu cunoaşte natura ultimă a binelui şi a răului şi că experienţele omeneşti sunt numai o etapă dintr-un ansamblu mai vast în care răul suferit e compensat cu prisosinţă de un bine.

Conştienţi de imperfecţiunea acestor „soluţii”, gânditorii evrei acordă un loc important doctrinei răsplăţii şi a pedepsei într-o vviaţă veşnică în care binele va fi recompensat iar răul pedepsit.

PROZELIŢI, vezi CONVERTIREA LA IUDAISM.

PSALMI, CARTEA

Ebr.: Sefer Tehilim

Prima carte din secţiunea biblică a Hagiografelor (Ketuvim), alcătuită din 150 de psalmi şi 2527 de versete.

Grecescul psalmoi pare să fi fost tradus din ebraicul mizmor. Există de asemeni varianta greacă de psalterion în Codex Alexandrinus din sec. al V-lea, sursă a termenului latinesc psalterium şi a românescului "psaltire". Termenul grec nu pare să fi avut la bază nici o denumire ebraică.

Biblia ebraică nu a păstrat nici un titlu originar pentru ansamblul psalmilor, dar denumirile din literatura rabinică — Sefer Tehilim (B. B. 14b), Tilim (A. Z. 19a; T. I.. Suc. 3, 12; 53d; Ket. 12, 3; 35a) şi Tile — se regăsesc transliterate în scrierile Părinţilor Bisericii din Palestina. Această folosire a pluralului masculin (terminaţia în -im) pentru un cuvânt de genul feminin aminteşte de tfilim sau tfilin (filactere) ca plural ebraic de la tefila (rugăciune). Se presupune că apelativul ebraic provine — sau a fost conservat — din epoca postexilică, din cauza rădăcinii hl care dobândise o conotaţie specifică de "slujire la Templu" (Ezra 3, 10-11; Neem.5, 13; 12, 24; 1 Cron. 16, 4.36; 23, 5).

Primii doi psalmi joacă un rol de introducere generală, ultimii servind drept concluzie. Cartea propriu-zisă poate fi împărţită în cinci părţi, fiecare dintre ele încheiată cu o formulă de binecuvântare (41, 14; 72, 19-20; 89, 53; 106, 48; 150). Diviziunea în cărţi pare să fie calchiată după modelul Pentateuhului. Cei mai mulţi psalmi sunt atribuiţi unor autori anume: unul lui Moise, şaptezeci şi doi lui David, doi lui Solomon, doisprezece lui Asaf, câte unul lui Heman şi Etan, restul nefiind atribuiţi nici unui autor.

În funcţie de conţinut, psalmii propriu-zişi pot fi împărţiţi, la rândul lor, în trei categorii: imnuri de laudă, elegii sau plângeri şi psalmi cu caracter didactic. Unii au identificat o a patra categorie: cântările de speranţă (de ex., Ps. 23 şi Ps. 129).

Psalmii zilnici

Duminică	Psalmul 24
Luni	Psalmul 48
Marţi	Psalmul 82
Miercuri	Psalmul 94
Joi	Psalmul 81
Vineri	Psalmul 93
Şabat	Psalmul 92

Imnurile celebrează în general rolul lui Dumnezeu în calitate de Creator şi Izbăvitor. Elegiile, colective sau individuale, deplâng absenţa lui Dumnezeu sau mânia divină. Nefericitul insistă asupra faptului că restriştea lui e nemeritată şi se întreabă dacă nu cumva Dumnezeu l-a părăsit la nevoie. Din punct de

vedere structural, un astfel de psalm constă dintr-o plângere şi dintr-o confesiune plină de încredere în Dumnezeu, ce-şi are rădăcinile în Legământ. Poemul didactic repovesteşte istoria lui Israel, emite o reflecţie asupra Torei (1; 19, 8-15; 119) sau examinează problema răului (37; 49; 73). Unii psalmi sunt scrişi sub formă de acrostih alfabetic (9-10; 25; 34; 111-112; 119; 145).

Psalmii nu pot fi dataţi la nivel individual, cu excepţia Psalmului 137, care face referire la exilul babilonian şi satisface o serie de criterii precise care permit datarea compunerii sale în perioada postexilică.

Diferiţi psalmi făceau parte din serviciul divin al Templului. Exista, în primul rând, câte un psalm pentru fiecare zi a săptămânii (Tain. 7, 4). Alţii, precum "Cântările treptelor" (Ps. 120-134), erau poate cântaţi de pelerinii care urcau colina Templului sau de leviţii instalaţi pe treptele dinspre curtea femeilor. Anumiţi psalmi, cântaţi de leviţi, însoţeau diferite jertfe (Suc. 4, 5). Unii psalmi sunt prefaţaţi de indicaţii tehnice, legate în general de execuţia muzicală, care, în prezent, sunt greu de înţeles.

Potrivit tradiţiei iudaice, Cartea Psalmilor ar fi fost compusă sau redactată de însuşi regele David. Exegeţii datează redactarea sa la o epocă mult mai târzie (perioada postexilică), atribuind totuşi unora dintre psalmi o dată mult mai timpurie, întemeiată în parte pe paralele existente cu imnuri egiptene, babiloniene şi cananeene.

Mai mult decât orice altă secţiune a Bibliei, Cartea Psalmilor a fost destinată uzului liturgic. Diferiţi psalmi au fost introduşi în liturghia sinagogală încă înainte de distrugerea celui de-al Doilea Templu (70 e.n.). Din perioada talmudică, numărul psalmilor utilizaţi în cultul public, ceremonii particulare şi alte ocazii n-a încetat să crească, în special ca urmare a cererii populare. Cartea tradiţională de rugăciuni cuprinde şaptezeci de psalmi compleţi şi aproape două sute de versete din psaltire au fost introduse în diferite pasaje liturgice.

Se consideră că nucleul originar cuprindea psalmii din Halel (113-118), recitaţi de sărbătorile de pelerinaj, de luna nouă şi de Hanuca, "Marele Halel" (Ps. 136), citit de Şabat şi de sărbători, inclusiv la sederul de Pesah (Sof. 18, 2), şi cei şapte psalmi ai zilelor săptămânii, recitaţi de leviţi la Templu.

Din epoca rabinică până la sfârşitul Evului Mediu, s-au integrat în liturghie psalmi suplimentari. Pe lângă Pesuke de-zimra, destinaţi zilelor de Şabat şi de sărbătoare, alte adăugiri au fost: Aşre (Ps. 145), recitat de două ori în fiecare dimineaţă şi la începutul slujbei de după amiază; Ps. 24 (sau 29 de Şabat), când se pune sulul Torei la loc în chivot, după lectură; Barehi nafşi şi cei cincisprezece psalmi din "Cântările treptelor" (v. Şir ha-maalot), după slujbele de după amiază de Şabat în lunile de iarnă; Ps. 144 şi Ps. 67, care precedă ultima slujbă de Şabat în majoritatea riturilor; psalmii care introduc binecuvântările de după mese (137, 126 sau 23); Ps. 47, repetat de şapte ori în timp ce sună şofarul de Roş Haşana. Alţi psalmi sunt recitaţi la oficierea căsătoriei, la sfinţirea casei, la înmormântări, la rugăciunile din casele îndoliate (Ps. 19), la Izkor (una din slujbele de comemorare) etc. Dintre ultimii psalmi introduşi în ritualurile religioase, se disting Lehu neranena, ca şi antologia de Kabalat şabat (Ps. 95-99; 29; 92-93, la care sefarzii adaugă Ps. 100), compilaţie datorată misticilor din Safed (sec. al XVI-lea). Recitarea zilnică a psalmilor, obicei pios şi lăudabil, a dus la constituirea unor grupuri specifice numite hevra tehilim, răspândite mai peste tot în lumea evreiască. În acest scop, toţi cei 150 de psalmi sunt incluşi în unele cărţi de rugăciune ortodoxe sau editaţi în cărţi separate.

Cartea Psalmilor

1-41	Cartea I
	Psalmii lui David (cu excepţia Ps. 1; 2; 10; 33)
42-72	Cartea a II-a
	18 psalmi sunt atribuiţi lui David, şapte lui Core, unul lui Asaf, unul lui Solomon, iar patru sunt anonimi.
73-89	Cartea a III-a
	73-83 sunt atribuiţi lui Asaf; 84; 85; 87, fiilor lui Core; 86 lui David; 88 lui Heman Ezrahitul şi 89 lui Etan Ezrahitul.
90-106	Cartea a IV-a
	90 e atribuit lui Moise; 101 şi 103, lui David; restul sunt anonimi.
107-150	Cartea a V-a
	15 psalmi sunt atribuiţi lui David şi unul lui Solomon. Majoritatea celorlalţi psalmi nu au referinţe.

Ps. 120-134 sunt denumiţi “Cântările treptelor”.

PSEUDO-FILON

Liber antiquitatum biblicarum

Titlu convenţional dat transcrierii latine a unei vechi cronici iudaice care relatează liber istoria biblică de la Adam până la moartea lui Saul. Titlul latin se datorează probabil unei asimilări tardive a operei istorice a lui Filon cu Antichităţile iudaice ale lui Iosefus. Autorul lucrării este fără îndoială un evreu palestinian iar identificarea lui cu Filon nu poate fi decât eronată, textul fiind lipsit de orice aluzie la autorii clasici. Compoziţia a fost situată în jurul anului 70 e.n. şi pare să fie sursa lui 2 Baruh şi 4 Ezra (vezi Apocrife şi pseudoepigrafe). Pseudo-Filon trebuia să fie o completare la Cartea Cronicilor, relatând istoria riturilor şi a conducătorilor lui Israel de la Exod până la David. Textul este în general considerat o culegere hagadică ale cărei obiective rămân neclare. Importanţa sa rezidă în faptul că este vorba de un Midraş independent dintre cele mai vechi. De notat că datarea sărbătorii de Şavuot coincide cu cea din Cartea Jubileelor găsită la Qumran (vezi Manuscrisele de la Marea Moartă).

Textul se regăseşte, parţial sau integral, în circa 20 de manuscrise latine târzii, dintre care cel mai vechi trebuie să fi fost tradus iniţial din ebraică în greacă, dar versiunile în aceste două limbi s-au pierdut fără urmă. Necunoscut, se pare, de Părinţii Bisericii, textul a fost totuşi utilizat de eruditul renascentist Azaria de Rossi. Analiza critică a lucrării, începută în 1970 de M. R. James şi L. Ginzberg, este departe de a fi definitivă.

PURIM

“Sorţi”

Sărbătoare minoră, celebrată la 14 Adar sau în a doua lună a lui Adar (Adar Şeni) în anii bisecţi, pentru a comemora salvarea evreilor din imperiul persan care au scăpat de nimicirea plănuită de Haman, marele vizir al regelui Ahaşveroş (Xerxes I). Evenimentele evocate în cartea biblică a Esterei s-ar fi produs deci către mijlocul sec. al V-lea î.e.n.

Termenul purim vine de la cuvântul acadian pur care înseamnă “tras la sorţi”, referire la zarurile aruncate de Haman pentru a fixa data masacrării evreilor — 13 Adar (Est. 3, 7-14). Purimul este precedat de postul Esterei (13 Adar), care evocă postul proclamat de regina Estera înainte de a interveni pe lângă Ahasuerus în favoarea poporului ei ameninţat (Est. 4, 16). O aluzie la acest post, datând din epoca Haşmoneilor (sec. al II-lea î.e.n.), se găseşte în tratatul Soferim (14, 4). Ziua următoare, este Purim “sărbătoarea sorţilor”, instituită de Mordehai, vărul Esterei, în amintirea eliberării providenţiale a evreilor (Est. 4, 20).

Ziua de 15 Adar poartă numele de “Purimul de la Susa” (Şuşan Purim) din cauza luptei care a avut loc în capitala persană între evrei şi partizanii lui Haman, luptă care a continuat şi a doua zi după data de 14, Ahasuerus acordând protecţie evreilor o zi în plus pentru a le permite victoria. Din acest motiv, rabinii au decretat că, la Ierusalim şi în alte oraşe fortificate din epoca lui Iosua, Purimul trebuia celebrat la 15 (în loc de 14) Adar. Deoarece abţinerea de la lucru este facultativă, Purimul este considerat o sărbătoare minoră. În anii bisecţi (când sunt două luni Adar), ziua de 14 (sau 15 la Ierusalim) din primul Adar poartă numele de Purim katan, “micul Purim”, în care nu se ţine post, nu se fac rugăciuni de implorare şi nu se rostesc discursuri funebre.

Legile privitoare la sărbătoarea de Purim sunt cuprinse în tratatul talmudic Meghila. Practica principală este citirea sulului Esterei, dimineaţa şi seara. În majoritatea comunităţilor, Purimul este marcat de o atmosferă veselă, de carnaval: adulţi şi copii asistă la lectură purtând măşti şi, de câte ori se rosteşte numele lui Haman, se bate din picioare şi se agită hârâitoarea (în idiş, graghers) într-un vesel vacarm. Această practică ancestrală provine de la porunca de “a şterge amintirea lui Amalec” (Deut. 25, 19), considerat strămoşul lui Haman (Est. 3, 1). Răutatea lui Amalec, care revine ca un laitmotiv, este subliniată mai întâi la maftir (Deut. 25, 17-19), în Şabatul dinainte de Purim (Şabat Zahor, vezi Şabaturi speciale), şi în pasajul din Pentateuh citit chiar de Purim (Ex. 17, 8-16).

Sărbătoarea de Purim este asociată cu diferite obiceiuri şi festivităţi tradiţionale. Conform legii rabinice, se fac schimburi de mâncare, sau “porţii” între cunoştinţe, vecini sau prieteni (mişloah manot), se dă de pomană şi se organizează mese festive (seuda) în cursul după amiezii. Există feluri de mâncare specifice de Purim, mai ales produse de patiserie, aşa-numitele “urechi ale lui Haman” (ozne Haman), şi prăjituri triunghiulare, umplute cu curmale, prune uscate, mac, numite în idiş humăntaşen (“buzunarele lui Haman”). Se mai obişnuieşte ca rudele să dea copiilor daruri băneşti (idiş: Purim-ghelt, “bani de Purim”).

Un caracter de frivolitate sacră înconjoară sărbătoarea. Baruh Mordehai (“Binecuvântat fie Mordehai”) şi Arur Haman (“Blestemat fie Haman”), două expresii împrumutate din Şoşanat Iaakov (“Crinul lui Iacob”), care se cântă după lectura cărţii Esterei, au în ebraică aceeaşi valoare numerică: 502. Rabinii au dedus de aici că este un lucru lăudabil să te îmbeţi de Purim în aşa hal încât să nu mai poţi face deosebirea între cele două expresii (Meg. 7b). Încă de la începuturile celebrării ei, sărbătoarea a fost marcată de reprezentaţii cu măşti, parodii şi piese satirice, de genul idişului Purim-

şpil. În academiile rabinice (ieşivot), se alege un student care să joace rolul de “rabin de Purim”, parodiindu-i pe profesorii şcolii. În prezent, spiritul de carnaval este deosebit de accentuat în Israel, unde străzile sunt pline de petrecăreţi şi de copii mascaţi. Cea mai vestită paradă de carnaval, care are loc la Tel-Aviv şi în alte locuri, poartă numele de Adloiada (“până nu mai poţi face deosebirea”, vezi mai sus).

Celebrarea Purimului şi autenticitatea istorică a evenimentelor comemorate au dat naştere la unele controverse. Cercetătorii au arătat că episodul era greu de localizat cronologic, în condiţiile în care sursele persane nu consemnează nici un rege pe nume Ahaşveroş şi nici vreun alt rege care să fi avut un ministru evreu. Mai mult, analogiile de nume între Estera şi Mordehai şi zeii babilonieni Iştar şi Marduk au ridicat unele semne de întrebare. În fine, lipsa oricărei referiri la Purim în literatura evreiască anterioară secolului I î.e.n. şi limba utilizată în Cartea Esterei, care indică o epocă de redactare târzie, au suscitat de asemenea probleme. Specialiştii au ajuns la concluzia că sărbătoarea Purimului nu putea să fi avut la origine numai acest episod. S-au avansat o serie de ipoteze menite să rezolve acest impas, dar nici una nu s-a impus. Purimul a fost recunoscut oficial ca sărbătoare în sec. al II-lea e.n., o dată cu redactarea tratatului Meghila al Mişnei, care este dedicat în întregime legilor privitoare la celebrarea sa.

În literatura hasidică şi în Cabala, Purimul este considerat ca o zi de bucurie şi o comemorare a operei divine, deşi în mod indirect, căci numele lui Dumnezeu nu este pomenit nicăieri în carte. “Sorţii” de Purim au fost comparaţi cu sorţii aruncaţi pentru alegerea ţapului destinat lui Azazel de Iom Kipur (Lev. 16, 8) şi s-a relevat că oamenii numesc “noroc” ceea ce, în realitate, este o manifestare a Providenţei divine. Cabaliştii atribuiau o mare importanţă sărbătorii şi citau o afirmaţie a lui Isaac Luria care ar fi spus că Iom Kipur era iom ke-Purim (“o zi ca Purimul”).

Dacă această sărbătoare nu transmite nici un mesaj etic sau religios limpede, ea comportă, ca şi Hanuca, o pronunţată conotaţie naţională, comemorând victoria evreilor asupra duşmanilor lor şi pieirea lui Haman, arhetipul antisemitului. Sărbătorind Purimul, evreii îşi reafirmă credinţa şi încrederea în Dumnezeu.

Purim — Sărbătoarea sorţilor

Date ebraice: 14 Adar (Adar Şeni în anii bisecţi) sau 15 Adar (Purim Şuşan sau Şuşan Purim) la Ierusalim şi în oraşele fortificate de altădată.

Tora:Ex. 17, 8-16.

Sul: Cartea Esterei (seara şi dimineaţa, cu binecuvântări speciale).

Date civile ale sărbătorii, 2000-2010

2000/5760	21 martie
2001/5761	9 martie
2002/5762	26 februarie
2003/5763	18 martie

2004/5764	7 martie
2005/5765	25 martie
2006/5766	14 martie
2007/5767	4 martie
2008/5768	21 martie
2009/5769	10 martie
2010/5770	28 februarie

Deoarece aceste zile cad în ajun de Şabat, la Ierusalim, se ţine aşa-numitul Purim meşulah ("triplu Purim"), sărbătoarea prelungindu-se de vineri până duminică.

PURIM-ŞPIL

Idiş: "Joc de Purim''

Monolog sau piesă jucată de Purim. Termenul Purim-şpil era răspândit în comunităţile aşchenaze încă din sec. al XVI-lea. El apare pentru prima oară într-un volum alcătuit de un evreu polonez la Veneţia pe la 1555 (Lieder des Venezianischen Lehrers Gumprecht von Szczebrszyn, M. Stern, editor, 1922). S-au păstrat numeroase manuscrise ale unor poeme de Purim care circulau în sec. al XV-lea şi din care multe au fost tipărite începând din secolul următor. La origine, Purim-şpil era numele unui monolog rimat în care un actor costumat distra publicul, parafrazând Cartea Esterei sau parodiind diferite texte liturgice sau laice.

Producţia de Purim-şpil s-a întins pe parcursul a patru veacuri şi nu a încetat decât o dată cu al doilea război mondial.

Textele din sec. XVI-XVII arată că autorii acestor scrieri umoristice se inspirau direct din viaţa cotidiană. Spectacolele aveau loc în locuinţe particulare în timpul mesei sărbătoreşti de Purim. Actorii, mascaţi şi costumaţi, se recrutau din cele mai diverse medii şi puteau fi studenţi de ieşiva, dar şi meşteşugari sau chiar cerşetori. Mai târziu, s-a apelat la comici profesionişti.

Din sec. al XVI-lea, începe să se fixeze o formă scenică convenţională a acestor texte, care se deschid cu urări adresate publicului, continuă cu un rezumat al piesei şi o prezentare a actorilor şi se încheie cu noi urări şi cererea unor recompense cât mai substanţiale pentru interpreţi. Pe scurt, prologul şi epilogul sunau cam aşa: "Purim fericit, Purim fericit, dragi spectatori! Ştiţi ce înseamnă Purimul?... Azi a fost Purim, mâine gata! Aruncaţi-mi câţiva groşi şi daţi-mă frumos afară!" Ca şi Fastnahtşpil, piesa de Purim, prezentată şi regizată de aşa-numitul loifăr, şraibăr sau paiaţ, se caracteriza printr-un umor profan, presărat cu aluzii erotice şi chiar obscene.

Cel mai vechi text conservat este Ahaşveroş-şpil datând din 1697. În sec. al XVIII-lea, repertoriul s-a extins prin apariţia unor noi texte pe teme biblice ca Vânzarea lui Iosif şi David şi Goliat. Au urmat, în sec. XIX-XX, Jertfa lui Isaac, Hana şi Penina, Înţelepciunea lui Solomon etc. O antologie a acestor piese a fost editată de Noah Prylucki în Ţamliher far idişăn folclor (1912, 1917). Cele mai multe dramatizări biblice de acest fel urmau tiparul convenţional (prolog, epilog, parodie, folosirea limbii curente a

autorului) şi, de obicei, aveau foarte puţin de-a face cu tema biblică din titlu. Versiunea tipărită a lui Ahaşveroş-şpil, considerată necuviincioasă, a fost arsă de către Bătrânii din Frankfurt şi, probabil din acelaşi motiv, conducătorii comunităţii din Hamburg au interzis aceste reprezentaţii în 1728.

Din sec. al XVIII-lea, stilul literar, alegerea subiectului şi decorurile acestor comedii pe teme biblice încep să reflecte influenţa teatrului european. Caracterizate iniţial prin scurtime (câteva sute de versuri) şi numărul restrâns de actori, ele devin adevărate piese, cu o distribuţie numeroasă şi cu acompaniament muzical, dar continuă să păstreze o legătură cu Purimul. Astfel de piese s-au pus în scenă la Hamburg, Frankfurt, Metz, Praga, Amsterdam şi Berlin. Deşi există o legătură evidentă între primele scenete, jucate în locuinţe particulare, şi piesele complexe de mai târziu, termenul de Purim-şpil se referă stricto sensu numai la cele dintâi.

PURIMURI SPECIALE

Evreii de pretutindeni celebrează Purimul în amintirea strămoşilor lor din Persia, salvaţi de la un decret care-i condamna la moarte, dar multe comunităţi sărbătoresc şi un Purim propriu, comemorând izbăvirea lor din diferite calamităţi locale. Astfel, Purimul din Padova, celebrat la 11 Sivan, comemorează faptul că evreii au fost cruţaţi de incendiul din 1795. Cel din Florenţa (27 Sivan), marchează salvarea evreilor dintr-o răzmeriţă graţie intervenţiei episcopului oraşului. Există un Purim din Avignon (24 Tamuz), dar nimeni nu-şi mai aminteşte ce anume comemorează. Purimul din Bagdad (11 Av) aniversează cucerirea oraşului de către arabi şi înfrângerea perşilor care îi maltratau pe evrei. Evreii din Tunis sărbătoresc "Purimul de zăpadă" (24 Tevet) în amintirea unei furtuni de zăpadă care a ruinat ţara, dar a lăsat cartierul evreiesc intact. Purimul din Kovno (7 Adar) a fost instituit pentru a marca o decizie a regelui Poniatowski de a acorda numeroase drepturi evreilor din localitate. Un sul special, redactat cu acest prilej, consemnează persecuţiile pe care le suferiseră evreii din Kovno şi cărora decretele regale le puseseră capăt. Mai recent, "Purimul lui Hitler", celebrat la Casablanca, la 2 Kislev (11 noiembrie 1943), aniversează ziua în care oraşul a fost salvat de invazia germană. Aici a fost redactat un "sul al lui Hitler" care, parafrazând sulul tradiţional al Esterei, cuprinde numeroase blesteme la adresa lui Hitler, a lui Mussolini şi a altor lideri nazişti şi fascişti.

PURITATE RITUALĂ

Ebr.: turna ve-tohora

Criterii corespunzătoare normelor religioase care permit să se stabilească dacă un individ sau un obiect este în măsură să participe la serviciul divin de la Templu. Starea de impuritate rituală, care se poate transmite prin contactul cu sau apropierea de anumite obiecte, este independentă de starea fizică. Impuritatea poate fi transformată în puritate prin îndeplinirea unor rituri de purificare specifice, multe dintre ele bazate pe abluţiuni.

Individul care devine tame ("impur") trebuie să treacă prin trei etape succesive de purificare: el trebuie să aştepte un anumit interval de timp (7 zile), să se cufunde într-o baie rituală (mikve) şi să aducă o jertfă. Principalele surse de impuritate sunt: cadavrele, lepra şi scurgerile de natură sexuală.

Contactul cu un cadavru sau simpla proximitate a acestuia cauzează cel mai înalt grad de impuritate rituală. Cel devenit astfel impur poate transmite impuritatea, într-un grad mai redus, altor persoane, precum şi obiectelor sau alimentelor. Pentru purificare, persoana necurată era izolată de tabără timp de şapte zile, apoi cufundată într-o baie rituală (mikve) şi stropită de un preot cu cenuşă de vacă roşie

amestecată cu apă. O astfel de purificare necesita libaţiuni cu apă lustrală, care s-au practicat în Galileea după distrugerea celui de-al Doilea Templu şi până în epoca amoraimilor (Nid. 6b).

Există trei tipuri de impuritate provocate de lepră (ţaraat): lepra oamenilor, a veşmintelor şi a caselor. Lepra oamenilor era diagnosticată de un preot fie pe loc, fie după una sau două săptămâni de incubaţie. Cine era suspectat de lepră era pus în carantină până la vindecare. Pentru purificare, preotul îl stropea cu un amestec format din apă şi sângele unei păsări jertfite. După aceea, leprosul trebuia să facă o baie rituală, să-şi spele hainele, să se radă în cap şi să aducă anumite jertfe (Lev. 14, 1-32). În mod asemănător, lepra hainelor şi a caselor necesita o izolare de una sau două săptămâni până la stabilirea diagnosticului. Lepra la care se referă Biblia diferă de boala cunoscută azi sub acest nume. Medicina nu consemnează cazuri ale bolii menţionate în textul biblic.

Impuritatea datorată scurgerilor de origine sexuală continuă şi în zilele noastre să facă obiectul legilor de purificare. O femeie în timpul ciclului menstrual (nida) este considerată impură (Lev. 18, 19) şi poate transmite această impuritate şi altor persoane prin lucrurile pe care se aşează sau prin relaţii sexuale care-i sunt oricum interzise în intervalul respectiv. Ea redevine pură după şapte zile de la oprirea sângerării şi cufundarea într-o mikve. Alte scurgeri ale organelor feminine (zava) sau masculine (zav) necesită o perioadă de abstinenţă de una până la şapte zile şi o baie rituală.

Orice obiect poate deveni necurat, cu excepţia celor din piatră şi din argilă nearsă, precum şi a celor din lemn şi os, exceptate printr-un decret rabinic. Lucrurile devenite impure prin contactul cu un cadavru trebuie trecute prin foc sau muiate în apă, în afara celor din lut care nu pot fi curăţate şi trebuie sparte.

Alimentele vegetale devin impure dacă, după ce au fost culese, vin în contact cu un lichid (apă, rouă, ulei, vin, lapte, sânge sau miere). Un decret rabinic impune spălarea mâinilor înainte de a consuma pâine, deoarece mâinile pot fi impure în urma contactului cu obiecte sau cu părţi ale corpului impure din punct de vedere ritual.

Talmudul asociază în multe rânduri conceptul de puritate cu dezvoltarea morală şi spirituală. Se spune, de exemplu, că "puritatea este o etapă pe drumul spre sfinţenia spiritului" (A. Z. 20b) sau că "faptele bune şi căinţa duc la puritate şi la sfinţenie" (Ber. 17a). Studiul Torei este considerat în sine ca o purificare. Ezechiel spunea, evocând vremea izbăvirii: "Vă voi stropi cu apă curată şi veţi fi curăţaţi; vă voi curăţa de toate spurcăciunile voastre şi de toţi idolii voştri" (Ezec. 36, 25).

În prezent, majoritatea legilor privind puritatea şi impuritatea rituală au fost abandonate în urma unui proces de perimare declanşat o dată cu distrugerea Templului. Legile cu privire la lepra caselor fuseseră deja suspendate în epoca tanaimilor (Tos. Neg. 6, 1; Sanh. 71a) iar cele legate de lepra oamenilor nu mai erau în vigoare în timpul gheonimilor. Legile care impun cufundarea în baia rituală după raporturile sexuale au fost intens dezbătute de tanaimi şi amoraimi (Ber. 22a). În Ereţ Israel, chiar şi oamenii cei mai simpli au rămas multă vreme foarte stricţi asupra acestui punct, disociindu-se astfel de evreii din Babilonia. Cu toate acestea, sub influenţa musulmanilor care aveau obiceiul de a se îmbăia înaintea fiecărei rugăciuni, gheonimii babilonieni au insistat asupra necesităţii îmbăierii "pentru a fi curat şi pentru a sfinţi Numele înaintea păgânilor (vezi Kiduş ha-Şem). Scrierile lui Maimonide dovedesc că obiceiul cufundării în apă după raporturile sexuale era practicat în Spania, dar nu şi în Europa creştină, unde, după cum afirmă Nahmanide, "evreii care trăiesc printre necircumcişi nu au obiceiul să se spele" (Teşuva ha-Ramban, Leipzig, 1859).

RABA BAR NAHMANI

(circa 270-331)

Amora babilonian din a treia generaţie, descendent dintr-o familie de preoţi din Galileea, pomenit în Talmud sub numele de Raba. Talentul său de dialectician talmudic i-a atras porecla de “Oker harim” (“Cel ce smulge munţii”), în vreme ce colegul şi rivalul lui, Iosif bar Hiya, om de vastă cunoaştere, era poreclit “Sinai” (Ber. 64a). Talmudul, care relatează numeroase controverse halahice între cei doi eruditi, aproape întotdeauna îmbrăţişează punctul de vedere al lui Raba. În 309, este numit în fruntea academiei din Pumbedita, funcţie pe care o va păstra în următorii douăzeci şi doi de ani. Ca profesor, Raba abordează şi analizează toate aspectele Halahei, inclusiv cele ce nu aveau aplicaţie practică în Babilonia (de exemplu, legile de purificare rituală). Sub administraţia lui eficace, academia din Pumbedita îşi trăieşte epoca de aur. Mii de oameni se adunau aici să asiste la conferinţele lui în timpul lunii de kala. Înainte de a intra în subiect, Raba făcea o introducere plină de umor care cucerea auditoriul (B.M. 86 a; Şab. 30b). Succesul acestor reuniuni a provocat însă resentimentul autorităţilor civile. Raba a fost acuzat că nu făcea decât să-şi ajute discipolii să ocolească plata impozitelor în lunile de kala. A cunoscut un sfârşit jalnic şi singuratic, rătăcind pe lângă Pumbedita.

RABANIŢI, vezi CARAISM.

RABINAT, MARELE

Formă centralizată de autoritate religioasă, experimentată începând din Evul Mediu, adeseori învestită cu funcţii deopotrivă judiciare şi reprezentative. În Europa medievală, “conducătorul evreilor” (magister Judaeorum) era uneori numai un simplu strângător de biruri şi un agent al Coroanei. În alte cazuri, putea fi şeful unui tribunal rabinic (bet din) sau, dacă era eminent, putea fi recunoscut ca “rabin al Coroanei”, sau şi una şi alta. Acest sistem a contribuit la păstrarea autorităţii judiciare şi a dus la crearea unor mari rabinate locale sau acoperind zone mai largi. Astfel, Hasdai Crescas a fost un eminent rabin al Coroanei (rab de la cor te sau rabi mayor) în Castilia; în Portugalia, funcţia de rabbi mor (sau araby moor) a persistat timp de mai bine de două secole (1278— 1497); cât priveşte pe Solomon Adret din Barcelona, el era numit rab d'Espania. Sub Sfântul Imperiu romano-german, Meir din Rothenburg a fost Hochmeister al evreilor, numit de guvern, şi totodată autoritatea spirituală a comunităţii. Printre evreii din Europa centrală, începând din sec. al XIV-lea, conceptul de “rabin al oraşului” (mara deatra) şi-a găsit expresia în titlul de Landes-rabbiner. Diverşii mari rabini pe care Napoleon i-a impus iniţial evreilor din Franţa (vezi Consistoriu) şi funcţia de kazionîi ravin (rabin “guvernamental” sau “oficial”), dispreţuită de evrei în Imperiul ţarist, ilustrează modul abuziv în care puterea de stat se servea uneori de astfel de numiri. În Anglia, rabinul marii sinagogi din Londra a avut un statut semioficial până în 1844, când un organ reprezentativ, alcătuit din delegaţii comunităţilor, l-a ales pe Nathan Marcus Adler în funcţia de “mare rabin al comunităţilor israelite unificate din Imperiul britanic” (ultima expresie fiind înlocuită în prezent prin “Commonwealth-ul britanic). O astfel de instituţie nu există în Statele Unite: în anii 1888-1902, talmudistul lituanian Jacob Joseph a funcţionat ca mare rabin al comunităţilor ortodoxe din New York, dar experienţa nu s-a bucurat de succes. Există în prezent mari rabinate în Europa occidentală (de exemplu în Belgia, Danemarca, Franţa, Ţările de Jos, Italia, Suedia şi Elveţia), în Europa răsăriteană (Ungaria, România, Rusia), în Africa de Sud, în Turcia şi în America latină (Argentina, Venezuela). Toate aceste organisme sunt de tendinţă ortodoxă, în afară de cele din Suedia şi Ungaria, care sunt conservatoare.

În virtutea autorităţii conferite de Sublima Poartă, hahampaşa din Istambul era recunoscut de comunităţile evreieşti de pe întreg teritoriul Imperiului otoman. În epoca stăpânirii turceşti, mai funcţiona la Ierusalim şi un "mare rabin al Ţării Sfinte", care era sefard (vezi Rişon le-Ţion). Începând din 1921, puţin după debutul mandatului britanic, autoritatea acestuia a fost împărţită între un mare rabin sefard, Iaacov Meir, şi un mare rabin aşchenaz, Abraham Isaac Kook. Sistemul a persistat aproape neschimbat şi după crearea Statului Israel. Majoritatea marilor rabinate din diaspora se sprijină pe organisme federative comunitare şi sunt finanţate prin contribuţii benevole. Cazul francez este mai degrabă o excepţie (vezi Consistoriu). Marele rabinat din Israel este însă un serviciu de stat, beneficiind de finanţare guvernamentală şi deţinând jurisdicţia exclusivă în materie de statut civil (căsătorie, divorţ, convertire la iudaism etc). Consiliul marelui rabinat exercită funcţia de tribunal (bet din) suprem; în principalele oraşe din Israel, funcţionează mari rabinate duble, sefard şi aşchenaz, după modelul central.

RABINICE, SEMINARII

Nevoia de seminarii moderne destinate instruirii rabinilor a început să se facă simţită în sec. al XIX-lea ca urmare a mişcării de Emancipare a evreilor din Europa occidentală şi centrală. Până la acea perioadă rabinii proveneau din ieşivot, unde învăţământul era consacrat studiului Torei şi unde formarea profesională juca un rol marginal. Înainte de Emancipare, principala sarcină a rabinilor din comunităţi era să interpreteze Legea şi să facă dreptate după regulile acesteia, scop pentru care învăţau Talmudul şi codurile legale. O dată cu Emanciparea, comunităţile evreieşti au început să se integreze cultural şi politic în societatea înconjurătoare. În acest context, specializarea profundă dar îngustă din ieşivot s-a dovedit în parte depăşită. Funcţia rabinului devenea comparabilă cu cea a clerului bisericesc şi guvernele diferitelor state le cereau comunităţilor evreieşti să-şi numească lideri spirituali cu o educaţie modernă.

În 1829, a fost creat la Padova, pe atunci parte integrantă a Imperiului austriac, un colegiu rabinic. Şcoala a trebuit să-şi întrerupă de mai multe ori activitatea, deoarece evreii italieni i-au acordat numai un sprijin limitat, şi, în cele din urmă, s-a mutat la Roma în 1955. Tot în 1829, s-a deschis şi şcoala rabinică de la Metz (Franţa), transferată apoi la Paris în 1859.

Germania a constituit un teren mai prielnic pentru dezvoltarea seminariilor rabinice. Întemeind o facultate teologică, similară celor catolice sau protestante, unii evrei germani sperau să obţină recunoaşterea statutului şi a nevoilor iudaismului, dar nici un guvern nu a acceptat o asemenea idee. Doar graţie acţiunii filantropice a lui Jonas Franckel, un negustor bogat din Breslau, s-a putut deschide în acest oraş primul seminar teologic evreiesc. În spiritul primului său director, Zacharias Frankel (1801-1875), partizan al iudaismului "istoric pozitivist", seminarul din Breslau a încurajat libera cercetare erudită în timp ce practica religioasă rămânea tradiţională. Învestirea avea loc abia după şapte ani de studiu, timp în care candidatul obţinea de obicei şi un doctorat universitar. Programa cuprindea textele evreieşti tradiţionale, dar modul în care erau studiate avea foarte puţin de-a face cu ceea ce se învăţa în ieşivot: conceptul-cheie era Wissenschaft des Judentums ("ştiinţa iudaismului").

Absolvenţii seminarului de la Breslau şi-au exercitat funcţia în numeroase comunităţi, în special liberale, introducând modificări moderate în practica religioasă. Acest seminar a servit ca model instituţiilor ulterioare, deşi principiile sale pedagogice nu-i satisfăceau nici pe partizanii iudaismului ortodox nici pe cei ai iudaismului reformat. Principalul avocat al acestuia din urmă era Abraham

Geiger (1810-1874), sub conducerea căruia s-a deschis la Berlin, în 1872, Hochschule fur die Wissenschaft des Judentums ("Colegiul pentru ştiinţa iudaismului"). Într-o manifestare de antisemitism, guvernul a impus, în 1883, ca termenul de Hochschule ("colegiu") să fie înlocuit cu Lehranstalt ("institut"). Întemeietorii au insistat ca şcoala să-şi păstreze independenţa faţă de stat, faţă de sinagogi, şi faţă de orice afiliere partizană. La vremea aceea, înflăcărarea lui Geiger în favoarea reformării practicilor religioase se mai estompase iar cei ce se aşteptau ca seminarul să devină avangarda reformei şi-au văzut speranţele risipite. În 1873, s-a înfiinţat, tot la Berlin, Rabbiner Seminar fur das Orthodoxe Judentum ("Seminarul rabinic ortodox"). Directorul şcolii, Azriel Hildesheimer (1820-1899) era un adept al doctrinei Tora im dereh ereţ ("Tora şi ştiinţa laică") a lui Samson Raphael Hirsch - sinteză contestată de unii ortodocşi ca un mod de a îneca puritatea credinţei în erezia studiilor profane. Această divergenţă de vederi a atins punctul culminant când, în 1934, propunerea de a transfera seminarul Hildesheimer în Palestina a fost imediat respinsă de rabinatul local.

Cea mai puternică împotrivire faţă de întemeierea unui seminar rabinic a venit din partea ortodocşilor din Ungaria. Cu ajutorul guvernului, mişcarea neologică a deschis totuşi un seminar la Budapesta în 1877. Atrăgând un adevărat areopag de erudiţi, acesta a supravieţuit celui de-al doilea război mondial şi regimului comunist ulterior. Israelitische Theologische Lehranstalt ("Institutul teologic evreiesc") din Viena (1893) a avut un impact mai puţin important.

În 1855, Jew's College s-a deschis la Londra. Prezidat din oficiu de marele rabin, acesta a fost întotdeauna o instituţie ortodoxă. Pentru a forma rabini liberali, s-a creat la Londra, în 1956, Leo Baeck College.

În răsăritul Europei, modelul dinaintea Emancipării a rămas în esenţă neschimbat iar formarea rabinilor în afara ieşivot a primit puţin sprijin. Regimul ţarist antisemit a încercat să impună un rabinat modern (vezi Kazionîi ravin), înfiinţând seminarii la Vilnius şi Jitomir în 1847, dar evreii le-au tratat cu dispreţ şi, în cea mai mare parte, au refuzat să le recunoască diplomele. Ele au fost închise în 1873. Cu excepţia lui Judische Hochschule din Berlin care a supravieţuit până în 1942, naziştii au închis încă din 1938 toate instituţiile de învăţământ rabinic aflate sub controlul lor.

În Statele Unite, seminariile rabinice au precedat ieşivot. Nevoia de a avea un rabinat local vorbind engleza începuse să se facă simţită încă din timpul marii imigraţii din Europa centrală de după 1820. În 1867, Isaac Leeser (1800-1868) a deschis, la Philadelphia, Colegiul Maimonide care însă a dispărut după moartea sa. Finanţarea primului aşezământ durabil a fost opera lui Isaac Mayer Wise (1819-1900), care devine preşedintele lui Hebrew Union College, deschis în 1875 la Cincinnati. Colegiul, care a produs prima serie de absolvenţi în 1883 şi care trebuia, la origine, să reprezinte toate curentele comunităţii, a devenit de fapt stegarul reformiştilor radicali. În replică, un grup conservator a întemeiat, la New York (1886), Jewish Theological Seminary, care va fi reorganizat sub preşedinţia lui Solomon Schechter în 1902. În jurul acestui seminar s-au reunit diversele elemente care au format iudaismul conservator. Din punct de vedere ideologic, dar nu şi sociologic, poziţia sa poate fi comparată cu aceea a seminarului de la Breslau. În 1922, Jewish Institute of Religion, al cărui scop era să înglobeze totalitatea poziţiilor, dar care în practică s-a dovedit reformist, a fost întemeiat la New York de către rabinul Stephen S. Wise. Institutul a fost ulterior preluat de Hebrew Union College care a creat în acelaşi timp un nou aşezământ la Los Angeles şi o şcoală de arheologie la Ierusalim.

Jewish Theological Seminary a întemeiat, la rândul său, o universitate de iudaism la Los Angeles şi o filială la Ierusalim. La New York, seminarul a sprijinit continuarea activităţii muzeului evreiesc, a creat un program radiofonic şi un program de studii evreieşti în colaborare cu Universitatea Columbia.

În 1952, şi-a deschis porţile, la Buenos Aires, un Seminario Rabbinico care, sub auspiciile conservatorilor, pregătea candidaţi pentru instituţia din New York.

RABI, RABIN

"Învăţătorul meu"

Titlu conferit unei somităţi sau unui cadru didactic cunoscut ca o autoritate în domeniul religiei. Termenul era, la origine, o formulă de respect. În sec. I e.n., devine un titlu oficial conferit membrilor învestiţi ai Sanhedrinului, consideraţi experţi în materie de lege evreiască. Ceremonia în cursul căreia era conferit titlul se numea învestire (smiha). Cum ea nu putea avea loc decât în Israel, înţelepţii, care în Babilonia aveau un statut analog, primeau titlul de "rav" şi nu-l utilizau niciodată pe cel de "rabi". Învestirea, în sensul larg al termenului, a dispărut în sec. al IV-lea. Termenul de "rabi" a continuat totuşi să fie utilizat pentru a desemna orice persoană calificată să ia decizii în materie de lege evreiască. O formă limitată de învestitură, cunoscută sub numele de hatarat horaa ("autorizaţia de a preda"), semnată de unul sau mai mulţi profesori, s-a răspândit cu succes în comunităţile aşchenaze. Ca urmare, au fost instituite examene fie în cadrul ieşivei unde studiase candidatul, fie în faţa unor rabini cu autoritate.

Evreii s-au dispersat şi au trăit sub regimuri extrem de diferite. Cu toate acestea, ei au rămas o comunitate legată prin adeziunea la legile şi la învăţăturile Talmudului. Cum suveranii le acordaseră statut de corporaţie autonomă, evreii au avut nevoie de oameni calificaţi care să interpreteze literatura talmudică. La început, membrii cei mai pricepuţi ai comunităţilor s-au oferit voluntar. Aceşti rabini nu primeau nici o răsplată pentru munca lor şi îşi câştigau existenţa prin alte mijloace. Mai târziu, în special după expulzarea din Spania (1492), rabinatul devine o profesie remunerată de comunitate. Îndatoririle rabinului variau de la un loc la altul şi în funcţie de atitudinea autorităţilor neevreieşti, care uneori îşi rezervau dreptul să-i ratifice numirea şi care stabileau limitele puterii lui. De regulă, sarcina lui era de a hotărî conform legii rabinice nu numai în problemele religioase, ci şi în cele civile. În marile oraşe, rabinul era adesea în fruntea unei ieşiva şi pretutindeni superviza activităţile religioase ca tăierea rituală a animalelor şi baia rituală. Funcţia nu-i conferea nici o putere asupra orânduirii ritualului şi predicile lui se limitau în general la două pe an: de Şabat ha-Gadol, care precedă Pesahul, şi de Iom Kipur (vezi Omiletică).

În unele cazuri, la Praga de pildă, rabinul unei comunităţi importante îşi exercita jurisdicţia asupra unei întregi provincii. Cel mai adesea însă, autoritatea lui nu depăşea oraşul respectiv şi împrejurimile acestuia. Fiecare rabin era independent, deoarece nu exista nici o ierarhie instituţională, dar reputaţia unui erudit putea impune deciziile lui dincolo de propria sa comunitate.

Mişcarea Luminilor şi Emanciparea au pus în cauză rolul tradiţional al rabinului. Acolo unde s-a realizat Emanciparea, rabinii şi-au pierdut funcţia juridică, problemele de credinţă şi de viaţă religioasă au trebuit reconsiderate iar practicile tradiţionale au cunoscut tot mai multe reforme în cercuri tot mai largi. Rabinii s-au văzut atunci confruntaţi cu necesitatea de a dobândi cunoştinţe laice, în afara celor strict iudaice, nevoie resimţită atât în cercurile ortodoxe cât şi în cele reformiste.

În acest scop, începând din secolul al XIX-lea, s-au creat seminarii rabinice animate de un suflu modernizator. Programele lor reflectă noile responsabilităţi: ponderea studiilor talmudice scade în favoarea unor materii care să le permită rabinilor să facă faţă în comunităţi ai căror membri beneficiau de o educaţie laică. În sec. al XIX-lea, rabinii ţărilor din Commonwealth au mers atât de departe cu adaptarea încât s-au autointitulat "reverenzi". După al doilea război mondial, s-au remarcat tendinţe de întoarcere la titlul de "rabin", cel de "reverend" fiind păstrat pentru cei care nu au toate calificările necesare rabinatului.

Marile comunităţi din răsăritul Europei au rămas în general departe de aceste schimbări şi ieşivot au continuat să se dezvolte. Regimul ţarist a încercat să impună rabini numiţi de guvern (vezi Kazionîi ravin) în fruntea comunităţilor. În Statele Unite, rabinatul a fost definit ca "o profesiune nouă sub un nume vechi". Primele comunităţi evreieşti americane datează din 1654, dar a trebuit să treacă două secole pentru ca New Yorkul să beneficieze de serviciile unui rabin. Spre deosebire de Vechiul Continent, în Statele Unite nu existau corporaţii autonome beneficiind de putere juridică, iar funcţiile care, în Europa, erau de domeniul comunităţii, se găseau deja în mâinile altor instituţii. Sinagogile s-au dezvoltat liber, rabinii nefiind responsabili decât de o singură congregaţie. Noile tendinţe care au apărut (iudaismul ortodox, iudaismul conservator, iudaismul reformat şi reconstrucţionismul) şi-au creat propriile seminarii, propriile uniuni de comunităţi şi asociaţii rabinice, fiecare după modelul său de practică rabinică. Cu excepţia comunităţilor ultraortodoxe, modelul care s-a impus pune accentul pe activităţile pastorale, sociale, pedagogice şi ecumenice ale rabinului.

În comunităţile sefarde şi orientale, natura rabinatului a rămas axată pe funcţiile juridice şi pedagogice. Stabiliţi în Imperiul otoman, refugiaţii spanioli şi portughezi şi-au organizat comunităţile după modelele moştenite, care nu cuprindeau şi învestirea rabinilor. Ghidul spiritual se numea marbiţ Tora ("cel ce răspândeşte Tora") sau haham ("înţelept"), dar şi daian, haver bet din ("judecător, membru al tribunalului"), kaţin ve-roş ("conducător"), more ţedek sau more horaa ("învăţător"). În Israel, Egipt şi Siria, se prefera haham iar în nordul Africii, more ţedek. Rabinul oficial era numit rav ha-kolel. Autoritatea supremă trebuia să posede solide cunoştinţe halahice şi ţinea predici de Şabat şi de sărbători. El trebuia de asemenea să se ocupe de funcţionarea instituţiilor evreieşti, de fondurile acestora şi de răscumpărarea prizonierilor. În comunităţile mici, rabinul era, pe lângă atribuţiile obişnuite, scrib şi notar, stabilea regulile privitoare la căsătorie, divorţ şi haliţa şi arbitra diferite dispute. Era de asemeni răspunzător de puritatea rituală şi încerca să menţină normele morale. Începând din 1836, regimul otoman a instituit titlul de hahampaşa (echivalentul "marelui rabin"). Acesta îşi exercita autoritatea asupra tuturor celorlalţi rabini, inclusiv asupra lui rişon le-Ţion din Ereţ Israel.

În Franţa, Consistoriul central a fost creat la Paris în 1808, urmat, un an mai târziu, de şapte consistorii departamentale la Metz, Strasbourg, Wintzenheim, Nancy, Bordeaux, Marsilia şi Paris. Iniţial, funcţiile consistoriilor erau de a veghea să nu se formeze grupuri de rugăciune neautorizate, de a-i îndruma pe evrei spre profesiuni folositoare şi de a informa autorităţile cu privire la numărul de membri ai comunităţii. Începând din 1844, rabinii şi marii rabini sunt aleşi de membrii laici ai Consistoriului, marele rabin fiind suprema autoritate religioasă. Consistoriul central a continuat să reprezinte iudaismul până la separarea Bisericii de Stat (1905), când s-a transformat în Asociaţia de cult a Franţei şi Algeriei. Rabinii se formau iniţial la Metz, până când seminarul local s-a mutat la Paris în 1856. Legea din 1905 permite grupurilor minoritare, în special ortodoxe, să-şi înfiinţeze asociaţii de

cult independente, dar rabinii consistoriali au rămas purtătorii de cuvânt oficiali ai iudaismului francez.

În Israelul de azi, ca şi în fosta Palestină sub mandat britanic, autorităţile religioase deţin competenţa juridică asupra problemelor de religie. Rabinii primesc salariu de la stat şi ţin registrele de stare civilă, oficiază căsătorii, se ocupă de divorţuri şi de convertiri. Spre deosebire de rabinii din diaspora, rabinii israelieni sunt mai puţin implicaţi în activităţile sinagogale şi tind să se concentreze asupra problemelor halahice, fără să abordeze domeniile mai vaste care-i preocupă pe rabinii din alte ţări. Rabinatul oficial este ortodox iar rabinii comunităţilor neafiliate nu sunt recunoscuţi oficial. Există un mare rabinat aşchenaz şi un mare rabinat sefard care, împreună cu ministrul cultelor, confirmă numirile rabinilor ieşiţi din ieşivot.

RAHELA

Soţia lui Iacob, una din matriarhele lui Israel. Era cea mai tânără dintre fiicele lui Laban, unchiul lui Iacob. Patriarhul a făcut cunoştinţă cu ea lângă o fântână şi s-a decis s-o ia de soţie. Din cauza duplicităţii lui Laban, care, în noaptea nunţii, i-a dat-o de nevastă pe fiica lui cea mare, Lea, Iacob a fost nevoit să lucreze încă şapte ani, potrivit învoielii, pentru a se căsători cu Rahela. Ea i-a născut pe Iosif şi pe Beniamin şi a murit la naşterea acestuia din urmă în apropiere de Betleem.

Când Iacob a fugit din casa lui Laban, Rahela a furat terafimii tatălui său. Laban l-a urmărit pe Iacob ca să-şi recupereze idolii, dar Rahela s-a priceput să-i ascundă.

Rahela este descrisă ca “mândră la făptură şi frumoasă la chip” (Gen. 29, 17). Ea era soţia preferată a lui Iacob. Când Iacob şi-a regăsit fratele, pe Esau, după douăzeci de ani de despărţire, temându-se încă de mânia acestuia, a pus în fruntea cetei concubinele şi copiii lor, urmaţi de Lea şi de copiii ei şi, la urmă de tot, pentru a-i proteja mai bine, pe Rahela şi pe Iosif.

Locul venerat de tradiţie ca mormântul Rahelei a atras numeroşi pelerini, cel puţin până în epoca bizantină, şi rămâne un subiect de predilecţie al artei populare evreieşti. Femeile, în special cele sterile, vin să se roage la mormântul Rahelei, căci şi ea a fost multă vreme stearpă înainte de naşterea lui Iosif.

RAPOPORT, SOLOMON JUDAH, vezi WISSENCHAFT DES JUDENTUMS.

RAŞI, SOLOMON BEN ISAAC

(1040-1105)

Eminent comentator evreu al Bibliei şi al Talmudului, Raşi (acronim de la Rabi Şlomo Iţhaki) s-a născut la Troyes, în Champagne, regiune în care, în cea mai mare parte a vieţii sale, evreii s-au bucurat de condiţii bune de viaţă.

Foarte de tânăr s-a dus să studieze la Worms, apoi la Metz, centrul intelectual al Lorenei. Principalii săi profesori au fost Iacob ben Iakar şi Isaac ben Iuda, ei înşişi eminenţi elevi ai lui Rabenu Gherşom Meor ha-Gola. După câţiva ani de studenţie la Metz, Raşi s-a întors la Troyes unde a înfiinţat o şcoală proprie. Deşi îndeplinea şi funcţia de daian (judecător rabinic) al comunităţii, el îşi câştiga existenţa ca viticultor.

Printre discipolii săi s-au numărat Simha ben Samuel din Vitry, Şemaia, Iuda ben Avraham, Iosif ben Iuda şi Iacob ben Samson.

Raşi a avut trei fete care s-au căsătorit toate cu eminenţi erudiţi, elevi ai tatălui lor. Iochebed s-a căsătorit cu Meir ben Samuel şi a avut patru copii care s-au ilustrat ca primii tosafişti: Isaac ben Meir (Ribam), Samuel ben Meir (Raşbam; cca. 1085-cca. 1174), Solomon şi Iacob, Rabenu Tam. Miriam s-a căsătorit cu Iuda ben Natan, al cărui comentariu de la sfârşitul tratatului Makot este inclus în ediţiile Talmudului (19b-24b); au avut împreună o fată şi un băiat, literatul Iom Tov. Cea de-a treia fiică, numită pare-se Rahela, a fost mama lui Şemaia.

Ultimii ani ai vieţii lui Raşi au fost întunecaţi de prima cruciadă din 1095. În cursul evenimentelor, cruciaţii au devastat comunităţile evreieşti lipsite de apărare din Renania. Raşi a fost extrem de afectat de dezastrul care s-a abătut asupra centrelor de studiu ale colegilor săi. Unele din comentariile lui biblice, în special la Psalmi, reflectă îngrijorarea autorului pentru soarta poporului său (vezi Raşi la Ps. 38, 1; 38, 18; 39, 2-5; Isa. 53, 9).

Aceste evenimente tragice i-au şubrezit probabil sănătatea. Spre sfârşitul vieţii, prea slab ca să mai scrie, continua să lucreze la responsa pe care le dicta nepoţilor şi prietenilor. Dar la vremea aceea, operele lui importante cu privire la Biblie şi Talmud erau aproape încheiate. Raşi şi-a putut termina şi comentariul la ansamblul Bibliei, cu excepţia Cărţii Cronicilor. Comentariile lui la anumite tratate talmudice au fost încheiate de alţii; e cazul comentariului la tratatul Baba Batra, completat de la 29a de nepotul său, Samuel ben Meir.

În afară de comentariile sale monumentale la Biblie şi Talmud, Raşi a compus câteva poeme liturgice şi circa trei sute cincizeci de responsa pe teme de legislaţie religioasă, răspunzând la întrebări venite din toată Europa. Numeroasele compilaţii postume din opera sa dovedesc autoritatea de care se bucura în ce priveşte Halaha. Răspunsurile, pe de altă parte, dezvăluie şi alte trăsături de personalitate decât rigoarea şi anume blândeţea, bunăvoinţa, smerenia lui Raşi şi chiar o abordare liberală în problemele de ritual.

Dar reputaţia lui Raşi se bizuie mai ales pe comentariile lui la Biblie şi la Talmud. Comentariul său la Pentateuh, care a devenit modelul oricărui studios, a fost prima carte ebraică tipărită, apărând în 1475, la Reggio, în Italia. În lucrarea sa asupra Bibliei, Raşi, şi-a fixat un obiectiv simplu: să redea sensul evident (peşat) al textului. Stilul său e clar şi concis, ebraica sa e simplă. Familiarizarea sa cu feluritele munci de fiecare zi ale ţăranilor, meseriaşilor şi negustorilor i-a permis să facă tot felul de comentarii neaşteptate pentru a lămuri sensul unor texte. Raşi apelează adesea la traducerea aramaică a Bibliei a lui Onkelos pentru a reda sensul literal al unor cuvinte. În plus, ori de câte ori consideră util, Raşi dă în transliterare ebraică echivalentul în franceza veche al câte unui cuvânt ebraic mai dificil. Se găsesc aproximativ 1500 de asemenea cuvinte în comentariul său biblic şi 3500 în comentariul asupra Talmudului. Cunoscute sub numele de leazim (sing. laaz), "în limbă străină", ele sunt extrem de preţioase pentru cine studiază franceza veche. În căutarea unui sens precis, era firesc ca Raşi să-şi extindă investigaţiile în domeniul gramaticii. Comentariul său cuprinde deci numeroase note care constituie o primă contribuţie preţioasă la gramatica limbii ebraice.

Principala trăsătură metodologică a lui Raşi este utilizarea celor două procedee gemene: peşat şi deraş. Cel dintâi se defineşte ca sens evident, cel de-al doilea încearcă să găsească un sens mai profund pentru a ilustra o lege sau o poziţie etică. Scopul mărturisit al lui Raşi era mai întâi să

furnizeze procedeul peşat (vezi Raşi la Gen. 3, 8; 4, 8; 33, 20). De fapt, comentariul său aplică din belşug şi sensul deraş, iar folclorul midraşic astfel introdus dă o nouă dimensiune interpretării, permiţând adesea o înţelegere mai clară a textului (vezi Raşi despre Gen.' 3, 8; 24, 67; 25, 21-26; 49, 22). Cu toate că Raşi însuşi susţine că nu recurge la deraş decât atunci când peşat este mai greu de înţeles, el apelează uneori la deraş fără un motiv vizibil (vezi Raşi la Gen. 1, 1-26; Deut. 27, 15 et infra), înţelegând că, pentru mulţi, tradiţia populară a Hagadei era mai atrăgătoare decât ariditatea procedeului peşat. Un merit important al acestei abundenţe de deraş este acela de a-i fi introdus, de-a lungul secolelor, pe numeroşii cititori ai lui Raşi în universul omileticii rabinice, un domeniu al literaturii iudaice care altfel le-ar fi putut rămâne complet necunoscut.

Influenţa lui Raşi se întinde dincolo de sfera iudaismului. Călugărul franciscan Nicolas de Lyre (1270-1340) îl citea pe Raşi în original şi, în propriul său comentariu biblic, îl citează frecvent, recunoscând cât îi datora. La rândul său, Martin Luther a împrumutat mult de la Raşi pentru traducerea Bibliei. Raşi a influenţat astfel traducerile biblice ale erudiţilor reformei.

În comentariul la Talmud, metoda lui Raşi este mai logică deoarece singurul său scop este de a elucida textul pentru elevii săi. O serie de probleme complică într-adevăr studiul Talmudului: problema autenticităţii textului, într-o vreme când copiştii îl prezentau în diferite lecţiuni, dificultăţile limbii aramaice, natura adeseori obscură a argumentelor talmudice. Raşi s-a dovedit o călăuză sigură în acest domeniu. Aducând câteva rectificări textului lui Rabenu Gherşom, el a prezentat ceea ce i se părea a fi veritabilul text; corecturile lui au fost mai apoi încorporate în toate ediţiile Talmudului. Geniul său este deosebit de evident în abilitatea sa de a expune textul: el le oferă discipolilor săi explicaţiile cele mai extinse şi cele mai limpezi. Fără comentariul său, Talmudul ar fi rămas multă vreme obscur. Cei ce studiază Talmudul continuă şi în prezent să facă apel în mare măsură la comentariul lui Raşi, devenit un instrument indispensabil pentru înţelegerea acestuia.

Activitatea talmudică a lui Raşi a fost continuată de o şcoală de comentatori cunoscuţi sub numele de tosafişti (vezi Tosafot). Fondată de nepoţii şi de discipolii învăţatului din Troyes, era încă activă două sute de ani după moartea lui. Tosafiştii au adăugat comentarii la text şi deseori au dezvoltat înseşi explicaţiile lui Raşi. În toate ediţiile curente ale Talmudului comentariile tosafiştilor ocupă marginea exterioară a fiecărei pagini, vizavi de comentariul lui Raşi, tipărit pe marginea interioară.

Din aforismele lui Raşi

Toate cele şase sute treisprezece porunci sunt cuprinse în Decalog.

Orice plan făurit în grabă este nesăbuit.

Nu uita să-l întrebi pe învăţătorul tău care sunt argumentele şi sursele pe care se bizuie.

Învăţătorii învaţă din discuţiile elevilor.

Cel ce studiază legile şi nu le înţelege sensul sau nu poate să le explice contradicţiile nu este decât un coş plin cu cărţi.

Nu-l mustra pe aproapele tău aşa încât să-l faci de ruşine în public.

E mai bine să te supui din dragoste decât de teamă.

RAV

(circa 175-247)

Amora babilonian din prima generaţie, fondator al academiei din Sura. Pe numele său Aba Ariha, zis şi "Aba cel Mare", Rav s-a născut într-o familie babiloniană înstărită. Tânăr, vine în Israel la unchiul lui, tana R. Hiya şi studiază la academia lui R. Iuda ha-Nasi de la care primeşte o învestitură limitată. Petrece o perioadă destul de lungă în Ereţ Israel unde are prilejul de a veni în contact cu alţi tanaimi. Influenţa acestor ani de studiu şi relaţiile personale pe care le întreţine cu colegii şi dascălii se vor reflecta mai târziu în deciziile lui juridice.

Întors în Babilon, la academia din Nehardea, o părăseşte curând pentru a-şi întemeia propria sa şcoală la Sura (219). Competenţa lui şi calităţile lui pedagogice atrag în scurt timp sute de studenţi, într-o epocă în care erudiţia comunităţii babiloniene o depăşise deja considerabil pe cea a centrelor din Ereţ Israel. Colegul lui, Mar Samuel, conducătorul academiei din Nehardea, era o somitate în dreptul civil, în vreme de Rav era expert în materie de ritual. Autoritatea celor doi bărbaţi a asigurat independenţa şi strălucirea academiilor babiloniene. Dezbaterile dintre Rav şi Samuel, ca şi divergenţele dintre învăţăturile lor sunt o caracteristică dominantă a Talmudului din Babilonia. În materie de ritual, Rav avea cel mai adeseori ultimul cuvânt. Rav este vestit şi pentru predicile lui ca şi pentru învăţăturile lui etice. I se atribuie rugăciunea specială de lună nouă.

Prestigiul lui este ilustrat şi de faptul că, deşi aparţinea primei generaţii de amoraimi, i se recunoscuse competenţa de a discuta deciziile tanaitice, drept rezervat în general doar tanaimilor înşişi.

Din aforismele lui Rav

Aroganţa face cât toate celelalte păcate la un loc.

Dumnezeu însuşi se roagă: "Fie ca milostivirea Mea să triumfe asupra mâniei Mele."

Dacă spiritul vostru nu e liniştit, nu vă rugaţi.

În lumea viitoare nu va fi nici mâncare, nici băutură, nici înmulţire, nici gelozie, nici ură, nici întrecere, ci drepţii vor şedea cu coroane pe cap, bucurându-se de strălucirea Prezenţei divine.

Cine refuză să se roage pentru aproapele său este un păcătos.

Ceea ce este nepermis în public este interzis în particular.

RAVA

(circa 280-352)

Pe numele său, Aba ben Iosif bar Hama, unul dintre cei mai străluciţi amoraimi din a patra generaţie. Dascălii săi au fost Nahman ben Iacob la Mahoza, Iosif bar Hiya la Pumbedita şi Rav Hisad la Sura, cu a cărui fiică văduvă s-a şi căsătorit. Atunci când Abaie, un vechi coleg de studii, devenit principalul său

rival, a obţinut în 323 e.n. conducerea academiei din Pumbedita, Rava s-a stabilit în oraşul său natal, Mahoza, unde a dobândit datorită învăţăturii sale o mare reputaţie. După moartea lui Abaie (338 e.n.), Mahoza a absorbit corpul didactic de la Pumbedita şi, până la moartea lui Rava, a fost singura academie din Babilonia. Discuţiile dintre Rava şi Abaie au constituit unul dintre fundamentele Talmudului din Babilon. Cu excepţia a şase cazuri, Halaha i-a dat întotdeauna dreptate lui Rava, strălucit spirit analitic, excelând în descoperirea analogiilor şi întemeindu-şi argumentele pe logică şi raţiune, acolo unde alţii invocau doar tradiţia.

Celebru şi ca hagadist, Rava vorbea publicului larg care se aduna să-l asculte în după amiezile de Şabat. Învăţăturile sale glorificau studiul Torei ca valoare supremă. "Cât de absurzi, observa el, sunt oamenii: se ridică în picioare în faţa unui sul al Torei, dar nu şi în faţa unui erudit" (Mak. 22b). Sensibilitatea lui etică l-a făcut să afirme că omul care-l face de ruşine pe aproapele său în public nu va avea parte de lumea de dincolo (B. M. 59a). Când cineva i-a mărturisit odată că trebuise, cu durere în suflet, să poruncească moartea altui om, Rava i-a spus: "Mai curând să te laşi omorât decât să te faci vinovat de un omor. Este oare sângele tău mai roşu decât al altui om? Şi dacă sângele lui este mai roşu ca al tău?" (Pes. 25b).

RĂMĂŞIŢA LUI ISRAEL, vezi ISRAEL, RĂMĂŞIŢA LUI.

RĂSCUMPĂRAREA PRIMULUI NĂSCUT, vezi PRIMUL NĂSCUT, RĂSCUMPĂRAREA -LUI.

RĂSCUMPĂRAREA PRIZONIERILOR, vezi PRIZONIERI, RĂSCUMPĂRAREA -LOR.

RĂSPLATĂ ŞI PEDEAPSĂ

Doctrină centrală a iudaismului de-a lungul secolelor, potrivit căreia individul va primi o dreaptă recompensă pentru faptele sale bune şi o pedeapsă dreaptă pentru greşelile sale. Această doctrină stă la baza concepţiei despre dreptatea umană şi divină şi figurează în toate tratatele clasice printre principiile fundamentale ale iudaismului. Naraţiunea biblică prezintă doctrina răsplăţii şi a pedepsei ca intervenind în mod esenţial chiar în această lume.

I. Biblia

În Biblie, Dumnezeu apare ca o fiinţă fundamental morală. Or, dreptatea face parte integrantă din morală (vezi Etică). Dumnezeu nu poate deci acţiona în lume decât potrivit dreptăţii. Dreptatea fiind un principiu universal, ea se aplică tuturor entităţilor, de la individ la naţiune. Dreapta cârmuire a lui Dumnezeu asupra lumii poartă numele de Providenţă.

În virtutea Legământului său cu poporul evreu, Dumnezeu îi promite bogăţie şi prosperitate naţională dacă se supune poruncilor sale şi îl ameninţă cu cele mai diverse rele, până la exil, în caz de nesupunere (Deut. 11, 13-21). Această temă este dezvoltată în detaliu în pasajele biblice unde sunt enumerate binecuvântările şi blestemele pe care poporul evreu şi le va atrage potrivit bunei sau relei sale purtări (Lev. 26; Deut. 28).

În Biblie, individul primeşte asigurarea unei recompense (viaţă îndelungată, prosperitate) dacă îndeplineşte poruncile pozitive precum milostenia şi bunăvoinţa faţă de aproapele său (Ex. 20, 12; Deut. 15, 10). Dar cărţile profeţilor şi literatura sapienţială pun deja sub semnul întrebării valabilitatea principiului răsplăţii şi al pedepsei. "Pentru ce propăşeşte calea celor răi", întreabă

Ieremia (12, 1)? La fel şi Habacuc (1, 2-4): “Până când voi striga către Tine, Doamne, fără s-asculţi? Până când voi ridica glasul meu către Tine din pricina silniciei, fără să mă izbăveşti? Pentru ce mă laşi să văd nelegiuirea şi Te uiţi la nedreptate? Asuprirea şi silnicia sunt în faţa mea, se nasc certuri şi se iscă gâlceava. De aceea legea este fără putere iar dreptatea nu se arată niciodată, căci cel nelegiuit biruie pe cel drept, iar judecata iese strâmbă.” Problema este de altfel deseori abordată în Eclesiast ca şi în Psalmi (37; 49; 73), iar Cartea lui Iov este neîndoielnic ilustraţia ei cea mai evidentă şi mai tragică. Problema teodiceii (justificarea actelor lui Dumnezeu) pune cu adevărat probleme atunci când omul este confruntat cu o situaţie care pare să dezmintă total faimoasa axiomă: “răsplată pentru cei buni, pedeapsă pentru cei răi”. Şi într-adevăr, suferinţa celui drept nu este oare culmea aberaţiei morale? Ca şi impunitatea celor răi care sunt liberi să-i asuprească pe nevinovaţi. La întrebarea de ce prosperă răii, unul dintre răspunsurile Bibliei e că succesul lor nu e decât vremelnic: “Dacă nelegiuiţii se înmulţesc ca iarba şi înfloresc răufăcătorii este numai ca să fie stârpiţi pe vecie” (Ps. 92, 8).

La întrebarea de ce, în caz de rea purtare, Israel pare să fie pedepsit mai sever decât alte neamuri, Cartea lui Amos transmite explicaţia divină: “Numai pe voi v-am cunoscut dintre toate neamurile pământului, pentru aceasta vă voi pedepsi pe voi pentru toate fărădelegile voastre!” (Amos 3, 2). Dumnezeu este cu atât mai exigent faţă de Israel cu cât întreţine cu acesta o relaţie privilegiată. În schimb, dacă alte neamuri pot fi nimicite din cauza păcatelor lor, existenţa lui Israel este pe veci asigurată (Ier. 31, 34).

Cu toate acestea, comentatorii care consideră că “robul năpăstuit” din Cartea lui Isaia nu e altul decât Israel însuşi (Isa. 53), explică în mod cu totul diferit suferinţa poporului evreu: ea nu are, după părerea lor, nimic de-a face cu propriile păcate, ci slujeşte la ispăşirea păcatelor altora. Biblia însă nu prea oferă argumente în acest sens, asemenea justificări fiindu-i complet străine. În Cartea lui Iov, ca şi în alte pasaje ale Bibliei (Gen. 22, 1; Ex. 16, 4; Deut. 8 2), suferinţa apare ca un test, ca o încercare (nisaion). În asemenea cazuri, Dumnezeu nu are în vedere suferinţa ca o pedeapsă, ci ca o dovadă a credinţei sau ca o probă a caracterului unui individ, pentru binele său propriu.

Când Dumnezeu i se adresează din mijlocul furtunii, Iov îşi simte nimicnicia în faţa puterii formidabile a celui ce a creat natura (Iov 38, 41). Totodată, propriile lui probleme îi apar dintr-o dată nesemnificative în comparaţie cu măreţia universului (Iov 40, 3-4).

II. Literatura rabinică

Dacă rabinii Talmudului nu au pus la îndoială principiul biblic al răsplăţii şi al pedepsei, modul lor de abordare se deosebea totuşi sensibil de al Scripturii, dezvoltându-se uneori pe noi direcţii. Unii înţelepţi susţineau ideea “plăţii” încă din această lume, ilustrată prin principiul mida ke-neghed mida (“măsură pentru măsură”). “Toate măsurile [de pedeapsă şi de răsplată] luate de Sfântul, binecuvântat fie El, concordă cu principiul măsură pentru măsură” (Sanh. 90a; Sota 8b). Acest principiu îşi află expresia paradigmatică în maxima lui Hilel: “Văzând plutind un craniu la suprafaţa apei, el [îi] zise: «Fiindcă ai înecat ai fost şi tu înecat, iar cine te-a înecat va sfârşi înecat la rândul lui»“ (Avot 2, 7).

O dată cu dezvoltarea legii orale, conceptul devine mai abstract şi, paralel cu abordarea clasică, apare noţiunea de “lume viitoare”. Avot de-Rabi Natan atribuie astfel apariţia a două secte - saduceii şi boetusienii - lui Ţadok şi Boetus, discipoli ai lui Antigonos din Soho, care au interpretat maxima

maestrului lor ca o tăgăduire a doctrinei răsplăţii şi pedepsei: “Nu fiţi ca acei slujitori care nu-şi ascultă stăpânul decât pentru a primi o recompensă; fiţi mai curând ca unii care ascultă fără a aştepta nimic în schimb” (Avot 1, 3). Totuşi, R. Iacob afirma: “Această lume seamănă cu un portic deschis spre lumea viitoare; pregăteşte-te pentru a trece prin portic în palat “iar o oră de mulţumire în lumea viitoare e mai frumoasă ca o viaţă întreagă în această lume” (Avot 4, 16-17).

Rabinii observau că “nu există recompensă în lumea aceasta pentru îndeplinirea poruncilor” (Hul. 142a) şi că promisiunea biblică: “Pentru ca zilele tale să se prelungească” (Ex. 20, 12) putea fi înţeleasă ca o existenţă spirituală eternă, consecutivă morţii fizice. Astfel, unii înţelepţi ai Mişnei şi Talmudului înţelegeau limpede că nu trebuiau să se aştepte la a fi recompensaţi în această lume pentru că au fost fideli preceptelor divine. Totuşi, cei mai mulţi rabini erau de părere că principiul răsplăţii şi al pedepsei se aplică atât în lumea aceasta, cât şi în cea viitoare.

Conceptul lumii viitoare permitea rezolvarea problemei suferinţei celui drept şi a prosperităţii nelegiuitului. Astfel, suferinţele celui drept pe lumea aceasta puteau fi considerate ca un tribut pentru micile sale lipsuri, urmând ca virtutea să-i fie răsplătită din plin pe lumea cealaltă; aceeaşi teorie ar fi valabilă, mutatis mutandis, şi pentru propăşirea păcătosului (Lev. R. 27, 1). Evoluţia progresivă a concepţiei despre lumea viitoare a condus la ideea că viaţa terestră ar permite acumularea unui capital de fapte bune sau rele de roadele cărora vom avea parte în lumea de dincolo (Avot 4, 22; Er. 22a). Beneficiile materiale din această lume se obţin pe seama deliciilor vieţii eterne, în vreme ce suferinţele îndurate aici vor fi compensate acolo. Unele fapte deosebit de meritorii ar trebui totuşi să atragă cu sine o dublă retribuţie, atât în lumea de aici cât şi în cea de dincolo, aşa cum indică extrasul din Mişna Pea, integrat în liturghia cotidiană: “Unele fapte produc roade în lumea aceasta, dar capitalul lor este pus la păstrare şi în lumea viitoare”. În această privinţă, apocrifele prefigurează concepţia Talmudului iar atitudinea care domină în Înţelepciunea lui Solomon poate fi considerată ca reprezentând concepţia majoritară. Neputând ajunge la un consens asupra problemei răsplăţii şi a pedepsei, înţelepţii au căutat măcar o poziţie intermediară care să dea seamă cât de cât mulţumitor de inechitatea vizibilă a lumii terestre. Astfel s-a elaborat concepţia “suferinţelor impuse din dragoste” (Ber. 5a), în care chinul celui drept este considerat nu o pedeapsă, ci o “încercare graţie căreia spiritul se poate înălţa” (Gen.R. 32, 3). Pe de altă parte, trebuie admis, aşa cum spune R. Ianai, că “nu stă în puterea noastră să înţelegem nici prosperitatea nelegiuitului, nici a fortiori suferinţa celui drept” (Pea 1, 1). Întrebările legate de răsplată şi pedeapsă şi de lumea cealaltă generau alte întrebări legate de înviere, care îi nelinişteau pe rabini. Unii credeau că învierea va fi acordată doar oamenilor virtuoşi (Taan. 7a), în vreme ce alţii socoteau că recompensele sau pedepsele finale nu se puteau aplica decât asupra unor oameni înzestraţi cu trup şi suflet (Sanh. 91a-b). Unii vedeau în gan Eden ultima destinaţie a celor drepţi, nelegiuiţii urmând să fie expediaţi la “locul ultimei pedepse”, adică în Gheenă (Ghehinom) (Pes. 54a; Er. 19a). Se considera că o ispăşire obişnuită dura douăsprezece luni, doar păcătoşii înveteraţi trebuind să suporte focul veşnicei pedepse (R. H. 16b), în contrast cu “banchetul veşnic” de care urmau să aibă parte drepţii (Ber. 34b). Alţi înţelepţi nu confereau acestor învăţături decât o valoare pur simbolică (A. Z. 3b; Ber. 34b).

III. Gândirea medievală

Gânditorii evrei din Evul Mediu care doreau să edifice un sistem filozofic coerent pornind de la literatura biblică şi rabinică au fost inevitabil confruntaţi cu problema cardinală a răsplăţii şi a pedepsei. Sarcina lor s-a dovedit dificilă, pe de o parte, din cauza caracterului nefilozofic al literaturii

biblice şi, pe de altă parte, din cauza multitudinii de opinii contradictorii, exprimate de literatura rabinică.

Întrebarea de maximă dificultate la care trebuiau să răspundă aceşti gânditori era dacă sufletul trebuie sau nu să fie încarnat pentru a putea, la momentul potrivit, să-şi primească recompensa sau pedeapsa.

În sistemul lui Saadia Gaon, sufletele drepţilor şi sufletele nelegiuiţilor ar fi trebui consemnate în locuri separate până la învierea morţilor care n-ar avea loc, după opinia sa, decât după izbăvire şi după venirea lui Mesia. Ar exista astfel o etapă preliminară separării definitive a drepţilor de ticăloşi în rândul evreilor. O dată sufletele reîncarnate, Judecata din urmă ar putea în sfârşit să aibă loc, după care, o singură substanţă de esenţă divină, va fi "lumină" pentru cei buni şi "flăcări" pentru cei răi. Abordarea lui Nahmanide este asemănătoare cu cea a lui Saadia.

Maimonide, în schimb, abordează chestiunea în mod diferit: el susţine, în principiu, că raţiunea este esenţa omului şi că doar sufletul raţional are capacitatea nemuririi. Recompensa ultimă a omului, graţie căreia el atinge desăvârşirea totală a fiinţei sale, constă într-o existenţă pe de-a întregul spirituală în prezenţa lui Dumnezeu, existenţă la care orice om drept ar accede imediat după moarte. Aşa vede Maimonide lumea viitoare. În schimb, nelegiuitul ar fi pedepsit prin faptul că el nu poate atinge nemurirea. Drept urmare, nu mai rămâne nimic din el după moarte. Maimonide consideră că vremurile mesianice n-au nimic de-a face cu aceste evenimente de ordin metafizic. Vremurile mesianice vor surveni, după el, la scară istorică, fără nici o intervenţie a miraculosului, şi vor consta în recompensa sau pedeapsa naţiunilor şi în instaurarea Regatului lui Dumnezeu.

Nici Maimonide nici Iosif Albo nu implică învierea morţilor în concepţia lor despre răsplată şi pedeapsă. Ambii dezbat totuşi problema deoarece tradiţia evreiască obişnuia s-o facă. După Maimonide, învierea ar urma să aibă loc la scurt timp după venirea lui Mesia, dând posibilitate drepţilor să atingă un grad şi mai înalt de perfecţiune morală. În plus, drepţii care au suferit în lume pe vremea când domneau forţele răului vor fi astfel despăgubiţi, trăind o nouă viaţă în era mesianică. După aceea, ei urmau să moară încă o dată, reluându-şi existenţa pur spirituală în lumea cealaltă.

După Isaac Abravanel, singurul rost al învierii morţilor ar fi de a facilita instaurarea erei mesianice. La vederea unui asemenea miracol, nici un neam nu ar mai avea nici cea mai mică îndoială asupra suveranităţii lui Dumnezeu.

Albo îşi pune întrebarea de ce Biblia nu face nici o referire la vreo răsplată sau pedeapsă de ordin spiritual în lumea viitoare. Pentateuhul, răspunde el, relatează formarea istorică a poporului evreu pe baza Legământului său cu Dumnezeu. Având ca erou colectiv o naţiune, Biblia nu se poate referi la recompensă şi pedeapsă decât în termeni materiali: prosperitate, victorie militară, secetă, exil etc; fenomenele spirituale, crede Albo, nu pot fi abordate decât pe plan individual şi nu pe planul unui neam întreg. De aceea Biblia, care se preocupă de destinul lui Israel ca naţiune, nu spune nimic despre izbăvirea spirituală a indivizilor.

Saadia Gaon face în această privinţă o observaţie foarte modernă, care ar putea fi calificată drept aproape "existenţialistă": "Este uşor să-ţi dai seama că persoanele care au atins cele mai înalte poziţii sociale continuă să sufere de un sentiment de insecuritate şi să aspire la o poziţie şi mai bună, şi mai

înaltă. Viaţa pe care o duc, cu toate plăcerile ei, nu-i mulţumeşte. Un Dumnezeu drept nu poate concepe să-i răsplătească pe cei care merită decât cu o viaţă într-adevăr senină şi cu o fericire pură."

Practic toţi gânditorii Evului Mediu sunt de acord asupra faptului că recompensa şi pedeapsa trebuie să fie naturale. Deja înţelepţii Mişnei susţineau că "răsplata unei miţve este miţva însăşi" (Avot 4, 2), cu alte cuvinte, consecinţa pozitivă a cutărei sau cutărei porunci asupra celui ce o îndeplineşte. Nu trebuie considerat că recompensa ori pedeapsa sunt impuse din exterior de către un judecător ca să stimuleze practicarea miţvot sau să descurajeze încălcarea lor. Răsplata şi pedeapsa trebuie considerate dimpotrivă, ca decurgând natural şi inevitabil din faptele individului. Albo, Maimonide şi Nahmanide aveau despre acest subiect opinii asemănătoare.

Levi ben Gherşom a fost unul din marii gânditori medievali care s-au aplecat asupra problemei. În Sefer milhamot Adonai (Războaiele Domnului), el expune limpede — în opoziţie cu Maimonide — concepţia sa filozofică despre recompensă şi pedeapsă, despre nemurirea sufletului şi despre Providenţă. După părerea lui, Providenţa se exercită pe căi naturale. În calitate de creator al naturii, Dumnezeu este sursa esenţială a Providenţei şi, ca urmare, se află la originea sancţiunilor care vizează omul, dar de o manieră indirectă. Există două forme de Providenţă: cea dintâi se adresează umanităţii şi constituie o providenţă de ordin general, în vreme ce a doua este specifică şi nu se ocupă decât de fiinţele care au dobândit un intelect speculativ prin studiul ştiinţelor şi al metafizicii, studiul tradiţional al Torei şi îndeplinirea poruncilor practice şi etice fiind condiţiile preliminare pentru a păşi pe această cale. Cei care nu pot să atingă această providenţă specială nu pot deci pretinde să obţină o recompensă absolută. Nu i se poate deci atribui lui Dumnezeu nici nedreptate, nici imperfecţiune; când omul eşuează în dobândirea acestui intelect, el nu e întru totul bun şi împlinit şi deci îşi merită nefericirea. Cel care însă îl dobândeşte îşi capătă răsplata şi în lumea aceasta şi în cealaltă. În lumea pământească, recompensa constă în cunoştinţele lui superioare care-i permit să-şi exercite liberul arbitru, pe care viaţa veşnică îl va încununa apoi. Astfel trebuie înţeleasă, după Ghersonide, nemurirea: ca o răsplată a acestui intelect speculativ, singurul care supravieţuieşte după moarte. În acest sens, nu poate fi vorba de o înviere trupească şi cel ce nu atinge acest stadiu de inteligenţă se vede sortit dispariţiei. Această concepţie naturalist filozofică diferă întrucâtva de aceea a lui Maimonide în privinţa nemuririi. În vreme ce Ghersonide susţinea existenţa unei nemuriri individuale, subiectul păstrându-şi identitatea după moarte şi continuând să se bucure de plăcerile intelectuale, Maimonide înclina spre o pierdere a identităţii, prin contopirea intelectului individual cu Intelectul agent.

IV. Epoca modernă

Principiul recompensei după fapte şi cel al Providenţei divine au fost complet reconsiderate în urma a două evenimente ale sec. al XX-lea: Şoa şi crearea Statului Israel. Faptul că Israel a redevenit un stat suveran i-a determinat pe mulţi evrei ortodocşi să socotească epoca actuală drept începutul Izbăvirii şi al împlinirii profeţiilor biblice.

RĂSPUNSURI LITURGICE

Cuvinte sau expresii consacrate, spuse sau cântate de către credincioşi în cursul slujbei publice, prin care ei "răspund" la unele pasaje rostite de oficiant. În numeroase sinagogi occidentale, răspunsurile sunt intonate de un cor. Deşi obiceiurile diferă de la un rit de rugăciune la altul (îndeosebi între aşchenazi şi sefarzi), răspunsurile importante sunt comune tuturor riturilor (v. Listă, pag. 659).

Majoritatea acestor cuvinte sau expresii îşi au originea în Biblie iar unele sunt de-a dreptul citate. Trei răspunsuri sunt în uz încă din epoca Templului. Cântate la origine de corul de leviţi, acestea sunt: Amen, Baruh şem kevod malhuto le-olam va-ed şi Sela. Deşi păstrat în liturghie, Aleluia nu mai are funcţia de răspuns.

Rugăciunea în aramaică a Kadişului este o rugăciune alternantă care face parte din cultul colectiv de la sfârşitul epocii rabinice. Se dă o mare importanţă răspunsului său principal, Iehe Şeme raba mevarah le-olam u-le alme almaia ("Marele Său Nume fie lăudat pentru totdeauna şi pentru vecie"; Şab. 119b). Cuvintele Kudşa berih Hu ("Sfântul, fie El binecuvântat") figurează în al doilea paragraf din Kadiş, aşchenazii repetă ultimele două cuvinte: (Berih Hu) ca un răspuns formal ("Binecuvântat fie El"); în toate celelalte rituri, se spune Amen după numele complet al lui Dumnezeu.

Iehi Şem Adonai mevorah me-ata ve-ad olam ("Fie Numele Domnului binecuvântat acum şi în veac"; Ps. 113, 2) este foarte apropiat de primul răspuns la Kadiş. Aşchenazii folosesc această frază din Halel ca răspuns la invocarea celui care conduce binecuvântările de după mese. La fel, Baruh Adonai ha-mevorah le-olam va-ed ("Binecuvântat fie Domnul, binecuvântat în vecii vecilor") este răspunsul la îndemnul Barehu din cultul public şi la invocaţia Barehu, spusă de un membru al comunităţii atunci când este chemat să citească din Tora. Ken iehi raţon ("Facă-se voia Domnului"), uneori utilizat în loc de Amen în binecuvântarea preoţilor, întăreşte adeseori o speranţă sau o dorinţă.

Binecuvântările curente, în mod obişnuit urmate de Amen, încep cu trei cuvinte Baruh Ata Adonai ("Binecuvântat fii Tu, Doamne..."). Deseori răspunsul prescris pentru al treilea cuvânt este Baruh Hu u-varuh Şemo ("Binecuvântat fie El şi binecuvântat fie Numele Său"). Un răspuns la binecuvântarea Gomel rostită când scapi de un pericol sau ajungi cu bine acasă după o călătorie îndelungată este: Mi şe-ghemalha kol-tov Hu igmolha kol-tov, Sela ("Cel care a fost bun cu tine să continue să se arate bun cu tine întotdeauna").

Diverse răspunsuri semiliturgice sunt de asemeni curente în comunităţile sefarde, fiind îndeosebi asociate cu citirea Torei şi binecuvântările preoţilor.

Lista principalelor răspunsuri liturgice

Alehem ha-şalom

("Pacea să fie asupra lor") După numele patriarhilor, atunci când primul paragraf din Amida e repetat la sinagogă (la sefarzi).

Am kedoşa ka-amur

("Poporul Tău sfânt, aşa cum s-a spus") După cuvântul cohanim în fraza de început a binecuvântării preoţilor; acest obicei sefard a fost adoptat de unii aşchenazi.

Amen După binecuvântările de dimineaţă, după fiecare binecuvântare a Amidei (în timpul repetării ei de către oficiant), după frazele din Kadiş, după fiecare verset din binecuvântarea preoţilor, după binecuvântările de lună nouă şi celelalte binecuvântări.

Baruh Adonai ha-mevorah le-olam va-ed

(“Binecuvântat fii, Doamne, binecuvântat în vecii vecilor”) După invocaţia Barehu în slujbele cotidiene şi la lectura Torei.

Baruh Hu u-varuh Şemo

(“Binecuvântat fie El şi binecuvântat fie Numele Lui”) După al treilea cuvânt din binecuvântări (dar nu la kiduş şi havdala), înainte sau după Şema, la sunetul şofarului şi la lectura cărţii Esterei de Purim sau în timpul binecuvântărilor de după mese.

Baruh tihie

(“Fii binecuvântat”) a) Răspuns dat de un cohen urărilor de hazak (u-)baruh după ce el a recitat binecuvântarea preoţilor;

b) Răspuns la felicitările primite de cel care a fost chemat la citirea Torei sau a îndeplinit altă poruncă; variantă (la sefarzi): hazak ve-emaţ.

Baruh Hu

(“Binecuvântat fie El”) În al doilea paragraf din Kadiş (la aşchenazi).

Ke-me-az

(“Ca altădată”) După cuvintele Amidei: Fie ca ochii noştri să poată vedea întoarcerea Ta la Sion cu îndurare” (la sefarzi).

Ken iehi raţon

(“Facă-se voia Domnului”) După fiecare verset din binecuvântarea preoţilor (în loc de Amen), în unele comunităţi aşchenaze şi sefarde.

Sela După un răspuns la binecuvântarea Gomel şi după binecuvântarea Iehi raţon la luna nouă (la aşchenazi).

Iehe Şeme raba mevarah le-olam u-le-alme almaia

(“Fie marele Său Nume lăudat pentru totdeauna şi pe vecie”) După primul paragraf din orice Kadiş.

Iehi Şem Adonai mevorah me-ata ve-ad olam

(“Fie Numele Domnului binecuvântat acum şi în veac”) După “invitaţia” de a rosti binecuvântările de după mese (la aşchenazi).

Ievareheha Adonai

(“Domnul să te binecuvânteze”) Răspuns la salutul Adonai imahem (“Domnul să fie cu voi”; Rut. 2, 4), adresat celui chemat la citirea Torei înainte ca el să înceapă să citească prima binecuvântare a Torei (practică sefardă, curentă şi la evreii italieni).

RĂU

Existenţa răului, a morţii, a suferinţei şi a nedreptăţii în lume ridică probleme fundamentale în gândirea religioasă monoteistă care îl identifică pe Dumnezeu cu binele şi îl face răspunzător de tot ceea ce se întâmplă în lumea pe care a creat-o. Întrebările privind sursa răului, rostul şi statutul său în raport cu bunătatea lui Dumnezeu au animat dezbaterile şi reflecţiile gânditorilor evrei încă din epoca biblică.

Biblia afirmă fără cea mai mică ambiguitate responsabilitatea divină pentru existenţa binelui şi a răului. În Plângeri (3, 38) se spune: "Nu iese oare din gura Celui Prea înalt binele ca şi răul?" Spre deosebire de dualismul persan care consideră că binele şi răul provin din surse diferite, Biblia susţine că răul face parte din structura creaţiei divine. Dumnezeu zice: "Eu făuresc lumina şi Eu fac întunericul, Eu aduc pacea şi Eu creez nenorocirea." Răul, ca tot ce e făcut de Creator, are un rost care face parte din proiectul lui Dumnezeu: "Pe toate le-a făcut Domnul cu un ţel al lor, chiar şi pe cel nelegiuit, pentru ziua nenorocirii" (Prov. 16, 4). În acelaşi timp, Biblia recunoaşte dificultatea omului de a înţelege existenţa răului şi îi permite să se exprime pentru a protesta împotriva suferinţei, durerii şi nedreptăţii din lume.

Eclesiastul exprimă o viziune pesimistă cu privire la nimicnicia vieţii şi la defectele creaţiei: "Am văzut toate lucrările care se fac sub soare şi iată că totul e deşertăciune şi goană după vânt. Ce-i strâmb nu se poate îndrepta şi ce lipseşte nu se poate socoti" (Koh. 1, 14-15). Cea mai mare dificultate, pentru om, constă în a înţelege succesul celor răi şi suferinţa drepţilor. Profetul Ieremia nu pune la îndoială dreptatea divină, totuşi îl întreabă pe Dumnezeu: "Pentru ce propăşeşte calea celor răi şi toţi mişeii trăiesc în pace?" (Ier. 12, 1). Expresia cea mai percutantă a strigătului uman în faţa suferinţei celor buni apare în cartea lui Iov, dreptul care suferă fără un motiv aparent. Biblia nu propune nici o soluţie care să atenueze gravitatea problemei prezentate de Iov. Răspunsul său este că rostul răului şi al lipsei de dreptate — ambele izvorâte din Dumnezeu — sunt de necercetat.

Inspirându-se din Biblie, înţelepţii au ajuns la concluzia că, de vreme ce Dumnezeu e deopotrivă răspunzător de bine şi de rău, rezultă că răul face parte din proiectul divin. Ei subliniau faptul că toate acţiunile lui Dumnezeu tind spre bine — "Tot ce face Dumnezeu El face pentru bine" (Ber. 60b) —, şi că, în ultimă instanţă, creaţia în ansamblul ei, inclusiv moartea, este bună. Răul din lume nu se exprimă doar prin moartea şi suferinţa care-l afectează pe om ci şi prin caracterul omului. "Înclinaţia spre rău", aşa cum se exprimă ea, de pildă, în nevoile sexuale ale omului, tinde de asemeni spre bine: "Dacă n-ar fi fost înclinaţia spre rău, nici un om n-ar fi zidit niciodată o casă, nu s-ar fi însurat cu o femeie şi n-ar fi zămislit copii" (Gen. R. 9, 7).

La întrebarea de ce răul îl loveşte pe cel drept şi de ce nelegiuiţii au parte de bine, înţelepţii propun mai multe răspunsuri. Cel dintâi este că drepţii sunt pedepsiţi pentru păcatele părinţilor lor, în vreme ce nelegiuiţii prosperă graţie meritelor părinţilor lor. Talmudul pune la îndoială acest răspuns şi sugerează un altul: "Când răul îl loveşte pe cel drept, înseamnă că el nu e cu desăvârşire drept; iar când nelegiuitul beneficiază de bine, înseamnă că el nu-i total nelegiuit" (Ber. 7a). Spre deosebire de Biblie, care nu cunoaşte noţiunea de recompensă pe lumea cealaltă, înţelepţii o utilizează pentru a explica de ce lipseşte dreptatea din această lume (vezi Răsplată şi pedeapsă). Suferinţa celor drepţi şi

binele de care se bucură mişeii sunt numai o infimă parte din adevărata sancţionare a faptelor lor, esenţialul urmând a fi primit de om în lumea care vine.

Gânditorii Evului Mediu au continuat să dezbată problema răului, utilizând răspunsurile înţelepţilor şi adăugând concepte derivate din filozofia greacă. Inovaţia lor cea mai importantă constă în ideea că răul nu este nimic altceva decât polul pozitiv al unui aspect negativ — lipsa binelui. Sub influenţa filozofilor neoplatonicieni, răul, care e asociat materiei şi întunericului, este considerat o deficienţă. În vreme ce Biblia şi înţelepţii recunoşteau existenţa răului ca atare şi subliniau responsabilitatea lui Dumnezeu, filozofii medievali tăgăduiesc răspunderea divină, dezvoltând o concepţie care ocultează existenţa răului.

Influenţa filozofiei greceşti este deosebit de importantă în Călăuza rătăciţilor a lui Maimonide. În Capitolul 12 din Partea a treia, Maimonide distinge trei tipuri de rele asociate omului: 1. răul în raport cu natura materială a omului, precum handicapurile fizice şi afecţiunile corporale care apar fie din naştere, fie ca rezultat al violenţelor naturii; 2. răul cauzat de oameni — rezultatul acţiunii celuilalt — ca furtul, omorul şi războiul; 3. răul fizic şi spiritual pe care omul şi-l atrage asupra lui, lăsându-se în voia dorinţelor lui sau trăind în dezacord cu regulile bunului simţ. Sursa primelor două tipuri de rele este materia din care lumea şi omul sunt alcătuiţi fiind deci inevitabile. Al treilea, tipul de rău cel mai răspândit, evidenţiază responsabilitatea omului. Nici unul din cele trei tipuri de rele nu contrazice bunătatea desăvârşită a lui Dumnezeu. Cel care îi este cu adevărat credincios se află în afara puterii răului. Suferinţa omului provine din incapacitatea sa intelectuală de a-i fi în permanenţă credincios lui Dumnezeu (Călăuza, III, 51).

Diversele curente mistice au reflectat şi ele la problema răului. Cabaliştii au spart canoanele filozofice şi au elaborat concepte care nu încercau să escamoteze realitatea răului. Diferitele şcoli cabalistice sunt în consens asupra definirii răului ca un domeniu ontologic specific, descris adesea ca subordonat lumii divine sau chiar ca parte a acesteia.

În cadrul teoriei despre sefirot (sferele de emanaţie), cabaliştii înfăţişează sursele răului, uneori însăşi lumea răului, ca înrădăcinate în divin. Cartea Bahir duce la extrem această concepţie, afirmând că “Dumnezeu are un atribut numit «rău»“. În unele curente cabalistice se disting mai multe tendinţe. Lumea răului este zugrăvită ca un sistem ierarhic înzestrat cu o structură paralelă sistemului divin de sefirot. Zoharul prezintă o asemenea concepţie asupra răului ca un sistem de putere paralel celui al lumii divine şi angajat în lupta împotriva acestuia.

Concepţia despre om ca sursă a răului îşi găseşte o nouă semnificaţie în Cabala. Nu numai că omul e vinovat de nenorocirile care i se întâmplă, ci, mai mult, faptele lui rele influenţează starea răului în lumea întreagă. Răul, potenţial conţinut în divin, apare în concret ca rezultat al păcatelor omului.

În epoca modernă şi contemporană, gânditorii evrei au continuat să aplice valorile iudaismului la problemele ridicate de răul timpului lor. În sec. al XIX-lea, marele filozof neokantian, Hermann Cohen (1842-1918), a negat existenţa răului ca putere metafizică, definind-o ca un mit. Reluând ideea unui cabalist anterior, Cohen înfăţişează suferinţa în general, şi suferinţa evreiască în particular, ca pe o încercare, ca pe o probă impusă de Dumnezeu omului, pentru a-l aduce la valori etice mai elevate. Israel, îndeosebi, este chemat să acţioneze în acord cu valorile morale superioare ale Legământului divin şi este deci menit să fie în permanenţă “robul năpăstuit” (Isa. 53). Dragostea de morală se exprimă printr-un act de conştiinţă şi nu prin speculaţii abstracte pe această temă.

Sursa răului, după Martin Buber (1878-1965), este ratarea ocaziei de a intra în relaţie cu Celălalt, prin omisiune sau prin decizie. Potrivit viziunii sale existenţialiste, potenţialul uman ia atunci o direcţie proastă şi se autonomizează. Chiar dacă răul nu poate deveni niciodată o forţă independentă, el acţionează în om pentru a contracara realizarea sa care decurge din întâlnirea mântuitoare cu Celălalt.

Eforturile filozofice de a găsi un răspuns religios la problema existenţei răului în sec. al XX-lea s-au concentrat pe reevaluarea teologiei Legământului. Aceste eforturi s-au întemeiat pe elaborarea conceptuală stabilită de Hermann Cohen ca şi pe noţiunea de "Tu etern" construită de Martin Buber cu privire la exterminarea comunităţii evreieşti europene în timpul celui de-al doilea război mondial. După Holocaust, Buber însuşi, şi-a exprimat îndoiala că s-ar mai putea adresa lui Dumnezeu ca "unui Dumnezeu al bunătăţii şi îndurării". Cu toate acestea, el nu a renunţat niciodată la credinţa lui în potenţialul umanităţii de a răscumpăra răul şi de a sfinţi lumea.

Pentru Abraham Joshua Heschel, Şoa nu a fost posibil decât din cauza atitudinii împietrite şi nepăsătoare a omului modern care nu mai face decât o distincţie vagă între bine şi rău. Totuşi Dumnezeu se preocupă ca omul să deosebească binele de rău, dându-i în acest scop poruncile (miţvot) ca mijloc de a se opune răului. În ultimă instanţă deci, problema omului nu este răul, ci propria lui relaţie cu Dumnezeu. Doar ridicând existenţa la nivelul sacrului, omul poate simţi proximitatea divină şi, ştiind că nu este singur, poate să încerce construirea unei lumi demne de Izbăvire.

În mod similar, evocând metafora elevului care a respins învăţătura dascălului său, gânditorii contemporani, Arthur A. Cohen şi Eliezer Berkovits consideră genocidul ca un pur produs al omului. Emil Fackenheim refuză să interpreteze evenimentele ca o pedeapsă, aşa cum propun "pozitiviştii", şi reafirmă prezenţa simbolică a lui Dumnezeu în istorie şi relaţia lui permanentă cu Israel. Ignaz Maybaum insistă asupra semnificaţiei literale a Legământului, identificând victimele Holocaustului cu jertfele sacrificiale de înlocuire pentru Izbăvirea lumii. Richard Rubenstein, printre alţii, formulează problema modernă a răului la evrei în termenii unei opţiuni între două afirmaţii teologice: fie Legământul dintre Dumnezeu şi Israel subzistă şi atunci se afirmă în continuare dreptatea atotputernică a lui Dumnezeu, ca în interpretarea evreiască tradiţională a primei şi a celei de-a doua distrugeri a Templului de la Ierusalim, fie intervenţia divină în istoria evreiască trebuie redefinită potrivit unei noi metafore pentru a putea lua în consideraţie caracterul nepunitiv al Şoa.

RĂZBOI

Conflict armat între state şi popoare care, în lumea antică, antrena şi participarea zeilor respectivi. Când un popor era învins, la fel erau şi zeii săi. Biblia îl înfăţişează pe Dumnezeul lui Israel ca pe un "războinic" (Ex. 15, 3) "viteaz în lupte" (Ps. 24, 8), care "înaintează ca un erou" (Isa. 42, 13) în fruntea oştii sale (Ps. 68, 8). Războaiele lui Israel sunt şi războaiele lui Dumnezeu, de aici şi prezenţa simbolică a chivotului pe câmpul de luptă încă din vremea lui Moise (Num. 10, 35-36) şi până târziu, în timpul perioadei monarhice (1 Sam. 14, 18; 2 Sam. 11, 11). Războaiele cu amaleciţii, care omorâseră ariergarda lui Israel în deşert, erau de asemenea considerate războaie divine: amaleciţii nu numai că încălcaseră legile lui Dumnezeu cu privire la compasiunea pentru cei aflaţi la nevoie, ci îndrăzniseră chiar să-i atace pe israeliţi, poporul Său (Deut. 25, 17-19). Dar Dumnezeu şi credincioşii lui puteau declara război israeliţilor înşişi atunci când aceştia cădeau în idolatrie (Ex. 32, 25-29). De fapt, acesta este chiar principiul legilor războiului enunţate în Deuteronom: toţi idolatrii, cananeeni ca şi israeliţi,

trebuie nimiciţi de pe pământul lui Dumnezeu. Întrucât israeliţii încheiaseră un legământ cu Dumnezeu şi-i juraseră credinţă, erau pasibili de exterminare dacă-şi călcau cuvântul şi se închinau altor dumnezei. Astfel de clauze erau, de altfel, curente şi în tratatele de alianţă dintre suveranii Orientului Apropiat.

Regulile războiului sunt enunţate în Deuteronom (20, 1-20) şi reluate mai pe larg în Mişna (Sota 8). Înainte de a porni la luptă, preoţii îi îndemnau pe soldaţi să nu se teamă să înfrunte un inamic mai puternic. Patru categorii de bărbaţi erau scutiţi de război: cei care-şi ridicaseră o casă, dar nu apucaseră s-o inaugureze; cei care sădiseră o vie, dar nu gustaseră încă din rodul ei; cei care erau logodiţi, dar nu consumaseră actul conjugal; în sfârşit, fricoşii care riscau să submineze moralul trupei. În plus, era necesar ca soldaţii să fie în stare de puritate rituală (Deut. 23, 10-15). O cetate nu putea fi atacată decât dacă locuitorii ei respingeau oferta de pace pe care israeliţii erau datori să le-o propună iniţial. După o altă regulă, evreii nu aveau dreptul să taie pomii fructiferi din zonă nici chiar în caz de asediu prelungit. Dacă o cetate cananeeană refuza să se predea, toţi locuitorii ei erau suprimaţi ca să nu-i contamineze şi pe alţii cu practicile lor idolatre. Când cuceream cetăţi îndepărtate pe care nu le puteau menţine în regim de ocupaţie permanentă, bărbaţii adulţi erau omorâţi, iar restul locuitorilor erau luaţi prizonieri.

Potrivit credinţei lui Israel, Dumnezeul său era de neînvins. Dacă oastea suferea o înfrângere, aceasta era pusă pe seama necredinţei israeliţilor care-l determina pe Dumnezeu să rupă legământul cu poporul său. Astfel, când israeliţii au încercat să intre în Ţara Făgăduinţei împotriva voinţei divine şi au fost repede puşi pe fugă de duşman (Num. 14, 45), ei au considerat acest fapt ca o consecinţă a răzbunării divine. La fel, în epoca judecătorilor, victoriile şi înfrângerile militare nu erau puse pe seama calităţii armatei, ci motivate prin credinţa sau necredinţa lui Israel. Totuşi, Dumnezeul lui Israel nu iubeşte războiul. David a fost oprit să zidească Templul deoarece, ca războinic, vărsase mult sânge (1 Cron. 22, 8; 28, 3). Înălţarea unui sanctuar la Ierusalim, oraş al păcii, trebuia să aştepte vremuri mai liniştite, această cinste revenind, în final, regelui Solomon, al cărui numele însuşi conţinea ideea de pace (şalom).

Mişna (Sota 8, 7) împarte războaiele în trei categorii: "războiul obligatoriu" (milhemet hova) în caz de atac al duşmanului; "poruncit" de Dumnezeu şi de Tora (milhemet miţva); şi "opţional" (milhemet hareşut), război purtat în scopuri exclusiv politice. Prima categorie, care se limita la distrugerea lui Amalec şi a popoarelor cananeene, a fost curând depăşită sub raport istoric. Războaiele de categoria a treia, cele cu obiective economice sau expansioniste, nu puteau fi pornite de regii Haşmonei decât cu acordul celor 71 de membri ai Sanhedrinului. Prin urmare, numai a doua categorie, — războaiele de supravieţuire şi de apărare naţională —, rămânea practic aplicabilă. În cazul unor astfel de războaie, excepţările biblice se anulau: bărbatul proaspăt însurat era chemat la oaste şi chiar şi interdicţiile legate de Şabat puteau fi suspendate în interesul apărării ţării (Tos. Er. 4, 5-9).

După epoca Haşmoneilor, în care conceptul de "război sfânt" devine vital (7 Mac. 3, 21), şi după ce evreii şi-au pierdut independenţa, înţelepţii nu au mai avut o experienţă directă a războiului şi au tins să escamoteze aspectele militare conţinute în Biblie. Astfel, a purta o sabie de paradă în ziua de Şabat era considerat un lucru ruşinos, iar un amora erudit susţinea că sabia războinicului, menţionată în Ps. 45, 4, simbolizează "sabia Torei". Treptat, războaiele biblice se estompau într-un trecut îndepărtat şi însăşi lupta împotriva Romei devenea o vagă amintire. În consecinţă, analiza şi codificarea legilor războiului în Talmud trebuie socotite ca un simplu exerciţiu teoretic.

În Evul Mediu, în special în Europa răvăşită de cruciade şi de cruzimile diverselor armate cuceritoare, evreii au ajuns să aibă oroare de război. Participarea evreilor la operaţiunile militare se limita la zona Arabiei şi la nord-vestul Africii unde o serie de triburi iudaizante luptau fără succes împotriva musulmanilor, la Etiopia unde Beta Israel (sau felahii) au fost în cele din urmă învinşi de creştini şi la regiunea Caucazului şi a Rusiei de miazăzi unde Imperiul Bizantin creştin şi Persia musulmană încercau să-şi impună dominaţia asupra kazarilor iudaizanţi. Un caz rar de războinic evreu a fost vizirul Granadei, Samuel ha-Naghid (993-1056), dregător şi poet, care-şi conducea personal armatele împotriva statelor musulmane rivale şi care a şi murit într-una din aceste campanii.

De la sfârşitul sec. al XVIII-lea, o dată cu emanciparea evreilor şi noile condiţii socio-politice din Europa şi America, serviciul militar a devenit un element vital pentru evreii care începeau acum să lupte sub steagurile diverselor ţări în care locuiau. Moise Sofer şi alte autorităţi halahice au abordat această problemă în mai multe responsa. Unii autori, puţini la număr, considerau că evreul nu trebuie să-şi rişte viaţa într-un război neevreiesc. Halaha însă, în ansamblul ei, se pronunţa pentru îndeplinirea obligaţiilor civice, inclusiv serviciul militar, faţă de patria adoptivă. Rabi Israel Meir Kagan (Hafeţ haim) susţinea că îndatoririle faţă de monarhii evrei erau valabile şi faţă de regii neevrei care, impunând ordinea şi legea în ţară, îşi protejau toţi supuşii, inclusiv pe evrei. Pe de altă parte, practica mercenariatului este categoric şi unanim condamnată în rândul evreilor.

Majoritatea mediilor ortodoxe au considerat războiul pentru independenţa Israelului (1948-1949) ca un război justificat, un milhemet miţva. Toate războaiele ulterioare ale Statului Israel au fost la fel clasificate şi aprobate, cu excepţia războiului din Liban (1982), pe care unele autorităţi religioase l-au considerat un milhemet ha-reşut — un război facultativ, purtat din alte raţiuni decât legitima apărare.

Încă din primii ani ai statalităţii, s-a creat un consens în legătură cu problemele de securitate naţională. Pe plan religios, acest consens se reflectă în directivele rabinatului militar cu privire la comportamentul în vreme de război, în special în ceea ce priveşte suspendarea interdicţiilor şabatice în situaţii extreme când respectarea lor ar pune în primejdie viaţa oamenilor (vezi Pikuah nefeş).

REBE, vezi ADMOR; HASIDISM; ŢADIK.

REBECA

Soţia lui Isaac şi una din matriarhele lui Israel. Rebeca era fiica lui Betuel, nepotul lui Abraham. Abraham l-a trimis pe slujitorul său, Eliezer, la familia sa din Mesopotamia spre a-i găsi o soţie fiului său Isaac. Eliezer s-a rugat lui Dumnezeu ca să-l ajute s-o recunoască pe această viitoare nevastă, ceea ce trebuia să se întâmple graţie unui semn. Când va cere apă unei fete, ea îi va oferi apă nu doar lui ci şi cămilelor sale, din proprie iniţiativă. Rebeca a apărut şi a împlinit semnul. Înfăţişându-se la Betuel, Eliezer i-a informat imediat pe cei ai casei asupra misiunii sale. El a obţinut consimţământul lor şi pe cel al fetei pentru a o lua cu el.

Se ştie că Isaac s-a căsătorit la vârsta de patruzeci de ani, dar Biblia nu menţionează şi vârsta Rebecăi. Fiii lor gemeni, Iacob şi Esau, s-au născut douăzeci de ani după căsătoria părinţilor. Spre deosebire de Isaac care era foarte ataşat de Esau, Rebeca îl prefera pe Iacob. Cu ajutorul stratagemelor ei — atât de puţin licite încât Rebeca a trebuit să-şi asume riscurile (“Blestemul tău să vină peste mine, fiule” Gen. 27, 13) — Iacob şi-a înşelat tatăl ca să obţină binecuvântarea primului născut. Înţelegând că

Isaac nu avea intenţia să revină asupra binecuvântării date mezinului, Esau a plănuit uciderea fratelui său. Aflând de acest plan, Rebeca a obţinut de la Isaac să-l trimită pe fiul ei preferat în Padan-Aram, la fratele ei Laban, ca să-şi găsească o soţie. A murit fără să-l revadă pe Iacob şi a fost înmormântată alături de Isaac, în grota Macpela (vezi Sfinte, Locuri).

RECONSTRUCŢIONISM

Mişcare filozofică evreiască americană creată de Mordecai Kaplan în scopul de a remodela şi revitaliza iudaismul. Convins că iudaismul nu a răspuns la provocarea modernităţii şi la imperativele contemporane şi că mişcări ca iudaismul reformat, conservator şi ortodox n-au oferit nici o soluţie valabilă acestor probleme, Kaplan a elaborat un program pentru reconstruirea iudaismului. Deoarece, în opinia lui, evreii nu mai cred în viaţa veşnică, iudaismul ar trebui de acum înainte să le ofere mijloace de a realiza izbăvirea în această lume. El a respins supranaturalul şi autoritarismul în favoarea democraţiei.

Reconstrucţionismul concepe iudaismul ca o civilizaţie religioasă dinamică. El posedă o limbă, o istorie, o cultură, un ansamblu de obiceiuri şi modalităţi de expresie populară, o organizare socială şi un ataşament special faţă de Israel — totul întrupat într-un nucleu religios. În calitate de cultură şi religie, iudaismul a evoluat permanent, adaptându-se şi modificându-se în fiecare etapă a istoriei sale, fără a-şi pierde identitatea şi continuitatea.

Dumnezeu, Tora şi Israel alcătuiesc o trilogie conceptuală, în care fiecare element are o importanţă egală pentru viaţa evreiască. Dumnezeu este “puterea salvatoare”, realizarea supremă a fiinţei umane. Dumnezeu este ansamblul de forţe care, în individ şi în univers, face posibilă izbăvirea. Tora, care cuprinde în acelaşi timp Biblia ebraică şi literatura rabinică este creaţia poporului evreu şi expresia căutărilor sale de Dumnezeu; ea constituie mărturia acestei experienţe. Poruncile (miţvot) cuprinse în Tora sunt, în realitate, o serie de obiceiuri şi tradiţii populare evreieşti. Ca atare ele pot fi modificate în funcţie de scara de valori a fiecărei generaţii. Israel, care întruchipează în acelaşi timp poporul şi ţara, ocupă un loc central în viaţa evreiască. Pentru ca iudaismul să atingă nivelul suprem, Israelul şi diaspora trebuie să fie într-o permanentă interacţiune.

În practică, reconstrucţionismul a luat forma unei mişcări o dată cu înfiinţarea, la New York în 1922, a Societăţii pentru Progresul Iudaismului (S. A. J.). Centrul sinagogal al S.A.J. a pus în aplicare modelul teoretic al lui Kaplan. Principiile de bază ale acestuia sunt: munca în deplină libertate de gândire, dar interpretând tradiţia, dezvoltarea sinagogii în calitate de centru evreiesc, democratizarea vieţii instituţionale evreieşti şi, în sfârşit, sprijinul pentru reclădirea Israelului. Mişcarea reconstrucţionistă îşi are cartierul general la Reconstructionist Rabbinical College din Wyncote, Pennsylvania, întemeiat în 1967. Programul colegiului este astfel structurat încât studenţii să conceapă iudaismul ca pe o civilizaţie religioasă evolutivă. De la început, au fost admişi cursanţi atât bărbaţi cât şi femei. Comunităţile afiliate sunt organizate într-o Federaţie de comunităţi reconstrucţioniste şi de Havurot. Deşi, din punct de vedere numeric, este una dintre cele mai puţin însemnate mişcări evreieşti din Statele Unite, reconstrucţionismul exercită o influenţă mult superioară dimensiunilor sale şi numeroase idei şi concepte ale sale au fost adoptate de evreii americani.

REFORMĂ vezi IUDAISM REFORMAT.

REGE, REGALITATE

În tradiţia evreiască, suveranul suprem e Dumnezeu, numit şi “Regele regilor” şi Domnul, Regele Universului”. Atunci când evreul, la vârsta majoratului religios, îşi asumă constrângerea poruncilor, se spune despre el că “a primit jugul împărăţiei cereşti”. Amida slujbei suplimentare de Roş Haşana cuprinde mai multe versete biblice (malhuiot), evocându-l pe Dumnezeu în calitate de Rege (vezi Regalitate divină).

Moise a poruncit fiilor lui Israel ca, după ce vor fi pătruns în Canaan, să-şi pună în fruntea lor un rege (Deut.17, 14 et infra). Alegerea regelui şi purtarea sa fac obiectul unor restricţii; regele însuşi trebuie să aibă un exemplar al Legii pentru a putea s-o consulte în orice moment.

După epoca Judecătorilor, într-o perioadă de criză şi sub ameninţarea dominaţiei filistine, israeliţii au instaurat monarhia. Samuel, înclinându-se în faţa voinţei populare, l-a uns pe Saul ca întâiul rege (1 Sam. 10, 17 et infra). Deşi monarhia a fost, încă de la origine, supusă unor constrângeri de ordin religios şi social, suveranul a fost totuşi considerat alesul lui Dumnezeu.

Regii puteau să impoziteze şi să ordone recrutarea pentru armată sau pentru diferite munci. Puteau să declare război (mai târziu au fost obligaţi să consulte Sanhedrinul), să ordone executarea unor supuşi rebeli şi să le confişte bunurile. Legea poruncea poporului să-l respecte pe rege, dar îi recomanda acestuia să fie milostiv, bun şi smerit în sinea lui. El trebuia să rămână supus în permanenţă legilor Torei; dacă săvârşea un păcat, pedeapsa era severă.

Lui Saul i-a urmat la tron David: succesele lui militare şi smerenia lui în faţa lui Dumnezeu i-au atras această promisiune divină transmisă prin profetul Natan: “Casa ta şi împărăţia ta vor dura veşnic înaintea mea şi scaunul tău de domnie va dăinui în veci” (2 Sam. 7, 16). De aici şi credinţa, adânc întipărită în gândirea iudaică, în permanenţa unei dinastii davidice din care va proveni însuşi Mesia. După schisma regatului din nord, suveranii acestuia au fost consideraţi legitimi dacă erau desemnaţi de un profet, dar, în regatul lui Iuda, doar un descendent al lui David putea fi rege.

Regalitatea reprezenta un ideal şi numeroşi Psalmi îl laudă pe rege, văzut ca un izbăvitor de drept divin (Ps. 2, 2-11), cuceritor (Ps. 2, 6-9) şi apărător al dreptăţii (Ps. 45, 7-8). Se regăseşte în Psalmi şi ideea regalităţii ca un pact (Ps. 132, 11-12). După dispariţia suveranităţii iudaice în sec. I. e.n., regalitatea devine un subiect pur retoric — cel puţin în aşteptarea erei mesianice — arareori tratat sistematic în Talmud şi în lucrările de codificare. Doar Maimonide (sec. al XV-lea) expune legile referitoare la regalitate în codul său. Numirea unui rege era, după el, o poruncă biblică, iar regele trebuia să aparţină casei lui David. Liturghia tradiţională comportă numeroase referiri la Dumnezeu în calitate de Rege, ca şi rugăciuni pentru restaurarea dinastiei davidice.

REGI, CĂRŢILE -LOR

Cea de-a patra carte a secţiunii Primilor Profeţi ai Bibliei ebraice. Iniţial, în tradiţia iudaică, Regii constituiau o singură carte. Împărţirea în două, 1 Regi şi 2 Regi, îşi are originea în Septuaginta şi Vulgata care consideră cărţile lui Samuel şi ale Regilor ca o unitate alcătuită din patru cărţi.

Titlul este legat de obiectul cărţii: istoria regelui Solomon ca şi a regilor din Iuda şi Israel care i-au succedat. Perioada tratată merge de la suirea pe tron a lui Solomon (circa 970 î.e.n.) până la regele Ioiachin, exilat în Babilonia în 561 î.e.n. Conţinutul este alcătuit din două părţi: 1. Domnia lui Solomon (1 Regi 1-11); 2. Regatele Iuda şi Israel (1 Regi 12-2 Regi 25). A doua parte poate fi împărţită, la rândul ei, în două ansambluri: de la încoronarea lui Ieroboam (1 Regi 12) până la căderea regatului lui Israel

(2 Regi 17, 6); şi de la anexarea Samariei de către Asiria până la căderea Ierusalimului şi la exilul babilonian (2 Regi 25, 1).

Istoria domniei lui Solomon este relatată în detaliu şi include istoria construirii Templului. Ea este urmată de relatarea secesiunii regatului în epoca lui Ieroboam. Regatul cel mai întins, cel din nord sau regatul lui Israel, cuprindea zece triburi, în vreme ce regatul lui Iuda număra doar două: Iuda şi Beniamin. Cartea continuă cu istoria disputelor dintre cele două regate. Istoria politică şi precizările de ordin biografic sunt înfăţişate sub un unghi religios. Suveranii sunt judecaţi în funcţie de fidelitatea lor faţă de Dumnezeu. Profeţii Ilie şi Elisei joacă un rol deosebit de important: ei sunt conştiinţa regilor pe care îi călăuzesc pe drumul drept şi-i mustră când ei înşişi sau poporul se abat de la acesta. Una din temele recurente este aceea a centralizării cultului, realizată conform prescripţiei din Deuteronom, de către Iosia, regele lui Iuda (sec. al VII-lea).

În afară de diverse documente, Cartea Regilor menţionează trei izvoare: “Cartea lui Solomon”, “cronicile regilor lui Iuda” şi “cronicile regilor lui Israel”. Potrivit unei tradiţii iudaice (B. B. 14b), autorul acestei cărţi ar fi profetul Ieremia.

Cărţile Regilor

1 Regi

1, 1-2, 46	Ultimele zile ale lui Da vid şi înscăunarea lui Solomon
3, 1-11, 43	Domnia lui Solomon
12, 1-12, 24	Secesiunea regatului
12, 25-14, 20	Domnia lui Ieroboam
14, 21-16, 34	Istoria disputelor dintre Iuda şi Israel
17, 1-2 Regi 10,31	Domnia lui Ahab şi căderea dinastiei lui Omri

2 Regi

10, 32-17, 41	Disputele dintre Iuda şi Israel până la căderea Samariei
18, 1-20, 21	Domnia lui Ezechia
21, 1-21, 26	Domnia lui Manase şi a lui Amon
22, 1-23, 30	Domnia lui Iosia şi renaşterea religioasă
23, 31-23, 35	Domnia lui Ioahaz

23, 36-25, 30 Sfârşitul regatului lui Iuda şi distrugerea Ierusalimului

REGULA DE AUR

Expresie utilizată în mod curent pentru a desemna formula cuprinsă în Noul Testament (Mat. 7, 12; Luc. 6, 31): “Ci toate câte voiţi să vă facă vouă oamenii, asemenea şi voi să le faceţi lor, că aceasta este Legea şi profeţii”. Este vorba pur şi simplu de reformularea versetului: “Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi” (Lev. 19, 18). Provocat de un păgân să-l înveţe toată Tora “cât timp stă el într-un picior”, Hilel (sec. I î.e.n.) i-a răspuns cu o maximă care reia aceeaşi idee: “Ce ţie nu-ţi place, altuia nu-i face” (Şab. 31a). Hilel enunţă acelaşi îndemn şi sub formă pozitivă: “Iubeşte toate creaturile” (Avot, 1, 12).

REINACH

Familie franceză de universitari şi de politicieni.

Joseph Reinach (1856-1921), lider politic, gazetar şi istoric. Născut la Paris, a studiat la universitate şi a devenit jurist, publicând diverse eseuri despre politica europeană. Leon Gambetta i-a remarcat articolele de politică externă din La Revue bleue şi l-a numit şef de cabinet în perioada ministeriatului său (noiembrie 1881 - ianuarie 1882). La moartea lui, Joseph Reinach editează La Republique francaise. Ales membru în Camera deputaţilor în 1889 şi reales în 1893, s-a numărat printre cei dintâi care au cerut rejudecarea căpitanului Dreyfus. Atacurile antidreyfusarzilor au fost atât de virulente încât şi-a pierdut locul de parlamentar la alegerile din 1898 şi a fost revocat din statutul său de căpitan în rezervă. După reabilitarea lui Dreyfus, revine în Parlament unde rămâne până la pensionare (1914). Dintre lucrările sale istorice, se cuvin menţionate Istoria afacerii Dreyfus (1901 — 1911), în şapte volume, şi Raphael Levy (1898), carte redactată în timpul afacerii Dreyfus, în care relatează istoria unui evreu executat pentru “omor ritual” în 1670. Este autorul multor lucrări politice şi de istorie generală.

Salomon Reinach (1858-1932), arheolog, filolog, istoric şi om politic, fratele lui Joseph. Născut la Saint-Germain-en-Laye, membru al Institutului şi conservator al muzeelor naţionale, s-a remarcat, prin numeroase lucrări filozofice şi arheologice. Membru al Şcolii franceze din Atena, a participat la numeroase campanii de săpături în Grecia şi a predat arheologia la Ecole du Louvre, apoi, începând din 1886, a fost conservator la Muzeul de antichităţi naţionale din oraşul său natal. Lucrările lui ştiinţifice s-au orientat mai ales spre arheologia clasică şi istoria artei, dar cel mai mare succes l-a repurtat în istoria religiilor cu opera sa majoră, Culturi, mituri şi religii, de care Freud s-a folosit din plin pentru propria sa carte Totem şi Tabu. Raţionalist radical, considera iudaismul ca şi creştinismul drept religii barbare şi accepta ca incontestabile concluziile criticii biblice (vezi Biblie), pe atunci la modă, care definea figurile biblice drept mituri primitive. Lucrarea lui Orfeu. Istoria generală a religiilor (2 vol., Paris, 1909) se vroia un manual pedagogic pentru învăţământul laic, destinat să prezinte “pentru prima oară, un tablou de ansamblu al religiilor considerate ca fenomene naturale iar nu altfel”. Dispreţul pe care l-a afişat faţă de Talmud şi de cei ce-i urmau legile nu l-a împiedicat totuşi să ia parte activă la problemele evreieşti ale epocii. Ca şi fratele său, a luptat cu dârzenie în favoarea lui Dreyfus. Pe când procesul era în toi, ca o replică la intoleranţa religioasă ambiantă, şi-a publicat traducerea franceză a operei monumentale a lui Henri-Charles Leah, Istoria inchiziţiei (3 vol., Paris, 1901-1903). A publicat şi numeroase articole în Revue des etudes juives şi a prezidat Societatea de Studii Evreieşti. Deşi se opunea principiilor sioniste, a participat, în calitate de vicepreşedinte al

Alianţei Israelite Universale, la constituirea Asociaţiei pentru Colonizarea Evreiască şi a sprijinit aşezările evreieşti din Palestina.

Theodore Reinach (1860-1928), fratele cel mai tânăr al lui Joseph şi Salomon, a fost de asemeni politician şi universitar. A întreprins cercetări în domenii variate ca arheologia, matematica, dreptul, istoria muzicii şi a religiilor şi numismatica. A predat istoria şi a editat Revue des etudes grecques. A fost membru al Institutului, precum şi membru al Camerei deputaţilor între 1906 şi 1914. Partizan al asimilării şi al iudaismului reformat, s-a opus sionismului, considerând că, după Revoluţia franceză, evreii nu mai reprezentau decât o comunitate religioasă. A apărat acest punct de vedere în Istoria israeliţilor de la pierderea independenţei naţionale până în prezent (Paris, 1884), care a cunoscut o mare popularitate. A fost şi autorul unei Istorii prescurtate a afacerii Dreyfus (Paris, 1904). I se mai datorează şi două culegeri de Studii de istorie evreiască (1884, 1888), o lucrare de înaltă erudiţie despre Monedele evreieşti (Paris, 1887) şi, mai ales, redactarea volumului Texte de autori greci şi romani cu privire la iudaism (Paris, 1895). A colaborat de asemeni la Revue des etudes juives, ca şi la diverse enciclopedii.

RELAŢII CONJUGALE, vezi FAMILIE, PURITATEA –EI.

RELIGII, RELAŢIILE DINTRE

Dintre celelalte religii, evreii au stabilit relaţii mai ales cu creştinii. Dialogul cu islamul — sau eventualul raport între cele trei religii monoteiste — a fost foarte limitat, în parte din cauza naturii islamului însuşi, care nu încurajează asemenea legături şi, în parte, din cauza naşterii Statului Israel, fapt fundamental care separă cele două părţi şi în privinţa căruia nu s-a ajuns la un acord.

Până în secolul al XX-lea, relaţiile dintre religii erau ca şi inexistente. Unii gânditori evrei occidentali ai erei Emancipării, ca Moses Mendelssohn, au manifestat o dorinţă de deschidere către creştinism, tendinţă întărită odată cu Franz Rosenzweig şi Martin Buber care recunoşteau iudaismul şi creştinismul drept căi în egală măsură valabile către Dumnezeu. Nu a existat însă o mişcare paralelă de partea creştină, unde Biserica şi-a continuat iniţiativa antiiudaică şi şi-a menţinut rugăciunile sale ostile.

Abia după Şoa, abordarea creştină s-a modificat, în momentul în care a devenit evident că secole după secole de îndoctrinare antisemită au contribuit la crearea unei atmosfere în care Holocaustul devenise posibil. Aceasta a condus, în ultimele decenii, la revizuiri fundamentale în gândirea creştină, în special în Bisericile catolice şi protestante (Bisericile orientale ortodoxe au ignorat problema şi nici o evoluţie nu s-a produs în acest segment al creştinătăţii).

Pentru catolicism, cotitura a avut loc prin adoptarea enciclicei Nostra Aetate, privind relaţiile Bisericii cu religiile necreştine, la conciliul Vatican II din 1965. Abandonând vechea doctrină a culpabilizării permanente şi colective a poporului evreu pentru moartea lui Isus, catolicii au inaugurat un proces care continuă şi azi: Biserica catolică a retras învăţăturile antievreieşti din rugăciuni şi din manualele religioase, a încetat să mai organizeze misiuni pentru convertirea evreilor, a condamnat antisemitismul şi a încurajat raporturile dintre evrei şi creştini în lumea întreagă. Bisericile protestante au evoluat în acelaşi sens deşi, în absenţa unei structuri monolitice comparabile cu aceea a Bisericii catolice, ele nu au renunţat întru totul la misiunile de convertire; unele medii protestante

consideră încă împrăştierea evreilor şi discontinuitatea istoriei lor ca o consecinţă a respingerii mesianismului lui Isus.

Această nouă atitudine creştină a suscitat reacţii evreieşti diverse. În general, evreii au primit favorabil acest efort de deschidere, s-au angajat într-un dialog cu creştinii şi au participat la activităţile care decurg de aici. Abraham Joshua Heschel a subliniat că, de acum înainte, un interes comun pentru lume înlocuieşte vechea izolare a comunităţilor religioase şi replierea lor în sine. El a subliniat interdependenţa tuturor oamenilor credincioşi pentru a face faţă sfidării ateismului şi a nihilismului. În mediile evreieşti ortodoxe, s-au formulat rezerve faţă de acest nou dialog între religii. Exponentul acestei poziţii a fost Joseph Dov Soloveicik care s-a opus oricărei schimbări de acest tip pe motiv că viaţa interioară a comunităţilor religioase nu trebuie expusă în exterior. El s-a declarat totuşi favorabil unui dialog orientat către un interes reciproc umanitar şi cultural. Un punct de vedere extremist a fost emis de Eliezer Berkovitz care consideră zadarnic un asemenea dialog, dată fiind conduita creştinilor în decursul istoriei şi mai ales în anii Holocaustului. Alţi evrei au exprimat rezerve faţă de astfel de relaţii, convinşi că, prin însăşi natura creştinismului, creştinii nu vor renunţa niciodată cu adevărat la convertirea evreilor.

Statul Israel reprezintă un obstacol care revine adesea în dialogul iudeo-creştin. Atitudinea catolică (inclusiv refuzul constant al Sfântului Scaun de a stabili relaţii diplomatice cu Israelul) se întemeiază oficial pe considerente politice şi pragmatice, dar mulţi evrei continuă să creadă că la mijloc stă un rest de obiecţie teologică faţă de întoarcerea evreilor la Sion. Multe Biserici protestante au tendinţa să se arate foarte critice faţă de politica israeliană, iar atitudinea lor este încă influenţată de doctrina discontinuităţii. Bisericile evanghelice au susţinut ferm Israelul deoarece întoarcerea evreilor în Ţara Făgăduinţei corespunde propriei lor aşteptări eshatologice, care implică şi o puternică speranţă de convertire a evreilor la creştinism.

În vreme ce problemele teologice predomină în dialogul elitelor, la nivelul populaţiei se pot constata progrese care au permis relaţiile dintre religii. Rabinul, preotul şi pastorul colaborează adeseori în probleme de ordin social şi se străduiesc să promoveze înţelegerea reciprocă, realizând activităţi comune, schimburi de vizite la locurile de cult ale celorlalţi etc. Mediile audiovizuale au contribuit la spargerea stereotipurilor: ele au adus istoria evreilor şi viaţa religioasă evreiască în casele a milioane de oameni care n-au întâlnit poate niciodată evrei şi a căror concepţie despre iudaism s-a format la un învăţământ antiiudaic de esenţă religioasă.

Pe plan teologic, s-au făcut progrese încurajatoare prin faptul că părţile nu se mai consideră reciproc obiecte şi pot comunica între ele, fiind totodată conştiente de faptul că dialogul între religii diferite îşi are limitele sale şi că, de fiecare parte, există unele bariere de nedepăşit. Există, în plus, o anumită deosebire între abordarea evreiască şi abordarea creştină. Pentru creştini, relaţia cu iudaismul cuprinde elemente de dependenţă şi de cauzalitate evidente care sunt absente din relaţia evreilor cu creştinismul. În ce-i priveşte pe evrei, ei au anumite aşteptări, motivate mai mult de istorie decât de teologie.

Pentru participanţii evrei, dialogul interconfesional presupune neapărat existenţa unei înţelegeri reciproce întemeiate pe modul în care fiecare se defineşte pe sine, pe faptul că fiecare parte încearcă s-o înţeleagă pe cealaltă iar nu s-o transforme, şi pe principiul egalităţii părţilor.

RESPECTUL FAŢĂ DE PĂRINŢI ŞI ÎNVĂŢĂTORI

Cea de-a cincea poruncă a Decalogului spune: “Cinsteşte pe tatăl şi pe mama ta ca să-ţi prelungeşti zilele tale pe pământul pe care ţi-l dă Domnul, Dumnezeul Tău” (Ex. 20, 12). Mişna afirmă că respectarea acestei porunci se răsplăteşte atât în lumea aceasta cât şi în cealaltă (Pea 1, 1). Talmudul lămureşte că, la naşterea unui copil, contribuie trei factori: tatăl, mama şi Dumnezeu (care ne dă sufletul). Când un copil îşi cinsteşte părinţii e ca şi cum l-ar cinsti pe Dumnezeu (Kid. 30b).

Un fiu trebuie să-şi cinstească părinţii ajutându-i material, asigurându-le băutură, hrană, îmbrăcăminte şi adăpost dacă sunt nevoiaşi, abţinându-se să-i jignească în public sau să se mânie pe ei. Un fiu nu trebuie să se aşeze pe scaunul tatălui său, să-l contrazică, să-l înfrunte într-o dezbatere publică ori să-i spună pe nume. O fiică măritată trebuie de asemeni să-şi respecte părinţii şi să facă tot ce poate pentru ei, în măsura în care acest lucru nu contravine cerinţelor soţului ei. Chiar şi după moarte, fiul are obligaţia de a-şi cinsti părinţii, spunând Kadiş în fiecare zi, timp de unsprezece luni. Şi după această perioadă, un fiu trebuie să spună întotdeauna când vorbeşte de tatăl său: “Binecuvântată să-i fie amintirea pentru viaţa de dincolo” (Kid. 31b).

Porunca respectului faţă de părinţi nu poate fi nesocotită decât într-un singur caz: dacă părinţii le cer copiilor să încalce Legea. În această situaţie, nimeni nu este obligat să-şi asculte părinţii şi nu are a se teme de pedeapsă pentru nesupunere.

Un evreu trebuie să-şi cinstească învăţătorul mai mult chiar decât pe propriul său părinte. Căci dacă tatăl i-a dat viaţă în lumea aceasta, învăţătorul îl pregăteşte pentru lumea de dincolo. Iată de ce el trebuie să se ridice în picioare când intră în cameră învăţătorul său (sau oricare alt înţelept). Dacă învăţătorul este şi negustor, negoţul lui se va bucura de un tratament preferenţial din partea comunităţii iar înţeleptul a cărui ocupaţie principală este studiul Torei este scutit de impozite şi de orice alte obligaţii, chiar dacă e bogat. Lipsa de respect sau ura faţă de cei ce se ocupă cu studierea Legii este un păcat grav. Cine-i dispreţuieşte pe înţelepţi, spune Talmudul, nu va avea parte de lumea cealaltă. Vezi şi Copii; Familie; Mamă; Tată.

RESPONSA

Ebr.: Şeelot u-teşuvot (“Întrebări şi răspunsuri”)

Acest termen latin — sing. responsum — desemnează răspunsurile scrise privind problemele legii şi erudiţiei iudaice, formulate de experţii Talmudului la întrebările puse de colegi, de laici sau de comunităţi. Practica acestei forme de comunicare rabinică a început în epoca Talmudului şi s-a instituţionalizat în vremea gheonimilor (vezi Gaon).

O dată cu împrăştierea evreilor în lume, s-a pus problema păstrării unităţii religioase a poporului. În felul acesta a luat naştere obiceiul de a adresa întrebări de ordin halahic autorităţilor recunoscute ca atare; răspunsurile lor determinau deciziile juridice şi practicile evreieşti locale. Atingând toate aspectele vieţii evreieşti, ele permiteau o uniformizare a iudaismului în toate comunităţile şi constituiau un ansamblu de precedente şi de decizii rabinice alcătuind o adevărată jurisprudenţă; astăzi încă, ele sunt consultate de rabini atunci când trebuie să se pronunţe în probleme actuale de conformitate religioasă. Acest flux permanent de comunicare între comunităţi a contribuit la menţinerea sentimentului de unitate naţională. Fără a se mărgini la chestiuni practice, responsa au permis înţelepţilor din regiuni mai izolate să-şi consulte colegii din centrele de studii evreieşti. Se

asigura astfel călăuzirea spirituală a comunităţilor până în cele mai îndepărtate regiuni şi se consolidau legăturile dintre erudiţi în ciuda distanţelor .

Producţia de responsa se poate împărţi în trei mari perioade. Mai întâi, a fost perioada gheonimilor care se întinde pe parcursul a patru veacuri, începând de la jumătatea sec. al VII-lea. În acest răstimp, au apărut primele responsa importante. Unele se limitau la un două-trei cuvinte, altele puteau atinge dimensiunea unei monografii. Temele erau variate, mergând de la cererea de asistenţă în materie de practică religioasă, până la probleme de erudiţie religioasă sau laică. Întrebările erau adresate gheonimilor din Babilon, ale căror responsa au devenit clasice. Din nefericire, gheonimii nu obişnuiau să facă copii şi multe din răspunsurile lor s-au pierdut.

În cea de-a doua perioadă, cea a Rişonimilor (sec. XII-XV), tematica se concentrează tot mai mult asupra practicii religioase iar textele devin tot mai lungi.

Cea de-a treia perioadă este cea a Aharonimilor (din sec. al XVI-lea până în zilele noastre), când, ca urmare a diferitelor expulzări, comunităţile se dispersează şi mai mult pierzându-şi omogenitatea. Diferenţele de obiceiuri şi structuri comunitare suscită noi probleme. Tematica vizează de acum înainte mai mult chestiuni de ordin practic decât filozofic.

Ca şi în trecut, răspunsurile secolului al XX-lea se întemeiază pe autoritatea celor care le-au precedat şi pe Talmud pentru a face faţă unor probleme actuale ale iudaismului, ca transplantul de organe sau eutanasia. Chiar şi în anii Holocaustului, evreii au cerut avizul rabinilor asupra problemelor-limită cu care se confruntau în ghetouri şi lagăre. În Israel, după 1948, renaşterea statului, după o întrerupere de douăzeci de secole, a generat o nouă categorie de responsa pentru a trata problemele halahice apărute în contextul Statului evreiesc suveran. În prezent, se studiază responsa şi ca o importantă sursă de istorie socială evreiască, servind la lămurirea multor aspecte ale funcţionării interne a comunităţilor ca şi ale vieţii cotidiene.

Două mari proiecte de compilare şi de clasificare ale acestor responsa au fost lansate de Universitatea Ebraică din Ierusalim şi de Universitatea Bar-Ilan din Tel-Aviv, cel de-al doilea proiect fiind bazat pe mijloacele informaticii.

REŞ LAKIŞ, vezi ŞIMON BEN LAKIŞ.

REVELAŢIE

Termen teologic general semnificând actul prin care Dumnezeu, incognoscibil şi ascuns în esenţă, i se arată omului. În tradiţia biblică, Revelaţia constă mai mult într-o manifestare a invizibilului decât în dezvăluirea unui mister sau a unui secret. În ebraica biblică, această percepţie a Revelaţiei se exprimă prin utilizarea formei reflexive (nifal) a verbelor raa (“a vedea”) şi ioda (“a şti”). Astfel, cuvântul nira (“el se lăsă văzut”, “el se arătă”) trimite în mod originar la o viziune a lui Dumnezeu într-un loc sfânt, vestit în general ca locul unde a avut loc o teofanie. Termenul noda (“el s-a făcut cunoscut”) îl înlocuieşte uneori pe nira, pentru a se evita conotaţia antropomorfică a acestuia. În Pentateuh, ca şi în Profeţi, Dumnezeu însuşi îşi dă la iveală planurile sau dorinţele prin fapte sau cuvinte. Celelalte cărţi ale Bibliei nu par să conţină revelaţii de acest ordin.

I. Biblia

Chiar dacă oamenii, într-o situaţie de restrişte naţională sau personală, afirmă uneori că Dumnezeu "se ascunde" (Isa. 45, 15; Ps. 132; 44, 24-25), dinamica esenţială a Bibliei îl prezintă pe Dumnezeu ca arătându-se oamenilor şi dorind să fie cunoscut de ei. Dumnezeu se dezvăluie mai întâi prin faptele lui în natură şi în istorie. Existenţa lumii este percepută ca o dovadă a existenţei Creatorului, a bunătăţii, înţelepciunii şi puterii lui (Isa. 406; Ps. 19, 1). Grija lui Dumnezeu pentru om l-a făcut să intervină în istoria umanităţii cu mult înainte de existenţa lui Israel, de exemplu, în relatările despre potop sau despre turnul Babei. Contrar credinţelor altor popoare din acel timp, revelaţiile lui Dumnezeu către Israel nu relevă grija unui Dumnezeu naţional faţă de poporul său, ci activitatea unui Dumnezeu universal care se ataşează de un popor anume pentru a-şi realiza proiectul care-i priveşte pe toţi oamenii (Gen. 12, 1-3, Jud. 937).

În relatarea biblică, nu Abraham sau Moise îl caută pe Dumnezeu, ci Dumnezeu vine la ei, li se revelează şi le încredinţează o misiune (Gen. 12, 1; Ex. 3, 2). La apogeul evoluţiei sale, profetul evreu nu este vizionarul care aşteaptă să fie consultat de oameni, ci purtătorul de cuvânt al lui Dumnezeu, trimis să le spună oamenilor lucruri pe care ei nu vor să le audă. În istoria lui Israel, actele întemeietoare ale lui Dumnezeu sunt eliberarea din Egipt, dăruirea Torei pe muntele Sinai, asigurarea hranei poporului în deşert şi încredinţarea Ţării Făgăduite. Fiecare dintre aceste "înalte fapte" dezvăluie câte ceva despre atributele lui Dumnezeu, despre proiectele lui pentru istorie şi despre ceea ce aşteaptă el de la om.

Deşi se întâmplă ca Dumnezeu să-i apară omului în vise ori în viziuni (Gen. 15, 1; 18, 1-2; Ex. 3, 2; Ezec. 1), maniera sa cea mai caracteristică de a se dezvălui este prin cuvânt. Domnul vorbeşte, omul ascultă şi înţelege.

Cei care, în Biblie, au privilegiul de a primi o revelaţie de la Dumnezeu îi pot percepe pe "solii" sau "îngerii" săi (malahim) sub o înfăţişare umană (Gen. 18; 322; Jud. 13, 3), sub forma unui fenomen numit kavod ("glorie") a lui Dumnezeu (Lev. 9, 4.6.23), ori ca o coloană de fum (Deut. 31, 15).

Când Dumnezeu spune: "Faţa Mea însă nu vei putea s-o vezi, căci nu poate omul să Mă vadă şi să trăiască!" (Ex. 33, 20), afirmaţia sa este interpretată ca o aluzie la esenţa divină care rămâne dincolo de vederea şi înţelegerea muritorilor. Ceea ce Dumnezeu îi dezvăluie realmente omului, prin faptele şi cuvintele sale, sunt mărturii ale Prezenţei lui, intuiţii ale interesului şi dorinţei lui de a intra în contact, cunoaşterea atributelor lui şi, mai presus de toate, ceva din voinţa lui: proiectele lui, scopurile şi intenţiile lui privind individul, poporul şi omenirea.

II. Talmudul

Procesul prin care Dumnezeu comunică cu omul este numit de înţelepţii Talmudului nevua ("profeţie"), Ruah ha-kodeş ("Spiritul sfânt") sau Şehina ("Prezenţa divină"). Rabinii considerau că spiritul profeţiei nu era conferit decât indivizilor care posedă anumite calităţi morale şi spirituale (Sota 9, 15; Şab. 92a; Ned. 38a; vezi Profeţi şi profeţie) şi asociau sfârşitul epocii profetice cu construirea celui de-al Doilea Templu, remarcând că "o dată cu moartea lui Hagai, Zaharia şi Maleahi, Spiritul s-a dus din Israel" (Sanh. 11a). Deşi profeţia, în sensul de noi legi, era întreruptă, rabinii au continuat să creadă în posibilitatea de a trăi experienţa Prezenţei lui Dumnezeu şi de a auzi glasul Cerului (Sanh. 11a; Avot 6, 12; vezi Bat kol), căruia însă nu-i recunoşteau nici o autoritate halahică.

III. Evul Mediu

Revelaţia aflându-se la temelia iudaismului, dar şi a creştinismului şi a islamului, teologii evrei medievali s-au simţit îndemnaţi să demonstreze superioritatea relaţiei dintre Israel şi Revelaţia autentică. În acest scop, se sublinia în general natura publică a Revelaţiei de pe Sinai care avusese loc în faţa întregului popor (Saadia Gaon, Maimonide, Iuda Halevi). Cu toate acestea, credinţa că aşa s-au petrecut lucrurile se bizuie pe credinţa în fiabilitatea tradiţiei evreieşti. Aşa se face că, deşi iudaismul tradiţional se întemeiază pe originea supranaturală a Revelaţiei, credinţa însăşi în Revelaţie nu are la bază decât o cunoaştere naturală, adică o formă particulară de cunoaştere istorică.

Care este scopul Revelaţiei dacă, aşa cum susţineau erudiţii medievali, raţiunea umană poate descoperi şi singură aceste adevăruri? La această chestiune, Saadia Gaon şi alţi gânditori au dat un răspuns pedagogic: scopul este de a pune aceste adevăruri cruciale la dispoziţia tuturor oamenilor chiar de la începutul vieţii lor, ca să poată evita rătăcirile posibile. Alţii, precum Iuda Halevi, susţineau că scopul iudaismului nu este cunoaşterea lui Dumnezeu, ci viaţa cu Dumnezeu, comuniunea nemijlocită cu el.

Potrivit lui Maimonide, fenomenul profeţiei se înrădăcinează în legătura naturală care se ţese între spiritul uman, cu facultăţile sale de înţelegere şi de imaginaţie, şi o entitate cosmologică numită "Intelect agent". În aceste condiţii, profeţia survine ca rezultat al desăvârşirii unor facultăţi umane naturale. Cu toate acestea, dacă o persoană devine sau nu profet depinde, în ultimă instanţă, de voinţa lui Dumnezeu. După Iuda Halevi, revelaţia este în primul rând un eveniment supranatural, neraţional, la care individul singur nu poate să parvină; este o "infuzie" de Prezenţă divină din exterior, însoţită de o emoţie religioasă de iubire faţă de Dumnezeu care transformă individul.

În analiza lui asupra fenomenului, Iosif Albo se apropie foarte mult de Maimonide. Totuşi, în ceea ce priveşte necesitatea Revelaţiei, Albo îl urmează pe Halevi, susţinând că, numai prin puterile lui, omul nu poate să-şi procure sfaturile indispensabile mântuirii sale.

IV. Gândirea evreiască modernă

Pentru evreul zilelor noastre, problema Revelaţiei se referă nu atât la conţinutul cuvântului lui Dumnezeu adresat omului cât la faptul de a şti dacă aceste evenimente au avut într-adevăr loc. Pentru curentele naturaliste ale iudaismului, ca reconstrucţionismul sau iudaismul reformat american (după platforma de la Columbus din 1937), care nu admit supranaturalul, ideea unui Dumnezeu spiritual comunicând porunci concrete omului ţine de miracol şi nu poate fi acceptată.

Filozofii evrei ai existenţei, ca Martin Buber şi Franz Rosenzweig, au afirmat realitatea unei revelaţii divine ca alcătuind nucleul experienţei biblice, o revelaţie luată cel puţin în sensul prezenţei divine dacă nu în acela al comunicării unui mesaj anume.

Gânditori ortodocşi, cum ar fi Kook sau Soloveicik, sugerează că individul poate lua contact şi astăzi cu activitatea divină a Revelaţiei prin studierea Torei şi participând personal la întoarcerea poporului evreu în Israel. Heschel se mulţumeşte să lase în suspensie chestiunea manierei precise în care se desfăşoară interacţiunea dintre Dumnezeu şi spiritul uman pentru a se concentra asupra consecinţelor credinţei în Revelaţie. După cum importanţa religioasă a doctrinei Creaţiei rezidă în faptul că ne ajută să percepem lumea ca opera lui Dumnezeu, tot astfel semnificaţia religioasă a

Revelaţiei constă în faptul că ne îngăduie să concepem Biblia ca un reflex al voinţei lui Dumnezeu operând asupra vieţilor noastre (Dumnezeu în căutarea omului, cap. 2).

RIŞONIM

“Cei dintâi, bătrânii”

Primele autorităţi din istoria Halahei. Termenul îi desemnează, în general, pe marii eruditi şi comentatori ai Talmudului care au trăit în perioada dintre sfârşitul epocii gheonimilor (sec. al XI-lea e.n.) până la publicarea lucrării Şulhan aruh de Iosif Caro (1564-1565). În literatura rabinică, cuvântul defineşte intervalul care se întinde de la gheonimi până la perioada rabinatului, aceasta din urmă constituind, într-un fel, epoca modernă, cea a Ahronimilor, a “Celor din urmă”. Din punct de vedere istoric, Rişonimii se înscriu între dispariţia academiilor babiloniene şi începutul centrelor independente ale diasporei; perioada lor se încheie puţin după reînnoirea învestiturii, eveniment care are loc la momente diferite de la o arie culturală la alta. În şcolile (ieşivot) tradiţionale, comentariile Rişonimilor sunt considerate ca elemente esenţiale pentru studiul Talmudului. Se consideră că fiecare cuvânt al operelor lor a fost atent cântărit şi necesită, ca atare, un studiu aprofundat.

RIŞON LE-ŢION

Lit.: “Primul din Sion”

Titlu dat de către sefarzi marelui lor rabin din Israel. Provine dintr-un verset din Isaia: “Eu, Cel dintâi, am zis Sionului «Iată-i, iată-i!». Şi Ierusalimului i-am trimis un vestitor” (41, 27) şi era atribuit marelui rabin sefard de la Ierusalim începând din sec. al XVII-lea. De la stabilirea mandatului britanic în Palestina, după primul război mondial, şi până în zilele noastre, marele rabinat din Israel a fost întotdeauna bicefal, condus deci, în acelaşi timp, de un mare rabin aşchenaz şi de Rişon le-Ţion, sefard.

ROSENZWEIG, FRANZ

(1866-1929)

Născut la Kassel, într-o familie de evrei germani asimilaţi, Franz Rosenzweig a primit o educaţie universitară — medicină, istorie, filozofie — culminând cu o teză de doctorat, Hegel şi Statul, în care critică deja ceea ce, în filozofia lui Hegel, justifică etatismul şi autoritarismul prusac. Cu toate acestea, se detaşează curând de această lucrare, mărturisind la apariţia sa (1920) că n-ar mai scrie-o a doua oară. Două evenimente majore au schimbat cursul vieţii sale: primul război mondial şi redescoperirea iudaismului. Participarea sa directă la război îi confirmă rezervele faţă de filozofia hegeliană a istoriei care justifică moartea individului în numele unei cauze superioare. El repune în discuţie şi ideea de totalitate proprie acestei filozofii care exclude orice singularitate şi neglijează individul.

Rosenzweig căuta o orientare absolută pe care istoria nu i-o putea da. Discuţiile cu prietenii pe această temă au trezit în el dorinţa de a se converti la creştinism, care reprezenta atunci pentru el singura religie vie. Dorindu-şi ca această convertire să fie a unui evreu, nu a unui păgân, se hotărăşte, în 1913, să-şi petreacă o ultimă zi de Kipur la sinagogă. La scurt timp după aceea, scrie unuia din verii săi, lui Hans Erhenberg, care aştepta vestea convertirii lui: “Acest lucru nu mi se mai pare necesar şi

de aceea, fiind ceea ce sunt, nu mai este posibil. Voi rămâne evreu.” În corespondenţa cu Eugen Rosenstock, evreu creştinat, va aprofunda motivele care l-au determinat să rămână evreu iar, în scrisorile adresate celor apropiaţi în timpul războiului, va povesti cât de mult îl impresionase întâlnirea cu iudaismul ortodox din Balcani şi din răsăritul Europei. La întoarcere, se apucă să studieze iudaismul şi devine un discipol al lui Hermann Cohen a cărui gândire îl va marca în mod deosebit, deşi respinge legătura stabilită de acesta între germanitate şi iudaism. A fi evreu însemna deja pentru Rosenzweig o anumită detaşare de cadrul naţional.

Opera majoră a lui Rosenzweig este neîndoielnic Steaua Izbăvirii, pe care începe s-o scrie pe cărţile poştale trimise familiei din tranşee. Această carte se distanţează decisiv de idealismul german şi introduce cu îndrăzneală, în miezul raţionalităţii filozofice, ideea Revelaţiei ca pol de orientare al cugetării şi al existenţei. Rosenzweig analizează mai întâi modul în care unicitatea fiecărui om, realitatea lumii şi transcendenţa lui Dumnezeu Unul ţin în şah ideea de totalitate şi cum aceste trei singularităţi dobândesc un sens, una în raport cu cealaltă. Creaţia leagă lumea de Dumnezeu, Revelaţia permite ca omul să fie orientat de cuvântul divin iar Izbăvirea îi încredinţează sarcina de a salva lumea, esenţialmente prin iubire. În această carte, Rosenzweig justifică persistenţa vieţii evreieşti faţă de ceea ce el numeşte calea creştină şi explică faptul că, în perspectiva Izbăvirii, evreii şi creştinii au fiecare sarcini diferite de îndeplinit. În pofida istoriei trecătoare, ai cărei actori principali sunt creştinii, Israel rămâne poporul ales, alegerea determinând retragerea evreilor dintr-o istorie care, crede filozoful, nu face parte din menirea lor.

Rosenzweig descrie viaţa evreiască în termeni de interioritate; ea constituie inima incandescentă a Stelei, creştinii fiind cei ce-i răspândesc razele.

Creştinii au nevoie ca inima vie a Stelei să continuă să bată în fiecare generaţie, în vreme ce evreii trebuie să lase creştinilor misiunea de a răspândi lumina. Şi unii şi ceilalţi au câte o parte din adevărul unic, care în plenitudinea sa nu aparţine decât lui Dumnezeu. Şi unii şi ceilalţi răspund fiecare numai de partea lui. Drept urmare, dacă creştinii trebuie să-i convertească pe păgâni, ei trebuie, în acelaşi timp, să se roage ca evreii să rămână fideli alegerii lor. Creştinii sunt într-adevăr, după Rosenzweig, păgâni convertiţi sau aşteptând să fie convertiţi; evreii dimpotrivă nu au nevoie să se boteze, deoarece păgânismul nu face parte din moştenirea lor originară. Cu toate acestea, Dumnezeu aşteaptă ca şi unii şi ceilalţi să conducă lumea la Izbăvire.

Iudaismul care se conturează în Steaua Izbăvirii se situează în afara istoriei şi politicii. El se transmite din generaţie în generaţie, cel puţin în ceea ce priveşte “rămăşiţa” fidelă — custozii unei comori încredinţate, cea a Revelaţiei, pe care sunt chemaţi să o fructifice prin studiu şi prin liturghie, dar nu printr-un angajament concret în istorie. Filozoful pune în evidenţă scandarea aparte a timpului prin liturghie ca o modalitate de introducere a eternităţii în devenire, iar analizele lui despre Şabat şi sărbători arată cum alegerea “rămăşiţei credincioase” face din fiecare modalitate a existenţei sale un răspuns la Cuvântul care îi cere sfinţenia. Dar el insistă şi asupra necesităţii ca fiecare evreu să primească poruncile care compun această vocaţie ca şi cum i-ar fi adresate lui personal şi nu ca pe o Lege impersonală şi imuabilă.

Este de subliniat apropierea de Martin Buber în privinţa acestui din urmă aspect. În concepţia amândurora, Cuvântul divin se adresează întotdeauna unui “Tu” particular, un “Tu” care, pentru a putea răspunde ca Abraham, “Iată-mă”, trebuie să se audă chemat pe nume. Este fără îndoială şi unul din motivele care au trezit în Rosenzweig dorinţa de a traduce Biblia în limba germană —

singura pe care o înţelegea majoritatea evreilor ţării sale — împreună cu Buber. Când a întreprins această traducere, era deja atins de o boală foarte gravă (1921) care-l lăsase aproape complet paralizat. Cu toate acestea, chiar şi în anii de grea suferinţă, a continuat să traducă din Biblie şi din poemele lui Iuda Halevi. Îşi primea în continuare prietenii şi întreţinea o vastă corespondenţă, pe temele cele mai dragi inimii lui, ca educaţia evreiască. Cum nu putea scrie, textele din această epocă au fost transcrise de soţia lui care-i ghicea cuvintele după mişcarea buzelor.

Filozoful vorbea puţin despre sionism iar reflecţia sa pe marginea istoriei şi a politicii era secundară. Totuşi, în corespondenţa sa, recunoştea că e cuprins de emoţie la gândul că, în căminul care se constituia pe atunci în Palestina, cursul existenţei urmează ritmul vieţii evreieşti. Rosenzweig rămâne unul dintre cei mai mari gânditori moderni ai iudaismului din exil. (În româneşte: Cărticică despre mintea omenească sănătoasă şi bolnavă, trad. şi studiu introductiv de Ioan I. Ică jr., Humanitas, 1995).

ROŞ HAŞANA

Cel de-al optulea tratat al ordinului Moed al Mişnei. Cele patru capitole ale sale tratează în esenţă două subiecte: legile pe baza cărora bet din fixează datele de Roş Hodeş (luna nouă) şi legile referitoare la sunatul din şofar pentru sărbătoarea de Roş Haşana (“Anul Nou”) şi binecuvântările rostite cu această ocazie (Lev. 23, 23-25; Num. 29, 1-6). Această secţiune tratează de asemeni despre schimbările introduse în ceremonialul de sărbătoare după distrugerea Templului. Prima mişna a acestui tratat indică patru sărbători de Anul Nou în calendarul evreiesc: Anul Nou al regilor, Anul Nou al strângerii zeciuielii pe vite, Anul Nou al arborilor şi Roş Haşana, care este în acelaşi timp Anul Nou pentru semănat, baza de calcul al calendarului şi aniversarea creării lumii. Tratatul se caracterizează prin analiza a două subiecte: o explicaţie a modului în care se calculează calendarul şi se stabileşte anul bisect şi o discuţie sistematică, filozofică şi speculativă asupra Providenţei şi asupra răsplăţii şi pedepsei în această lume şi în cea care vine.

Aceste teme sunt de asemeni dezvoltate în cele două Talmuduri şi în Tosefta.

ROŞ HAŞANA

Anul Nou evreiesc. Altădată această sărbătoare nu dura decât o zi. În prezent, în diaspora, ca şi în Israel, Anul Nou este celebrat în zilele de 1 şi 2 ale lunii Tişri. El marchează începutul celor zece zile de penitenţă, având ca apogeu Iom Kipur, Marea Iertare. Potrivit Mişnei (R. H. 1, 1), calendarul evreiesc număra patru începuturi ale anului: 1 Nisan — Anul Nou al regilor (dată de la care se calcula numărul anilor de domnie ai regilor lui Israel); 1 Elul — dată la care se strângea zeciuiala pe vite; 1 Şvat (după Şamai), sau 15 Şvat (după Hilel) — Anul Nou al pomilor, dată de la care se calculează vârsta pomilor (în final, s-a reţinut 15 Şvat, Tu bi-Şvat); 1 Tişri — Anul Nou de la care se calculau datele jubileului şi ale anilor şabatici. Cu timpul, numai acesta din urmă a păstrat denumirea de Roş Haşana, toate celelalte eclipsându-se în faţa Anului Nou religios care deschide zilele de penitenţă.

Expresia Roş Haşana nu apare decât o singură dată în Biblie (Ezec. 40, 1) şi desemnează, pare-se, începutul anului, deşi semnificaţia sa nu e foarte limpede. În Pentateuh, această sărbătoare este desemnată prin trei termeni: Şabaton (zi “solemnă de odihnă”), care trebuia respectată în prima zi a lunii a şaptea; Zihron terua, zi de comemorare proclamată prin sunetul şofarului (corn de berbec;

Lev. 23, 24) şi Iom terua (Num. 29, 1), ziua în care răsună şofarul. Ulterior, înţelepţii au adăugat acestei sărbători două alte denumiri: Iom ha-Din (“ziua judecăţii”) şi Iom ha-Zikaron (“ziua amintirii”), când Dumnezeu îşi aminteşte de creaturile sale.

Noţiunea de “zi a judecăţii” este de origine rabinică. Ea este dezvoltată pe larg în tratatul Roş Haşana al Mişnei. Potrivit acestui tratat (R. H. 1 2), întreaga omenire ar trece în acea zi prin faţa lui Dumnezeu ca o turmă de oi.

Această idee este comentată şi în Talmud, unde se subliniază că Anul Nou este un prilej pentru fiecare de a-şi face un examen de conştiinţă în lumina valorilor iudaice. Înţelepţii Mişnei zugrăvesc o scenă cel puţin solemnă (R. H. 16a), unde bărbaţi şi femei aşteaptă să fie judecaţi înaintea tronului lui Dumnezeu, verdictul definitiv nefiind dat decât în ziua de Kipur. Ei îşi imaginează trei registre deschise în ceruri (R. H. 16b): cel dintâi pentru drepţi, imediat înscrişi în “cartea Vieţii”; cel de-al doilea pentru nelegiuiţii inveteraţi, imediat înscrişi în “cartea Morţii”, şi al treilea pentru oamenii obişnuiţi, nici prea buni, nici prea răi, al căror destin este cântărit până în ziua de Kipur. Este şi motivul pentru care zilele de la Roş Haşana până la Iom Kipur sunt denumite Iamim noraim (lit. “zile înfricoşătoare”).

Aceste teme se reflectă atât în liturghia sinagogală cât şi în celebrările familiale ale sărbătorii. Albul de rigoare simbolizează dorinţa oamenilor de a se apropia de Dumnezeu, purificându-se de păcate. Perdeaua de pluş sau de mătase care protejează chivotul (parohet) ca şi tapiseriile brodate care acoperă strana şi sulurile Torei sunt în general de un alb imaculat. Rabinul, cantorul, baal tekia (însărcinat să sune din şofar) şi, în comunităţile ortodoxe, cei mai pioşi dintre credincioşi, îmbracă robe albe (kitel).

În cele două zile cât durează sărbătoarea (cu excepţia primei zile, dacă se întâmplă să fie Şabat), sunetul şofarului este adevăratul apogeu al ceremoniilor. Potrivit lui Maimonide, scopul acestei porunci biblice este ca fiecare să fie antrenat în actul de căinţă: “Deşteptaţi-vă, somnoroşilor. Cântăriţi-vă toate faptele. Amintiţi-vă de Creatorul vostru. Lăsaţi faptele voastre rele şi întoarceţi-vă la Dumnezeu” (M. T., Teşuva 3, 4). Trebuie ascultate o sută de sunete de şofar în timpul slujbei, din care primele treizeci exact după citirea Legii. La musaf (slujba suplimentară), sefarzii, evreii orientali şi hasidimii fac să răsune de treizeci de ori şofarul în cursul lecturii tăcute a Amidei, de alte treizeci de ori în cursul reluării cu voce tare de către oficiant şi adaugă cele zece note care rămân la sfârşitul slujbei. Aşchenazii, în schimb, nu sună niciodată din şofar în timpul Amidei tăcute, dar îl fac să răsune de treizeci de ori atunci când oficiantul reia citirea cu voce tare, de încă treizeci de ori la diferite momente ale slujbei, pentru a încheia cu o serie de zece note chiar înainte de Adon Olam.

Deoarece Roş Haşana este o sărbătoare mai mult solemnă decât veselă, nu se recită Halel. În schimb, diverse părţi ale slujbei (Kadiş, de exemplu) sunt cântate pe arii tradiţionale de rugăciune care se cântă şi la alte mari sărbători. Liturghia cuprinde numeroase piyutim (poeme liturgice), ca Avinu Malkenu şi Alenu le-şabeah, (rugăciuni recitate la musaf, când se reia cu voce tare Amida şi când, în sinagogile ortodoxe, ca şi în unele conservatoare, credincioşii obişnuiesc să îngenuncheze). Amida musafului cuprinde trei grupuri de zece versete: unul referitor la Împărăţia lui Dumnezeu (malhuiot), altul rememorând Legământul lui Dumnezeu cu Israel şi îndurarea domnului (zihronot) şi un al treilea privitor la sunetul şofarului (şofarot). Tema judecăţii este predominantă în rugăciunea aşchenază U-netane tokef, care se termină totuşi pe o notă optimistă, afirmând că omul, prin căinţă, rugăciune şi

milostenie, poate abate de la sine pedeapsa divină. Liturghia de Roş Haşana reflectă totodată opinia înţelepţilor potrivit cărora sărbătoarea celebrează şi aniversarea creării lumii (R. H. 8a; 10b; 27a).

În după amiaza primei zile de Roş Haşana (a doua zi dacă prima cade în zi de Şabat), evreii ortodocşi (mai ales, aşchenazii) au obiceiul să respecte ceremonia de taşlih: este vorba de a arunca nişte firimituri, reprezentând toate păcatele, într-un râu, lac sau orice întindere de apă. De Roş Haşana, oamenii obişnuiesc să-şi ureze reciproc să fie înscrişi în "cartea Vieţii".

Obiceiurile familiale cuprind momente cu conţinut poetic: se recită mai întâi kiduş, apoi pâinea, în loc s-o înmoi în sare ca pentru Ha-moţi, se înmoaie în miere. Tot în miere, se înmoaie şi sferturi de măr, care se mănâncă după o scurtă rugăciune în care i se cere Domnului ca noul an să fie "bun şi dulce". Potrivit obiceiului, în a doua seară de Roş Haşana se mănâncă primele fructe ale anotimpului spre a se putea recita Şeehianu (binecuvântare pentru orice noutate). În unele comunităţi, se coc halot ("pâini de sărbătoare") de obicei rotunde şi cu o faţă în formă de scară, simbolizând efortul omului de a se înălţa spre Dumnezeu.

Roş-Haşana — Anul Nou

Alte nume: Iom Tema ("Ziua în care se suflă în şofar") Iom ha-Din ("Ziua judecăţii") Iom ha-Zikaron ("Ziua amintirii")

Calendar: 1 —2 Tişri

Lecturi: Prima zi: Gen. 21, 1-34; Num. 29, 1-6 (maftir); 1 Sam. 1, 1-2, 10 (haftora)

A doua zi: Gen. 22, 1-24; Num. 29, 1-6 (maftir); Ier. 31, 12-20 (haftora).

Datele calendarului civil: 2000-2010

2000l 5761	30 septembrie-1 octombrie
2001l 5762	18-19 septembrie
2002l 5763	7-8 septembrie
2003l 5764	27-28 septembrie
2004l 5765	16-17 septembrie
2005l 5766	4-5 octombrie
2006l 5767	23-24 septembrie
2007l 5768	13-14 septembrie
2008l 5769	30 septembrie-1 octombrie
2009l 5770	19-20 septembrie

ROŞ HODEŞ, vezi LUNĂ; CALENDAR.

RUBEN, vezi TRIBURI, DOUĂSPREZECE.

RUGĂCIUNE

Ebr.: tefila

Expresie a relaţiei cu Dumnezeu care îmbracă diferite forme, de la laude şi binecuvântări, până la rugăminţi şi mărturisirea păcatelor, trecând prin meditaţie, cerere şi implorare. Rugăciunea evreiască izvorăşte din credinţa că omul are posibilitatea, individuală sau colectivă, de a comunica cu Dumnezeu care-l ascultă şi răspunde la chemarea lui. În Biblie, Dumnezeu este prezentat ca o divinitate personală. O dată ce l-a creat pe om după chipul şi asemănarea sa şi tocmai în virtutea acestui fapt, Dumnezeu întreţine cu creatura lui o relaţie spirituală. Cartea Psalmilor, considerată, în general, drept cel mai mare text de devoţiune al umanităţii, leagă rugăciunea de căutarea individuală a lui Dumnezeu şi de dorinţa arzătoare a omului de a fi aproape de Creator, de Izbăvitor, de Cel ce dezvăluie adevărul.

Deşi există numeroşi alţi termeni pentru a desemna rugăciunea, cuvântul tefila este cel mai des uzitat în Biblie. El îşi are originea în rădăcina ebraică care înseamnă “a gândi; a judeca; a cere stăruitor; a interveni pentru ceva, pentru cineva”. Derivatul său verbal reflexiv (le-hitpalel) are deci sensul de “a se judeca”, ca şi pe acela de “a se ruga”.

Rugăciunea poate fi formalizată sau improvizată. Biblia oferă peste optzeci de exemple diferite care merg de la emoţionanta pledoarie în cinci cuvinte, rostită de Moise în numele surorii lui, Miriam (Num. 12, 13), până la lunga implorare a regelui Solomon cu ocazia sfinţirii Templului (1 Regi 8, 12-53). La origine, nici o rugăciune nu era codificată în vederea cultului. Până la distrugerea celui de-al Doilea Templu, rugăciunea se efectua prin jertfe şi daruri care simbolizau supunerea faţă de voinţa divină şi care erau adeseori însoţite de invocaţii (Gen. 13, 4; 26, 25). Legile biblice care reglementau sacrificiile nu prevedeau rituri liturgice, cu excepţia declaraţiei pelerinilor care aduceau la Templu primele roade (Deut. 26, 5-10) şi a spovedaniei preoţilor în ziua de Kipur (Lev. 16, 21-34). Textul acesteia din urmă nu s-a păstrat decât într-o formulare datând din vremea celui de-al Doilea Templu (Ioma 3, 8). Cu toate acestea, o notă universalistă apare deja la Isaia (56, 7) care descrie Templul drept o “casă de rugăciuni pentru toate neamurile”.

În timpul exilului babilonian, rugăciunea comunitară la sinagogă a luat temporar locul jertfelor. După distrugerea celui de-al Doilea Templu (70 e.n.), rabinii au adoptat acest precedent, definindu-i regulile şi fixând slujbele cotidiene. Această nouă formă de rugăciune ei au numit-o avoda şe-ba-lev, “slujba inimii” (Taan. 2a). O discuţie talmudică referitoare la originea celor trei slujbe cotidiene subliniază în treacăt necesitatea de a conserva caracterul spontan şi individual al rugăciunii (Ber. 26b). După părerea înţelepţilor, a concepe rugăciunea ca pe o datorie prestabilită sau ca pe un exerciţiu de rutină însemna a nega deopotrivă obiectul şi efectul ei (Ber. 4, 4; Avot 2, 13). Cel mai sigur mijloc de a evita acest pericol este de a formula în fiecare zi o altă rugăciune (T. I. Ber. 4, 3). Se precizează de asemenea că “Dumnezeu doreşte rugăciunea celui drept” (Iev. 64a), dar ea nu trebuie să se înalţe “din mijlocul tristeţii, al frivolităţii, al pălăvrăgelii, ci doar din bucuria [îndeplinirii] poruncilor” (Ber. 31a). Rostită mai ales în cele zece zile de penitenţă, rugăciunea este socotită ca unul din meritele capabile să anuleze un decret nefast în ceruri (T. I. Taan. 2, 1).

Fixarea formulelor de cult este tradiţional atribuită “bărbaţilor Marii Adunări” (Ber. 33a). Slujbele de rugăciune colectivă s-au dezvoltat până au ajuns să înglobeze Şema şi binecuvântările însoţitoare, Amida sau Tefila (“Rugăciunea” centrală alcătuită din optsprezece binecuvântări) şi lectura Torei — combinaţie de studiu al Legii şi de rugăciune (pentru mai multe detalii vezi Slujba de dimineaţă, Slujba de după amiază, Slujba de seară şi Slujba suplimentară). S-a constituit un model liturgic pentru cultul cotidian, de Şabat şi de zilele de sărbătoare. Acestui nucleu statutar i se adaugă o mare varietate de rugăciuni neobligatorii, în formă poetică sau în proză (vezi Kinot, Piyut, Slihot). Integrate cu timpul în structura cărţii de rugăciuni acestea inspiră o nouă pietate a cultului public. Alte forme de rugăciune (precum binecuvântările de după mese, havdala şi kiduş) au fost prescrise pentru cultul casnic.

Observând că hasidim rişonim îşi rezervau o oră întreagă pentru “a-şi pune inima în armonie cu Dumnezeu” (Ber. 5, 1), rabinii subliniază importanţa pentru credincioşi de a se afla într-o anumită stare de spirit (kavana) şi de a se ruga cu pietate (iyun tefila). Ei insistă asupra faptului că rugăciunea trebuie murmurată şi nu declamată cu voce tare (Ber. 24; 31a), dar obligaţia religioasă poate fi îndeplinită şi ascultându-l atent pe cel ce conduce rugăciunea (baal tefila) şi răspunzând “Amen”. Este preferabil de a scurta rugăminţile personale (Ber. 61a) “ştiind în faţa cui stai” (Ber. 61a; 28b). Ansamblul rugăciunilor se enunţă la persoana întâi plural, cele exprimate în numele altora având o mai mare semnificaţie decât rugăciunile individuale, mai personale. Un minian sau cvorum de zece credincioşi este necesar pentru a recita Barehu, Kadiş, Amida şi alte rugăciuni a căror listă este bine stabilită. Dacă lipseşte cvorumul, aceste rugăciuni sunt omise.

Potrivit lui Maimonide, “a te ruga fără pietate e ca şi cum nu te-ai ruga deloc” (M. T., Tefila 4, 16). Potrivit cabaliştilor medievali: kavanot simbolizează “meditaţii şi devoţiuni” privind tainele divine ascunse în liturghie. Hasidimii, pentru care rugăciunea constituie actul religios prin excelenţă, au dezvoltat o formă extatică de cult cu o puternică încărcătură emoţională, pentru a tinde la o comuniune mistică ce se caracterizează printr-o alipire de Dumnezeu (devekut). În decursul secolelor, principalele curente ale poporului evreu şi-au elaborat “rituri” proprii (vezi Nusah). S-a luat şi obiceiul de balansare a trupului în timpul rugăciunii.

În sec. al XIX-lea, ca urmare a cuceririi de către evrei a unui nou statut în societăţile occidentale, iudaismul reformat a modificat drastic cartea de rugăciuni tradiţională, rugăciunea pentru întoarcerea la Sion fiind, printre altele, eliminată. Alte rugăciuni au fost traduse sau compuse în limbile locale. Acest proces a continuat pe măsură ce se dezvoltau mişcările neortodoxe (vezi Iudaism conservator; Reconstrucţionism).

Încă din antichitate, evreii obişnuiesc să se roage cu faţa în direcţia Ierusalimului şi a vechiului Templu. La sfinţirea Primului Templu (950 î.e.n.), regele Solomon anticipa că rugăciunile lui Israel se vor îndrepta de atunci înainte “către această Casă” (1 Regi 830-35; 2 Cron. 6, 21-26). El a prezis în special că evreii exilaţi în ţinuturi îndepărtate îşi vor spune rugăciunile “cu privirile întoarse spre ţara lor, pe care ai dat-o părinţilor lor, spre cetatea pe care ai ales-o şi spre casa pe care am zidit-o eu în Numele Tău” (1 Regi 8, 48; 2 Cron. 638). Exilat în Babilon, Daniel se ruga de trei ori pe zi într-o odaie ale cărei ferestre “erau deschise înspre Ierusalim” (Dan. 6, 11). În perioada mişnică, acest obicei a căpătat putere de lege (Ber. 4, 5). Potrivit Talmudului, în diaspora, evreii trebuie să se întoarcă spre Ţara Sfântă când se roagă; în Ereţ Israel, credincioşii trebuie să se întoarcă spre Templu, iar când sunt pe Muntele Templului, trebuie să se întoarcă spre Sfânta Sfintelor (Ber. 30a).

În Europa şi în nordul Africii, a se întoarce spre Ierusalim înseamnă a se întoarce spre răsărit (vezi Mizrah). Acest obicei a stat la baza orientării sinagogilor şi a locului pe care-l ocupă chivotul, lipit de peretele estic sau aşezat într-o nişă în interiorul acestuia. Primii creştini au împrumutat această practică evreiască pentru a-şi construi bisericile.

Înainte de a opta pentru Meca, Mahomet a ales şi el Ierusalimul drept kibla (direcţia de rugăciune musulmană). Regula talmudică a fost ulterior cuprinsă în Mişne Tora (Tefila 11, 2) a lui Maimonide şi în Şulhan aruh (O. H. 90, 4). Cu toate acestea, din raţiuni arhitecturale, unele sinagogi nu sunt construite pe direcţia corectă, spre Ierusalim. În caz de îndoială asupra direcţiei corecte, credinciosul poate pur şi simplu "să-şi îndrepte inima către Tatăl ceresc".

Proverbe privind rugăciunea

Când te rogi apleacă-ţi ochii şi înalţă-ţi inima.

Nu schimba felul în care înţelepţii au formulat rugăciunile.

Pe cei ce nu ştiu ebraica, lasă-i să înveţe rugăciunile în propria lor limbă, în aşa fel încât să le înţeleagă.

Când inima nu ştie ce murmură buzele, aceea nu este rugăciune.

Omul trebuie să se piardă şi să-şi uite de sine în rugăciune.

Când un om sărman se roagă, rugăciunea lui năruie toate obstacolele şi îl conduce la Cel Atotputernic.

Porţile rugăciunii nu sunt niciodată închise.

Rugăciunea este o conversaţie cu Dumnezeu

RUGĂCIUNE ÎNAINTEA UNEI CĂLĂTORII

Ebr.: tefilat ha-dereh

Rugăciunea, care se recită la plecarea în voiaj (Ber. 29b), este o cerere adresată lui Dumnezeu să-l apere pe călător de "duşmani, de capcane, de bandiţi sau de animalele sălbatice pe care le-ar putea întâlni în drum". Ea se încheie cu o binecuvântare către Dumnezeu, care a ascultat rugăciunea, după care se recită adeseori mai multe versete biblice, îndeosebi cele care evocă protecţia divină, şi câţiva psalmi. Rugăciunea se rosteşte de îndată ce călătorul a lăsat în urmă ultima casă a localităţii respective. Unii susţin că tefilat ha-dereh trebuie spusă la orice deplasare cu durata de peste o oră. Dacă mai multe persoane călătoresc împreună, de obicei una singură recită cu glas tare, ceilalţi răspunzând doar la sfârşit prin "Amen". În general, rugăciunea se spune doar o dată pe zi, chiar dacă s-au efectuat mai multe opriri pe parcurs.

RUGĂCIUNE PENTRU ROUĂ

Ebr.: tefilat tal

Nume dat diferitelor imnuri şi rugăciuni adăugate la Amida în anotimpul secetos în Ereţ Israel. Biblia face numeroase referiri la importanţa vitală pe care o are roua pentru ţară (de exemplu: Gen. 27,8; Mica 5, 6; Ps. 133, 3), adeseori şi într-un context simbolic (Deut. 32, 2; Os. 14, 6; Zah. 8, 12). Rugăciunile pentru ploaie şi rouă sunt puse în evidenţă în Amida cotidiană care, în sezonul uscat din Israel, descrie roua ca o binecuvântare a Cerului (a doua binecuvântare a Amidei) şi cuprinde o serie de rugăciuni şi implorări pentru ca Dumnezeu să aducă roua (a noua binecuvântare). Potrivit unei vechi tradiţii, "rezervele cereşti de rouă" se deschid la început de Pesah. Încă din Evul Mediu timpuriu, există obiceiul de a se citi rugăciuni speciale în vederea intervenţiei divine atunci când Ţara Sfântă are nevoie de apă: vara, se spun rugăciuni pentru rouă de Pesah; iarna, rugăciuni pentru ploaie, de Şmini Aţeret (vezi Rugăciuni pentru ploaie). Aceste imnuri şi rugăciuni au intrat în liturghia tuturor riturilor evreieşti iar rugăciunea pentru rouă este cântată în timpul slujbei suplimentare din prima zi de Pesah. La sefarzi, aceste rugăciuni se numesc tikun tal ("formula pentru rouă").

Astăzi, puţine congregaţii ortodoxe recită în întregime seria de poeme în acrostih alfabetic incluse iniţial în ritualul aşchenaz. În majoritatea comunităţilor din diaspora, chivotul este deschis iar credincioşii rămân în picioare, în vreme ce oficiantul, îmbrăcat într-un kitel alb, cântă rugăciunea pentru rouă, puţin după ce a început să repete Amida slujbei suplimentare. Cuvintele de deschidere, Tal ten li-reţot arţah ("Dă roua în folosul ţării tale!"), prefaţează ceea ce s-a mai păstrat din vechiul ritual aşchenaz — un imn în şase strofe rimate, cu acrostihuri inversate, atribuit lui Eleazar Kalir. Textul face o paralelă între reînnoirea pământului şi a naturii primăvara şi restaurarea viitoare a lui Israel. După ce rosteşte maşiv ha-ruah u-morid ha-tal ("[căci tu eşti Domnul, Dumnezeu nostru,] care faci să sufle vântul şi să cadă roua"), cantorul repetă tripla rugăciune recitată de comunitate, cerând ca roua să fie dăruită "ca o binecuvântare, nu ca un blestem; pentru viaţă, iar nu pentru moarte; pentru abundenţă, iar nu pentru foamete". Fiecare urare este salutată printr-un "Amen" al credincioşilor. Acesta este ritualul urmat în sinagogile conservatoare iar o versiune prescurtată a sa este utilizată de congregaţiile reformate.

În Israel, acest ritual din diaspora aşchenază nu se regăseşte practic decât în comunităţile hasidice; alte congregaţii aşchenaze recită tefilat tal imediat înainte de Amida tăcută. În plus, toate riturile tradiţionale din Israel au adoptat practica sefardă de a înlocui, în a doua binecuvântare a Amidei, fraza maşiv ha-ruah u-morid ha-gheşem ("care faci să sufle vântul şi să cadă ploaia"), utilizată în tot cursul iernii, cu morid ha-tal ("care faci să cadă rouă"). Invocaţia "binecuvântează pământul" — inserată în cea de-a noua binecuvântare din Amida zilelor lucrătoare — este de asemeni formulată la aşchenazi, astfel încât să exprime speranţa într-un an prosper; credincioşii recită această rugăciune începând din prima zi intermediară de Pesah până în după amiaza de 4 decembrie (până la 7 Marheşvan în Israel). Două versiuni destul de diferite ale acestei binecuvântări (pentru vară şi iarnă) figurează în riturile sefarde şi orientale.

RUGĂCIUNI, CARTE DE

Cartea evreiască de rugăciuni (seder tefilot, sidur sau mahzor) cuprinde liturghia obligatorie sau obişnuită, care se recită la sinagogă sau acasă, la anumite ore. În afara slujbelor comunitare din zilele lucrătoare, de Şabat şi de sărbători, cartea de rugăciuni conţine în mod tradiţional ordinea slujbelor urmate de familie în jurul mesei (simbol al altarului din Templu), inclusiv binecuvântările care preced şi urmează mesele, ca şi imnurile de Şabat (Zmirot). În multe cazuri, cărţile mai cuprind şi halahot (legi religioase) privind rugăciunea, precum şi rugăciunile de penitenţă (slihot), prin care credincioşii

invocă iertarea divină, o serie de psalmi care se recită curent, ca şi unele pasaje biblice şi talmudice care au devenit parte integrantă din liturghie.

La origine, termenii sidur sau "ordinea rugăciunii" (pl. sidurim) şi mahzor, "ciclu" (pl. mahzorim) făceau referire la cartea anuală de rugăciuni. După ce, în Evul Mediu, s-au adăugat la slujbă numeroase piyutim (poeme liturgice), cărţile aşchenaze au început să facă o deosebire între sidur, care cuprinde rugăciunile din zilele lucrătoare, şi mahzor, destinat rugăciunilor de sărbători.

Altădată, rugăciunea ţinea exclusiv de domeniul tradiţiei orale. Tanaimii, apoi amoraimii Talmudului se referă de fiecare dată la rugăciuni memorate (Ber. 5, 3-5; R. H. 4, 5-6; Taan. 2, 2), având în vedere interdicţia de a se consemna în scris texte liturgice: "R. Iuda ben Nahmani (...) spuse: «[...] cuvintele care sunt scrise [Biblia] nu le puteţi recita pe dinafară, iar cuvintele care sunt transmise oral, nu le puteţi recita din scrieri»" (Ghit. 60b). Tosefta, lucrare rabinică din primele secole ale erei actuale, proclamă cu asprime: "A scrie binecuvântări [rugăciuni] e ca şi cum ai arde Tora" (Tos. Şab. 13, 4; T. B. Şab. 115b). Generaţia următoare, dornică să protejeze ansamblul tradiţiei orale contra persecuţiilor romane din sec. II—III, a ridicat această interdicţie. Primele cărţi de rugăciuni şi-au făcut apariţia în perioada gheonimilor. Scrise de mână, ele erau destinate celor ce conduceau slujbele. Iniţial, au fost autorizate numai cărţile cu rugăciuni pentru Iom Kipur şi pentru celelalte zile de post, când slujbele erau mai complexe, deci mai greu de memorat. Permisiunea a fost ulterior extinsă şi pentru rugăciunile din zilele de lucru şi pentru cele de Şabat şi de sărbători.

Prima încercare de a stabili o ordine de desfăşurare a slujbei se află în tratatul Soferim, operă din sec. al VIII-lea. În sec. al IX-lea, Amram Gaon, unul din cei mai vestiţi erudiţi babilonieni, a compilat prima carte de rugăciuni, intitulată Seder rav Amram Gaon. Realizat la cererea evreilor din Spania, acest prototip de manual liturgic autorizat cuprindea rugăciunile prescrise pentru întregul an şi legile (halahot) respective, "aşa cum au fost transmise de tanaimi şi de amoraimi". Cartea se încheie cu o secţiune destinată momentelor sărbătoreşti care marchează ciclul vieţii. În plus, un comentariu general definea principiile de bază ale liturghiei şi, pentru prima dată, stabilea limitele în care comunităţile locale puteau aduce modificări.

În sec. al X-lea, sidurul lui Saadia Gaon, destinat evreilor din Egipt, cuprindea fundamentele legale valabile în Orient. Totuşi, ordinea slujbei, introdusă de el, deşi metodică, nu a fost niciodată acceptată. Spre deosebire de ghidul lui Amram Gaon, destinat conducătorilor de comunităţi, compilaţia lui Saadia Gaon era adresată practicii sinagogale individuale. Aceasta a rămas foarte populară până la apariţia cărţii lui Maimonide, Mişne Tora, care cuprindea "ordinea rugăciunilor pentru tot anul".

Mahzor Vitry reflectă ritul care se practica în nordul Franţei în sec. al XI-lea. Autorul, R. Simha ben Samuel, discipol al lui Raşi, a adăugat cărţii sale de rugăciuni, o Hagada de Pesah, rugăciuni de Simhat Tora, piyutim şi comentarii ale textelor. Începând din această epocă, inserarea unor comentarii de diferite autorităţi rabinice în cărţile de rugăciuni devine o practică uzuală.

Prima carte de rugăciuni tipărită (cca. 1475) era destinată maranilor (criptoevrei) din Peninsula iberică. Fidele ritului italian, Mahzor Roma şi Sidur katan ("Sidorello"), publicate în 1486 de Nathan Soncino, sunt primele cărţi populare de rugăciuni, de largă accesibilitate. Primul sidur aşchenaz a fost publicat la Praga în 1512.

Aşchenazii şi sefarzii au dezvoltat tradiţii diferite în ceea ce priveşte cărţile de rugăciuni (vezi Nusah). La aşchenazi, categoriile de cărţi de rugăciuni sunt: Kol bo ("Totul înăuntru") sau Mahzor ha-gadol ("Marele mahzor"), care cuprinde rugăciunile de Şabat şi cele ale ciclului anual de sărbători; mahzorul de sărbători şi sidurul, cu rugăciuni de toate zilele şi de Şabat. Cărţile de rugăciuni sefarde sunt: Tefilat ha-hodeş, pentru zilele lucrătoare, Şabat, luna nouă, Hanuca şi Purim; Moadim pentru sărbătorile de pelerinaj; Roş Haşana pentru Anul Nou; Kipur pentru Iom Kipur şi Taaniyot pentru zilele de post. Printre cele mai cunoscute cărţi de acest fel din Europa, se numără: Sidur Bet Iaakov de Iacob Emden (1169), sidurul clasic al lui Wolf Heidenheim (1806) şi Avodat Israel de Isaac Seligman Baer (1868), care cuprinde şi un comentariu erudit.

Hasidimii au modificat cartea aşchenază de rugăciuni, introducând elemente de liturghie sefardă după ce au adoptat integral, în sec. al XVIII-lea, versiunea liturgică a Cabalei lui Isaac Luria — Nusah ha-Ari — însoţită de comentariile acestuia. Evreii yemeniţi de limbă arabă au cartea Tihlal care cuprinde ansamblul rugăciunilor; cartea a circulat în manuscris, fiind tipărită pentru prima dată la Ierusalim la sfârşitul sec. al XIX-lea.

Prima carte de rugăciuni reformată, editată de I. S. Fraenkel şi M. I. Breslau în 1819, a fost Hamburg Gebetbuch: Sefer ha-Avoda. Volumul cuprindea extrase din surse evreieşti care veneau în sprijinul reformelor lingvistice şi al altor inovaţii cu privire la prescurtarea unor texte, eliminarea repetiţiilor, introducerea limbii locale şi a piyutimilor sefarzi.

Ca urmare a conferinţelor rabinice reformate din 1844-1846, care au încercat să unifice versiunile liturgice aflate pe atunci în circulaţie în Germania, comunitatea din Berlin, afirmându-şi autonomia, a pus la punct un serviciu divin cu caracter radical universalist, redactat în cea mai mare parte în germană şi păstrând doar câteva versete biblice în ebraică.

Printre cărţile de rugăciuni reformate din Statele Unite, elaborate după modelul celor din Europa centrală, se numără: Seder tefila — The Order of Prayer for Divine Service de Leo Merzbacher (1855), Olam tamid — Book of Prayers for Israelitish Congregations de David Einhorn (1856) şi Minhag America — The Daily Prayers for American Israelites de Isaac Mayer Wise (1857). Aceste ritualuri au deschis la rândul lor calea pentru apariţia lui Union Prayer Book for Jewish Worship — Seder tefilot Israel (1894-1895), care a reunit sub acelaşi stindard spiritual mişcarea reformată americană şi a cunoscut numeroase ediţii până în 1975. De atunci, s-au adus şi alte inovaţii liturgice.

Deşi mai apropiat de structura tradiţională, iudaismul conservator american s-a detaşat şi el de sidurul tradiţional. În prima sa ediţie din 1927, Mahzor le-şaloş regalim — The Festival Prayer Book atestă o strânsă înrudire cu ortodoxia luminată a epocii. O a doua ediţie (1946), intitulată Seder tefilot Israel le-Şabat u-le-şaloş regalim — Sabbath and Festival Prayer Book, a prilejuit o serie de revizuiri textuale, precum şi introducerea unor note explicative şi a unor lecturi suplimentare. Din 1961 încoace, cărţile de rugăciuni ale conservatorilor păstrează liturghia tradiţională, cultivă valori morale şi spirituale cu deschidere spre modernitate şi adoptă o perspectivă categoric sionistă.

Mişcarea reconstrucţionistă a publicat în 1945 Seder tefilot le-Şabat —Sabbath Prayer Book, apoi, în 1948, Mahzor la-iamim ha-noraim — High Holy Day Prayer Book, acordând un spaţiu sporit unor materiale accesorii şi afirmând un iudaism epurat de orice element supranatural şi contestând statutul de popor ales al evreilor.

Cărţile de rugăciuni contemporane au început să reflecte impactul celor două mari răsturnări care au dominat istoria evreiască în sec. al XX-lea: Şoa şi renaşterea Statului Israel. Încă din 1961, curentele conservatoare şi reconstrucţioniste au inclus în cărţile lor de rugăciuni slujbe de comemorare ale celor două evenimente. Toate cărţile recent apărute cuprind slujbe speciale pentru Iom ha-Şoa (comemorarea Holocaustului), pentru Iom ha-Aţmaut (Ziua Independenţei Israelului, pe 5 Iyar), precum şi rugăciuni pentru Statul Israel.

RUGĂCIUNI ÎNAINTE DE CULCARE

Serie de binecuvântări, rugăciuni şi versete biblice, care se recită înainte de culcare şi invocă protecţia divină pentru noapte. Primul paragraf din Şema ("Ascultă, Israel") constituie partea esenţială a acestor rugăciuni şi din această cauză sunt cunoscute în ebraică sub denumirea de Kriat Şema (şe-)al ha-mita ("Citirea rugăciunii Şema în pat"). Rabinii au recomandat recitarea acestui text (Ber. 4b), arătând că "toţi demonii nopţii fug departe de cel ce spune Şema în pat" (Ber. 5a). Zoharul dă o variantă mistică a acestei idei: "Câţi tirani sunt subjugaţi atunci când oamenii recită Şema în pat, cerând îndurarea Regelui sfânt în versete potrivite!" (III:21 1a). Rugăciunea celui care se culcă comportă două elemente de bază, menţionate în Talmud (Ber. 60b): Şema (Deut. 6, 4-9) şi binecuvântarea ce începe cu vorbele "care torni somnul pe ochii mei". În forma sa actuală, rugăciunea cuprinde o serie de adaosuri medievale: fragmente din slujba de seară prefaţate de Haşkivenu; binecuvântarea preoţilor; versete din cartea Psalmilor (90, 17; 91; 3, 2-9; 121, 4; 128; 4, 5) şi, la sfârşit, imnul Adon Olam. Unele cărţi de rugăciune cuprind o meditaţie în chip de introducere şi formula El meleh neeman înainte de Şema. În prezent, numeroşi evrei ortodocşi omit unele versete accesorii. Pentru copii, există şi o versiune prescurtată a acestei rugăciuni.

Rugăciuni înainte de culcare

Lăudat fii, Doamne, Dumnezeu nostru, Regele universului care torni somnul pe ochii mei şi aţipirea pe pleoapele mele. Doamne, Dumnezeul meu şi Dumnezeul părinţilor mei, îngăduie-mi să mă culc în pace şi să mă trezesc la fel, fă ca odihna mea să nu fie tulburata de imagini neplăcute, de vise înfricoşătoare sau de gânduri necurate.

Fie ca somnul meu să fie cel al nevinovăţiei şi îndură-Te să-mi redai mâine lumina ochilor mei, ca să nu mă adoarmă somnul morţii, căci Tu eşti cel ce dai lumină ochilor. Fii lăudat, Doamne, care faci să radieze gloria Ta asupra întregului univers.

RUGĂCIUNI LA DEŞTEPTARE

Ebr.: birhot ha-şahar

Binecuvântări care se rostesc dimineaţa, la trezire. La origine, fiecare dintre ele era rostită simultan cu acţiunea căreia-i corespunde; de exemplu, "Binecuvântat fii tu, Doamne, Regele universului care deschizi ochii orbilor" se spunea chiar în clipa în care omul deschidea ochii la deşteptare. În prezent, aceste binecuvântări nu se mai recită în camera în care te trezeşti, ci la sinagogă, la începutul primei secţiuni a slujbei de dimineaţă. În una dintre binecuvântări, credinciosul mulţumeşte lui Dumnezeu că nu l-a făcut neevreu; în alta, că nu l-a făcut sclav şi, în sfârşit, în alta, că nu l-a creat femeie. La aceasta din urmă, s-a adăugat, în sec. al XIII-lea, o binecuvântare corespunzătoare prin care femeile

mulţumesc lui Dumnezeu că le-a făcut după voinţa sa. Rugăciunea prin care bărbaţii mulţumesc lui Dumnezeu că nu i-a făcut femei a stârnit multe controverse. Iudaismul liberal a reformulat de altfel toate binecuvântările negative în termeni pozitivi: “Binecuvântat fii tu, Doamne, Regele universului, care m-ai creat evreu, care m-ai creat liber, care m-ai creat bărbat” (cartea de rugăciuni Sidur Sim Şalom a mişcării evreieşti conservatoare americane). În celelalte binecuvântări, omul îşi exprimă recunoştinţa faţă de Dumnezeu pentru că i s-a dat capacitatea de a vedea, de a se îmbrăca, de a se spăla, de a merge şi pentru faptul că i s-au asigurat cele necesare traiului.

Rugăciunile la deşteptare sunt urmate de lungi pasaje din Biblie şi Talmud tratând despre jertfele aduse odinioară la Templu. După distrugerea celui de-al Doilea Templu (70 e.n.), înţelepţii Mişnei, bizuindu-se pe Os. 14, 3 (“îţi vom aduce, în loc de tauri, lauda buzelor noastre”), au decretat că a citi pasajele biblice despre jertfe echivalează cu aducerea acestor jertfe.

RUGĂCIUNI PENTRU PLOAIE

Există diferite imnuri, cereri şi rugăciuni pentru ploaie care se citesc la sinagogă de Şmini Aţeret, ultima zi de Sucot. Biblia cuprinde numeroase referiri care atestă importanţa ploii în Ereţ Israel: ea poate fi dăruită agricultorului ca o binecuvântare divină (Lev. 26, 4; Deut. 11, 13; 28, 12) sau refuzată ca pedeapsă (Deut. 11, 16-17; 1 Regi 8,35 etc.).

Potrivit rabinilor, toţi oamenii profită de binefacerile ploii, dar momentul când plouă poate fi afectat de purtarea lor (Taan. 7a-8a). Pe vremea Templului, marele preot recita de Iom Kipur o scurtă rugăciune în care solicita “un an ploios” (Ioma 53b). Se porunceau rugăciuni ori de câte ori seceta punea în pericol recoltele. Această tradiţie s-a perpetuat în comunităţile evreieşti din Yemen şi la sefarzii din Israel, care citesc rugăciuni speciale şi ţin post până ce vine ploaia mult aşteptată.

Sursele talmudice descriu Sucot ca o perioadă în care “lumea este judecată pentru apă” (R. H. 1, 2). În pofida unor rezerve din epoca mişnică (Taan. 1, 1-2) au fost introduse două noi pasaje în Amida cotidiană: unul care descrie ploaia ca o binecuvântare a Cerului, celălalt — mai curând o invocare, o rugăciune pentru ploaie. Recitarea primului pasaj se amână de la Sucot la Şmini Aţe-ret, iar a celui de-al doilea până la 7 Marheşvan, pentru ca ploaia să nu cadă înainte de vreme, stricând bucuria celor care prăznuiesc sărbătoarea corturilor la Ierusalim şi totodată întoarcerea acasă a pelerinilor. Primul pasaj, Maşiv ha-ruah u-morid ha-gheşem (“Tu faci să sufle vântul şi să cadă ploaia”), este inclus în a doua binecuvântare a Amidei şi se recită în cursul slujbei suplimentare de la Şmini Aţeret până la Pesah. Al doilea pasaj, Ve-ten tal u-matar li-veraha (“Binecuvântează-ne cu rouă şi cu ploaie”), se introduce în cea de-a noua binecuvântare, care exprimă speranţa într-un an prosper. Această cerere, care variază ca lungime şi conţinut în funcţie de rituri, se recită în sinagogile din Israel începând din seara de 7 Marheşvan până la sărbătorile de Pesah; în diaspora, recitarea ei începe din 4-5 decembrie, respectiv din seara celei de-a şaizecea zi după echinox.

Din Evul Mediu timpuriu, pentru a spori solemnitatea acestor rugăciuni, s-au introdus, la început poeme liturgice (piyutim), cunoscute sub numele de tefilat gheşem (“rugăciune pentru ploaie”) sau tikun ha-gheşem, în ritul sefard. Puţine sunt comunităţile în care aceste imnuri se mai citesc încă în întregime. În majoritatea comunităţilor ortodoxe, înaintea slujbei suplimentare, cantorul îmbracă kitelul alb şi cântă rugăciuni pentru ploaie, repetând primele două binecuvântări ale Amidei. Începutul se face cu Af Beri utat şem sar matar (“Af Beri este numele îngerului ploii”), poem de două strofe în care Dumnezeu este rugat ca, în mărinimia lui, să nu refuze căderea ploii. Apoi, în timp ce

chivotul rămâne deschis iar credincioşii stau în picioare, oficiantul intonează Zehor av nimşah ahareha ka-maim" ("Aminteşte-ţi de patriarhul care te-a urmat"), imn în formă de acrostih alfabetic, pe care tradiţia îl atribuie lui Eleazar Kalir. Cele şase strofe ale sale amintesc de diferite evenimente miraculoase în cursul cărora apa a jucat un rol important datorită intervenţiei lui Dumnezeu în favoarea patriarhilor, a lui Moise şi Aaron şi a celor douăsprezece triburi. După ce afirmă: "fiindcă tu eşti Dumnezeu nostru care faci să sufle vântul şi să cadă ploaia" cantorul repetă tripla rugăciune recitată de obşte cerând să vină ploaia "ca o binecuvântare şi nu ca un blestem; pentru viaţă iar nu pentru moarte; pentru belşug iar nu pentru foamete". Cu excepţia lui Af Beri, acest ritual este respectat şi în sinagogile mişcării conservatoare, în timp ce congregaţiile reformate recită o versiune prescurtată a rugăciunii pentru ploaie.

În Israel, practica sefardă de a nu întrerupe recitarea Amidei a fost adoptată de către majoritatea comunităţilor de rit aşchenaz. Ele omit deci toate poemele liturgice introductive şi recită imnul Gheşem imediat înainte de Amida tăcută în ziua de Şmini Aţeret (care coincide cu Simhat Tora). Ritualul specific diasporei aşchenaze nu s-a păstrat practic în Israel decât în comunităţile hasidice.

RUGUL APRINS

Plantă prin mijlocirea căreia Dumnezeu i se dezvăluie lui Moise în Deşertul Sinai şi-i porunceşte să-i elibereze pe israeliţi din robia egipteană (Ex. 3, 1-10). În ochii naratorului biblic, lucrul cel mai extraordinar este că "rugul era tot un foc şi nu se mistuia deloc" (3, 2). În Deuteronom 33, 16, Dumnezeu este numit "cel ce s-a arătat în rug". Faptul că Atotputernicul a ales să se manifeste nu într-un copac falnic, ci într-un umil arbust este interpretat de comentatorii rabinici ca semnificând caracterul indestructibil al lui Israel. Nu există nici un indiciu cu privire la identitatea botanică a plantei. Totuşi, pe baza referinţelor midraşice sau prin analogii lexicale cu araba, s-au formulat câteva ipoteze: rugul poate să fi fost chiar un rug de mure sau un salcâm sau, poate, un pom meridional, numit Zizyphus. Deoarece revelaţia a avut loc pe Muntele Horeb, unii autori au propus o apropiere etimologică între sene ("rug") şi Sinai. Călugării Mănăstirii Sfânta Ecaterina de pe Muntele Sinai venerează un arbust care creşte în curtea mănăstirii şi care, cred ei, este cel din vechime, în care Domnul i s-a arătat lui Moise.

RUSALII, vezi ŞAVUOT.

RUT, CARTEA LUI

Ebr.: meghilat Rut

Unul dintre cele Cinci suluri incluse în secţiunea Hagiografelor din Biblia ebraică; el relatează povestea lui Rut, din care se trage regele David. Cartea numără optzeci şi cinci de versete şi se împarte în patru capitole. Meghilat Rut este al doilea din cele Cinci Suluri: Şir ha-şirim, ("Cântarea Cântărilor"); Rut; Eiha, ("Plângeri"), Kohelet ("Eclesiastul") şi Estera) care se citesc la sinagogă, fiecare la o anumită sărbătoare: Cartea Esterei, de exemplu, se citeşte de Purim, Rut, de Şavuot (Rusalii). În diaspora, unde această sărbătoare durează două zile în loc de una singură, lectura are loc în a doua zi de sărbătoare. Potrivit Talmudului (B. B. 14b), Cartea lui Rut, atribuită lui Samuel, ar fi prima dintre Hagiografe şi ar fi fost scrisă înaintea Cărţii Psalmilor. Înţelepţii Talmudului nu puteau ajunge la altă datare, de vreme ce tradiţia atribuia Cartea Psalmilor lui David iar David însuşi descindea din Rut. Naomi, nora ei moabită, Rut, al cărei soţ, fiul lui Naomi, tocmai murise şi Boaz, vărul lui Naomi, sunt

protagoniştii acestei relatări. Naomi, soţul ei Elimeleh şi cu cei doi fii ai lor părăsiseră ţara Canaanului peste care se abătuse foametea, pentru a se duce în ţara Moab. Cei trei bărbaţi murind, văduvele rămân singure, în mizerie. Naomi hotărăşte atunci să se întoarcă acasă, sfătuindu-şi nurorile să se întoarcă şi ele la casa părinţilor lor. Rut însă refuză categoric să-şi părăsească soacra; "Poporul tău va fi poporul meu şi Dumnezeul tău va fi Dumnezeul meu" (Rut. 1, 16). Aceste cuvinte sunt deseori citate ca un model al prozelitului.

O dată ajunsă la Betleem, Naomi o informează pe Rut asupra dreptului pe care îl au săracii de a aduna grăunţele după seceriş (cf. Lev. 19, 9-10; 23, 22). Pe ogor, Rut îl întâlneşte pe Boaz, rudă cu socrul ei. Boaz acceptă să se căsătorească cu Rut şi să răscumpere pentru cele două femei ogorul lui Elimeleh.

S-a asimilat adeseori căsătoria lui Boaz cu verişoara lui prin alianţă, rămasă fără copil, ca o formă de levirat, ceea ce de fapt nu este.

S-au emis diverse opinii privind data redactării cărţii: unii o consideră scrisă în epoca Judecătorilor sau chiar mai înainte, alţii o socotesc o lucrare târzie, datând din epoca lui Ezra şi Neemia.

Cartea lui Rut

1, 1-1, 5 Familia lui Elimeleh pleacă în ţara Moabului. Cei doi fii se căsătoresc cu moabite. Moartea celor trei bărbaţi.

1, 5-1, 22 Rut refuză să-şi abandoneze soacra şi insistă să meargă împreună cu ea la Betleem.

2, 1-2, 23 Rut adună spice de pe ogoarele lui Boaz.

3, 1-3, 18 Urmând sfatul lui Naomi, Rut îi spune lui Boaz că sunt rude.

4, 1-4, 12 Boaz îşi convinge vărul să renunţe la drepturile sale.

4, 13-4, 22 Boaz se căsătoreşte cu Rut. Regele David se trage din această familie.

RUT RABA

Midraş hagadic, exegetic despre Cartea lui Rut, redactat de amoraimii palestinieni (vezi Amora), probabil în sec al VI-lea e.n. Textul este împărţit în opt paraşiot ("secţiuni") şi începe cu o introducere (petihta) alcătuită din şase poeme. Limba de redactare este în principal ebraica mişnică, amestecată cu aramaica din Galileea şi cu câteva cuvinte greceşti.

Lucrarea se inspiră în mare măsură din trei tratate ale Talmudului din Ierusalim: din Geneza Raba, Plângeri Raba şi Levitic Raba, ca şi din câteva omilii din Pesikta de-Rav Kahana. Câteva texte din sec. XI au fost adăugate.

Cartea lui Rut începe cu cuvintele: "Aceasta s-a întâmplat în ziua...". Midraşul citează o veche omilie care interpretează această formulă a Scripturii drept semnalarea unui episod dureros pentru Israel. Sunt expuse apoi numeroase pasaje argumentative. În ce priveşte continuarea primului verset:

“Aceasta s-a întâmplat în ziua [judecaţii] Judecătorilor”, Midraşul adaugă acest comentariu: “Vai de generaţia care-şi permite să-şi judece judecătorii şi vai de generaţia care va trebui s-o facă.”

SAADIA (BEN IOSIF) GAON

sau Saadia Ibn Iusuf al Fayumi

(882-942)

Cel mai mare gânditor şi autoritatea ştiinţifică cea mai importantă din epoca gheonimilor (vezi Gaon); conducător important al iudaismului babilonian şi unul dintre adversarii cei mai redutabili ai caraismului. Născut la Pithom (Abu Suweir), în Egiptul de Sus, într-o familie modestă despre care nu se ştie mare lucru, doar că tatăl său trăia din munca manuală. Nu se ştie nimic nici despre educaţia sa, nici despre dascălii săi, dar este bine stabilit că a manifestat un talent precoce în activităţile comunitare şi literare. Încă înainte de a ajunge în Ereţ Israel, se pare, stăpânea întinse cunoştinţe în domeniul Torei şi al ştiinţelor profane. Nu avem nici o informaţie biografică pentru anii 905-921, de asemenea nu se cunosc motivele plecării sale din Egipt. Dintr-un fragment al uneia dintre scrisorile sale, se ştie că a trecut prin Alep, de unde a plecat la Bagdad, pentru a se stabili apoi în Ereţ Israel.

Începând din anul 921, îl găsim printre protagoniştii conflictului dintre conducătorul academiei din Ierusalim, Aaron ben Meir, şi comunităţile din Babilonia, în legătură cu stabilirea calendarului evreiesc. Palestinienii pierduseră de o bucată de vreme prerogativa de a fixa datele religioase şi gaonul palestinian dorea s-o recâştige, ceea ce ar fi modificat considerabil zilele de început ale sărbătorilor şi ale lunilor noi, care determină ordonarea lunilor. Conflictul s-a transformat în schismă şi se ştie (din istorisirile caraitului Sahl ben Mazliah şi ale unui creştin, care menţionează incidental faptul) că în anul 4683 (922), evreii din Israel celebrau Roş Haşana într-o marţi iar cei din Babilon, într-o joi. După o fază virulentă, conflictul care avea ca miză supremaţia înţelepţilor din Babilonia asupra celor din Palestina s-a încheiat în cele din urmă prin victoria babilonienilor susţinuţi de Saadia Gaon, care a relatat despre acestea în lucrarea Sefer ha-moadim.

Se pare că Saadia a căpătat titlul de reş (conducător) şi de aluf (prinţ) îndată după ce a sosit la academia din Pumbedita în 922; după aceea (928), a fost numit gaon la Sura de către exilarhul David ben Zakai. Între aceşti doi bărbaţi a izbucnit o ceartă în urma căreia Saadia a fost demis, dar l-a demis la rândul său pe exilarh. În cursul celor 7 ani ai acestui conflict, autoritatea spirituală (Saadia) şi cea laică (ben Zakai) s-au confruntat permanent, punând sub semnul întrebării puterea babiloniană. Părăsind momentan gaonatul, Saadia a profitat de răgaz pentru a scrie opera sa filozofică Sefer ha-emunot ve ha-deot (“Carte despre credinţe şi păreri”, tradusă în ebraică în 1186 de către Iuda ibn Tibon şi publicată la Constantinopol în 1562), precum şi o a doua versiune a cărţii Sefer ha-galui (“Cartea descoperită”), pe care o începuse înainte de 932.

Cea mai mare parte a operelor halahice ale lui Saadia Gaon rămân încă în manuscrise, împrăştiate printre fragmentele de la Geniza din Cairo sau citate de alţi autori, şi încep abia acum să apară în lucrări ştiinţifice. Saadia a fost unul dintre precursorii literaturii rabinice şi, neîndoielnic, un pionier în redactarea de monografii consacrate unor teme precise ale legii evreieşti. El a scris zece asemenea monografii, printre care o lucrare despre daruri şi alta despre tranzacţiile comerciale, fiecare din ele împărţită în ceea ce va deveni modelul clasic al secţiunilor şi subdiviziunilor. Fiecare subiect este abordat printr-o scurtă definiţie a discuţiilor, urmată de amănunte şi de enunţuri talmudice

referitoare la el. Saadia a fost şi primul autor care a redactat scrieri legislative, înlocuind cu limba arabă aramaica pe care evreii din Babilon nu o mai foloseau (vezi Limbi evreieşti). Unele dintre aceste lucrări au fost publicate la Paris în 1897 de către J. Mueller, care a adunat la un loc Cartea despre moştenire, Cartea despre cele 613 porunci, O interpretare a celor 13 reguli hermeneutice, diferite responsa precum şi o serie citate din scrierile sale.

Saadia s-a interesat îndeaproape de lingvistică; el este autorul unui dicţionar ebraic, Sefer ha-agrom, în care a expus principiile gramaticii, pe care le va aprofunda în Sefer zehut ha-laşon ha-ivrit, din care nu s-au păstrat însă decât câteva fragmente. I se mai datorează Pitron şivim milim care conţine o listă parţială de hapax legomena (cuvinte care apar o singură dată) din textul Bibliei, pe care le explică în lumina Mişnei, cu scopul evident de a-i combate pe caraiţi. Aceste lucrări rămân secundare în raport cu traducerea şi comentariul parţial al Bibliei în limba arabă şi cu caractere arabe, care rămâne opera clasică pentru evreii cunoscători de limbă arabă, precum yemeniţii, şi care se adaugă textului ebraic, la fel ca şi Targumul Onkelos. Dorindu-se raţional, Tafsirul elimină voit toate antropomorfismele.

În pofida valorii acestor lucrări, Saadia Gaon a dobândit cea mai mare notorietate ca precursor al filozofiei evreieşti medievale, prin lucrarea sa filozofică Emunot ve-deot. Profund influenţat de şcoala islamică a mutaziliţilor (motazales), de aristotelism, de platonism şi de stoicism, el a propus o analiză raţională a principiilor fundamentale ale iudaismului. Alături de autoritatea Scripturii şi a tradiţiei, el o recunoştea pe aceea a raţiunii şi afirma dreptul şi datoria de a examina credinţa religioasă. După el, raţiunea ne învaţă aceleaşi adevăruri ca şi Revelaţia. Tezele sale se referă la unitatea lui Dumnezeu, atributele sale, Creaţia, revelarea Legii, natura sufletului omenesc etc. Dacă acceptă credinţe precum cea a învierii morţilor, admiţând că raţiunea nu pare a i se opune, el respinge categoric, în schimb, alte credinţe, populare printre evreii din epoca sa, precum credinţa în metempsihoză şi în Satana. În ultima parte, autorul evocă probleme ţinând de eshatologie, cum sunt învierea morţilor, venirea lui Mesia şi Izbăvirea. El conchide asupra felului în care omul trebuie se să comporte în această lume, pentru a se împlini în adevărata fericire. În filigranul lucrării se poate observa că Saadia se opune ideilor răspândite de caraiţi, de dualişti, de trinitarieni şi de islam.

În plus, i se mai datorează o compilaţie sistematică în arabă a cărţii rugăciunilor anuale, pe care I. Davidson, S. Assaf şi B. I. Joel au publicat-o în 1941 sub titlul Sidur rav Saadia Gaon, însoţind-o cu numeroase piyutim (poeme liturgice) ale învăţatului. El a exercitat o influenţă fără precedent asupra generaţiilor care au urmat, reprezentând pentru Abraham ibn Ezra gaonul prin excelenţă şi făcându-l pe Maimonide — care nu împărtăşea opţiunile sale filozofice — să spună: “Dacă nu era Saadia, Tora divină ar fi dispărut din neamul evreiesc” (Epistola către Yemen). Lucrările sale legislative au ajuns până la tosafişti (vezi Tosafot), trecând prin Franţa şi Germania.

Din aforismele lui Saadia Gaon

Cu cât este mai mare valoarea ţintei, cu atât este mai greu de atins.

Din punct de vedere raţional, este evident că dacă Dumnezeu nu are nevoie de nimic, în schimb, orice lucrare are nevoie de Dumnezeu.

Moartea este o tranziţie înaintea vieţii viitoare, care este scopul ultim al existenţei temporale.

Dacă în această lume cei răi propăşesc în timp ce drepţii suferă, există cu siguranţă o altă lume în care fiecare va fi răsplătit după meritele sale.

Orice interpretare conformă cu raţiunea nu poate fi decât justă.

Disperarea nu este un motiv să trădezi.

În afară de Biblie, iudaismul se bizuie pe doi stâlpi; primul, care o precede, este fântâna raţiunii; al doilea, care o urmează, este izvorul tradiţiei.

SABATAI ŢVI

(1626-1676)

Pseudo-Mesia, a cărui activitate s-a desfăşurat în principal în aria otomană, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea. El a fost la originea unora dintre cele mai puternice şi mai influente mişcări mesianice care au apărut în istoria diasporei.

Trei factori majori au favorizat fără îndoială apariţia sa: războaiele religioase din Europa, în prima jumătate a secolului al XVII-lea şi războiul de 30 de ani (1618-1648); propagarea rapidă şi receptarea doctrinelor cabaliste ale lui Isaac Luria; în sfârşit, şocul profund creat în rândurile populaţiilor evreieşti din Europa de răsărit de masacrele hatmanului ucrainean Hmelniţki (1648-1649). Aceşti trei factori, conjugaţi, au avut drept efect pregătirea spiritelor, încercate de dezordinile unei epoci haotice, pentru ideea consolatoare a ivirii unui mesia mântuitor.

Înzestrat cu un bagaj întins de cunoştinţe şi cu o inteligenţă sigură, Sabatai Ţvi a fost ridicat încă de la vârsta de 18 ani la demnitatea de rabin în oraşul său natal Smirna (Izmir). El s-a dedat unor exerciţii ascetice din ce în ce mai dure şi studierii Zoharului, înconjurându-se totodată cu discipoli mereu mai numeroşi. A suferit în tot cursul vieţii sale de crize maniaco-depresive, alternând cu perioade de calm şi de euforie inspirată. În unele momente, vorbea despre luptele grele pe care pretindea că trebuie să le dea contra puterilor diavoleşti; în altele, era în stare de purtări nereligioase dintre cele mai deşănţate şi mai paradoxale. Faptul că s-a născut de Tişa be-Av (ziua 9 a lunii Av, zi de doliu naţional care comemorează distrugerea primului şi celui de-al doilea Templu, socotită tradiţional a fi ziua de naştere a lui Mesia care urmează să vină), i-a întărit convingerea că are un destin mesianic iar în 1648 el a rostit tetragrama (vezi Dumnezeu, Numele sale). Anul a fost marcat de o serie de calamităţi, pe care cabaliştii le interpretau ca fiind semne premergătoare Izbăvirii finale a lui Israel.

După ce a tolerat o vreme acţiunile lui Sabatai Ţvi, rabinatul din Smirna a pronunţat, cam la 1651, expulzarea lui. Au urmat ani de pribegie în Grecia şi în Turcia europeană, unde a stârnit pretutindeni scandal prin atitudinile şi declaraţiile sale contradictorii. După câţiva ani, s-a găsit într-un mediu care-i era mai favorabil, la Ierusalim, apoi la Cairo unde, în martie 1664, s-a căsătorit cu o fată de reputaţie îndoielnică (la fel cu profetul Osea, al cărui exemplu a fost explicit invocat cu acest prilej). Fata, numită Sara, era o supravieţuitoare a masacrelor săvârşite de cazaci în Polonia. Sabatai Ţvi a declarat-o „logodnică a lui Mesia". O nouă criză psihică l-a silit să facă apel la asistenţa unui tânăr şi strălucit rabin, Natan din Gaza (1643-1680). Acesta, departe de a încerca să-l aducă pe Sabatai Ţvi pe calea raţiunii, l-a primit ca pe mântuitorul aşteptat de poporul său şi s-a complăcut el-însuşi în rolul profetului Ilie, a cărui întoarcere, conform tradiţiei, urma să vestească apariţia lui Mesia. Natan a izbutit să stârnească entuziasmul mulţimilor, "prorocind" destituirea grabnică a Sultanului, revenirea

din exil a celor zece triburi pierdute şi o scurtă răscoală care ar anunţa “durerile naşterii”, prefaţând ivirea timpurilor mesianice.

Un număr apreciabil de autorităţi rabinice s-au lăsat influenţate de euforia generală. Cei care rămăseseră ostili mişcării au fost reduşi la tăcere. De la Ierusalim la Alep, Hamburg şi Amsterdam, comunităţi întregi s-au împărţit cu privire la “mesianismul” lui Sabatai Ţvi. În sinagoga din Smirna, acesta a pronunţat abrogarea poruncilor biblice, s-a dedat la acţiuni interzise de lege şi s-a autoproclamat “Unsul Domnului” (decembrie 1665). Cei care se opuneau mişcării sabatianiste erau excomunicaţi şi siliţi să fugă pentru a-şi salva viaţa. Ziua Mântuirii finale era fixată pentru 18 iunie 1666. În acelaşi timp erau recitate rugăciuni penitenţi ale compuse de Natan din Gaza, care măreau şi mai mult frenezia. Rugăciunile pentru “Domnul şi Regele nostru Sabatai Ţvi” au înlocuit curând rugăciunile tradiţionale pentru binele sultanului. Principalele zile de post au fost înlocuite prin zile de veselie, iar evreii, bogaţi îşi vindeau bunurile în aşteptarea izbăvirii apropiate.

Sabatai porni la drum spre Constantinopol, dar periplul său s-a terminat în chip brutal: a fost arestat de turci şi întemniţat în fortăreaţa Galipoli (februarie 1666). Şovăind dacă să facă din acest vizionar ciudat un martir şi chiar gata să-i asigure garanţiile unui proces în toată regula, autorităţile otomane au trebuit să observe în cele din urmă că detenţia nu afectase deloc hotărârea prizonierului şi nici devotamentul fervent al credincioşilor săi. Somat să aleagă între convertirea la islam şi moarte, Sabatai Ţvi optează pentru convertire (16 septembrie 1666). În taină însă, el însuşi, femeia sa şi anturajul său au continuat să ducă o viaţă mai mult sau mai puţin conformă cu tradiţia evreiască.

Trădarea lui Sabatai a produs o dezorientare totală în rândurile credincioşilor săi. Zeci de mii dintre cei care-l urmaseră fidel până atunci, au revenit la iudaismul tradiţional. Alţii însă i-au rămas credincioşi, chiar şi după moartea sa, care a avut loc în exil, în Albania, în anul 1676.

Mişcarea sabatianistă. Confruntaţi cu apostazia celui pe care îl considerau Mesia, principalii conducători ai mişcării au încercat să găsească explicaţii post factum şi să-şi stabilească propria lor acţiune ulterioară. Natan din Gaza a căutat să explice că, trecând la islam, Sabatai Ţvi a pătruns de fapt voit în tabăra duşmană, pentru a lupta din interior cu forţele răului. Departe de a trăda misiunea sa salvatoare, el a ales “exilul mesianic”, pentru a grăbi sfârşitul suferinţelor lui Israel. El adăuga că toate acestea au fost posibile pentru că Mesia, spre deosebire de orice alt evreu de rând, putea acţiona în chip ciudat şi paradoxal, nefiind obligat să respecte legile Torei.

În ţările în care sabatianismul a găsit terenul cel mai favorabil (Turcia, Italia, Polonia), el a trebuit să facă faţă opoziţiei radicale, uneori violente, a autorităţilor rabinice, ceea ce i-a determinat pe adepţii săi să intre în clandestinitate. În secolul al XVIII-lea, un sabatianism subteran a activat adesea acolo unde era mai puţin de aşteptat, inclusiv în sferele cele mai înalte ale iudaismului normativ (vezi Eybeschutz Ionatan, deşi convingerile acestuia rămân controversate). În Turcia, sute de adepţi ai mişcării sabatianiste s-au convertit formal la islam. Descendenţii lor, care au constituit secta Dunmeh (cuvânt turcesc semnificând “apostaţi”), s-au stabilit mai ales la Salonic (1683), unde mai puteau fi găsiţi până 1924. Respingând majoritatea preceptelor Torei (uniuni conjugale prohibite, toleranţă faţă de unele practici sexuale ritualizate, ziua de 9 Av celebrată ca zi de sărbătoare etc.), Dunmeh practicau, totuşi, un fel de “iudaism” aparte. Astfel, ei refuzau căsătoria mixtă cu musulmanii, aveau propriile case de rugăciuni şi cimitire, desfăşurau o liturghie iudeospaniolă originală şi chiar păstrau patronimele lor sefarde ancestrale.

O sectă dizidentă a Dunmeh, Konyosos, a dus o propagandă misionară activă şi a dat naştere, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, mişcării frankiste, un fel de sabatianism disident. Adepţii săi au sfârşit prin a se converti la creştinism şi s-au împrăştiat din Polonia către Boemia şi Germania.

Pe la 1850, se poate considera că sabatianismul şi-a trăit traiul, dacă exceptăm cazul special al Dunmeh. Este interesant de notat că unii Dunmeh s-au aflat printre capii mişcării revoluţionare a Junilor Turci de la 1909.

SACRILEGIU, vezi HULĂ, PROFANARE, KIDUŞ HA-ŞEM ŞI HILUL HA-ŞEM

SADUCEI

Ebr.: ţedokim

Grup politic şi religios din Iudeea, din cursul celei de-a doua jumătăţi a epocii celui de al Doilea Templu (sec. I î.e.n. -I e.n.). Se admite în general că termenul ebraic ţedokim, în greceşte saddoukaioi, indică o legătură cu spiţa marelui preot Ţadok (din epoca regelui David). Originea adevărată a saduceilor este tot atât de confuză ca şi aceea a principalilor lor opozanţi ideologici, fariseii.

Poate că originile partidului saduceilor trebuie situate în epoca preelenistică sau, mai probabil, în anii care au urmat cuceririlor din regiune ale lui Alexandru cel Mare, din cursul secolului al IV-lea î.e.n. Totuşi, istoria lor este discontinuă şi partidul nu se putea, pare-se prevala de o istorie neîntreruptă ca aceea a fariseilor, cel puţin până la apariţia Haşmoneilor.

Ruptura definitivă între cele două facţiuni politico-teocratice şi cearta lor făţişă pentru întâietate naţională a avut loc sub domnia lui Ioan Hircan (135-104 î.e.n.). Saduceii au obţinut puterea, pe care au păstrat-o până la domnia Salomeei Alexandra (76-67 î.e.n.).

Se consideră, pe bună dreptate, că saduceii erau membrii şi partizanii aristocraţiei laice, strâns amestecaţi în treburile politice ale poporului evreu. Ei luau parte, la cel mai înalt nivel, la guvernarea spirituală a poporului — unii dintre ei deţineau funcţii în Sanhedrin, ca şi pe aceea de mare preot — şi, într-o anumită măsură, la făurirea legislaţiei religioase. După Flavius Iosefus, saduceii, spre deosebire de farisei, nu credeau în nemurirea sufletului (credeau că sufletul piere o dată cu trupul) nici în învierea morţilor, piatră unghiulară a credinţei fariseice. Ei acceptau legea scrisă, dar respingeau legea orală a legislaţiilor şi a exegezelor rabinice.

După saducei, soarta nu intervine în desfăşurarea obişnuită a lucrurilor şi omul este cu totul liber în alegerea răului şi a binelui. Viziunea lor nu cuprindea nici îngeri, nici demoni. În contactele lor zilnice, ei se ţineau de o interpretare şi aplicare severă şi rigidă a Legii. Din păcate, n-a ajuns până la noi nici o mărturie provenind din propriile lor rânduri, ceea ce face ca multe dintre aspectele credinţei lor să fie doar ipotetice.

Unele surse rabinice vechi par să infirme afirmaţia lui Iosefus, după care saduceii nu acceptau legea orală. Poate că ar fi mai exact să se afirme că refuzau să se supună legii orale impusă de farisei şi că aveau propriile lor hotărâri (ghezerot), care instituiau o lege orală diferită de versiunea fariseică.

Saduceii întreţineau legături atât de strânse cu Templul şi cu marele pontificat, încât rabinii şi înţelepţii epocii îi supravegheau pe marii preoţi saducei, de teamă ca nu cumva să introducă în

Templu practici dezaprobate sau respinse de către farisei. Mai târziu, a fost instituită o metodă de supraveghere permanentă prin dublarea marelui preot saduceu cu un segan (ministru) fariseu.

Iosefus mai afirmă că saduceii erau respinşi de majoritatea evreilor, care îi preferau pe farisei, ale căror sfaturi le solicitau. Cu toate acestea, saduceii nu erau nişte asimilaţionişti. Ei erau cunoscuţi pentru tendinţele lor conservatoare, chiar tradiţionaliste, şi prin dorinţa lor de a urma cât mai rigid posibil practicile şi legile scrise. Abaterile de la legea biblică erau urmate de pedepse de o severitate dogmatică. Asociaţi, pe plan practic şi ideologic, cu aristocraţiile evreieşti din diferitele epoci, ei făceau totuşi parte integrantă din scena politică a timpului şi erau pe deplin evrei, în privinţa raporturilor lor cu Templul şi cu tradiţiile religioase.

Saduceii n-au reuşit totuşi niciodată să se implanteze în sânul poporului cu adevărat. Partizani ai aristocraţiei Templului şi ai marelui pontificat, ei constituiau o forţă de care trebuia să se ţină seama, dar erau puternic identificaţi cu aristocraţia şi căutau să-şi asigure graţiile guvernanţilor, veghind la ţinerea în frâu a mulţimii. Întrucât erau legaţi de cultul din Templu, ei au dispărut o dată cu distrugerea acestuia, lăsând câmp liber adversarilor lor de totdeauna, fariseii.

SALANTER (LIPKIN), ISRAEL BEN ZEEV WOLF

(1810-1883)

Rabin lituanian, fondator al mişcării Musar. Născut la Zhagara, a frecventat ieşiva (academia rabinică) a lui Ţvi Hirsch Broida din Salant. A fost foarte influenţat de rabinul Zundel din Salant pe care el îl descrie ca pe o lumină ce l-a însoţit toată viaţa. La vârsta de 30 de ani a luat conducerea unei ieşiva din Vilnius, pe care a părăsit-o repede, pentru a-şi întemeia o şcoală proprie. El se află şi la originea "caselor" de studiu ale Musar, unde ţinea discursuri etice, care au devenit una din caracteristicile şcolii din Salant.

În 1848, Salanter a refuzat un post în ieşiva creată de guvernul rus la Vilnius şi, pentru a ocoli presiunea exercitată asupra lui, a plecat la Korra (Keknos) unde a înfiinţat o ieşiva a mişcării Musar. În 1857, a plecat în Germania, unde a publicat revista ebraică Tevuna, la care au contribuit rabini eminenţi. Spre sfârşitul vieţii lui, şi-a petrecut doi ani la Paris, pentru a consolida acolo instituţiile evreieşti, apoi a plecat la Konigsberg unde a şi murit.

Activitatea lui Lipkin Salanter în timpul epidemiei de holeră de la Vilnius, în 1898, a produs o impresie vie şi a marcat profund literatura epocii. Temându-se ca postul să nu slăbească rezistenţa populaţiei evreieşti, el a poruncit comunităţii să mănânce şi să bea în ziua de Kipur. A dat el însuşi exemplul într-un moment solemn al slujbei de dimineaţă, când, urcat pe tribună, a recitat binecuvântarea, a mâncat prăjitură şi a băut vin.

Lipkin Salanter, om sfânt şi altruist, a fost activ şi în domeniile politice şi comunitare. Sistemul Musar, dezvoltat în scrisorile sale, a fost urmat de toate ieşivoturile lituaniene. Unele din discursurile şi scrisorile lui au fost publicate de către discipolii săi. Ideile lui erau uneori de-a dreptul revoluţionare pentru vremea aceea. El a propus compilarea unui dicţionar aramaic-ebraic pentru a explica mai bine Talmudul, de asemenea a susţinut traducerea acestuia în ebraică, publicarea lui într-un singur volum, traducerea sa în limbi europene şi predarea lui în universităţi. În plus, el era favorabil difuzării lucrărilor religioase în limba rusă.

A contribuit mult la ameliorarea condiţiilor de viaţă ale studenţilor din ieşivot, suprimând practica cazării lor la persoane particulare, deschizând cămine pentru ei şi insistând să fie hrăniţi şi îmbrăcaţi cum trebuie. Deveniţi rabini la rândul lor, ei au deschis şcoli asemănătoare la Volojin, Kelme, Telz şi Slovodka.

SALUTURI, DORINŢE ŞI URĂRI

Aşa cum ne arată Biblia, în Israelul antic se utilizau formule de salut şi de urări, cele mai multe dintre ele alcătuite doar din două-trei cuvinte (Gen. 24, 31; Deut. 31, 23; Rut 2, 4). Acestor formule ebraice li s-a adăugat în epoca talmudică o serie de expresii în aramaică. Începând din Evul Mediu, ele au fost dublate, uneori, cu echivalente în idiş la evr e ii aşchenazi din Europa centrală şi de răsărit. Termenul care revine cel mai des în aceste expresii este cuvântul Şalom (“pace”), căci el este strâns asociat cu sănătatea fizică, cu bunăstarea şi cu liniştea spirituală. Potrivit înţelepţilor, caracterul oamenilor poate fi apreciat după felul cum merg, cum se îmbracă şi cum se salută între ei; pe cât posibil, trebuie să fii primul care salută (Avot 4, 13), iar cel care nu răspunde la salut este privit ca un necioplit (Ber. 6b). Există formule potrivite pentru fiecare eveniment care marchează viaţa evreiască. Aceste formule au fost împrumutate din Biblie, din Talmud sau din liturghie. Pentru unele, există variante diferite la sefarzi şi aşchenazi. Legea evreiască interzice schimbul de urări de Tişa be-Av sau într-o casă îndoliată.

SALUTURI GENERALE	SURSE	CIRCUMSTANŢE
Şalom (leha) „Pace (ţie)" = „Bună ziua ", „La revedere"	Gen. 43,27; Ex. 18,7; Jud. 6, 29	Salut zilnic
Şalom rav „Pace din belşug"	Ps. 119,165	
Şalom u-vraha „Pace şi binecuvântare"-		Salut unei persoane pe care n-ai mai văzut-o de mult
Salom alehem „Pace vouă"	-	
Alehem Şalom „Pace vouă"	-	Răspuns la formula precedentă
Baruh ha-ba „Binecuvântat fie cel care a venit"	Ps 118,26	Urare de bun venit, adresată invitaţilor la o circumcizie sau căsătorie
Beruhim ha-ioşevim		

„Binecuvântaţi cei care şed - Răspuns la formula precedentă când gazda şi ceilalţi musafiri sunt deja la masă

Leh le (be-)şalom

„Mergi în pace" Ex.4,18

2; Sam. 15,19 Unui prieten care pleacă

Boaha le-şalom

„Fiţi bineveniţi" Liturghie (Zmirot) Unora care vin de departe

Ţeteha le-şalom

„Mergi în pace" -

Dereh ţelaha

„Drum bun" Ier. 12,1

Ad mea ve-esrim

„Până la 120 de ani" Gen. 6,3 Urare de viaţă lungă

Li-veriut (pop. La-beriut)

„În sănătatea ta" - Când cineva strănută

Asuta

„Să fie de leac"

„Dumnezeu să te ferească" BM. 113b Echivalentul aramaic al formulei precedente

Tu ghezunt - Echivalentul idiş al formulei precedente

Li-ieşuateha kiviti ha-Şem

„Să-ti fie de bine" Gen. 49,18 Când cineva strănută, la evreii din Africa de Nord

Refua ve-haim

„Vindecare şi viaţă " - Răspuns la formula precedentă

Li-refua

„Să-ţi aducă vindecare" - Cuiva care ia un medicament

Baruh Rofe holim

„Binecuvântat cel ce vindecă bolnavii" Ber. 60b Adresare celui ce s-a vindecat de o boală

Tithadeş

„Să porţi sănătos hainele" Ps. 103,5 Urare celui ce se înnoieşte cu haine

Beli ain ha-ra

„Să nu fie de deochi" - Formulă care însoţeşte laudele

Beli neder

„Fără nici un angajament" = dacă totul va merge bine - Cu privire la proiecte

FELICITĂRI PENTRU ÎNDEPLINIREA PORUNCILOR SURSE CIRCUMSTANŢE

Işar kohaha

„Să te întăreşti"Şab. 87a La aşchenazi, când un proiect a fost îndeplinit (de ex., când cineva este chemat la Tora etc.)

Hazak u-baruh

- Idem ca mai sus, la sefarzi (de ex., unui cohen după binecuvântarea preoţilor)

Baruh tiheie

„Fii binecuvântat" - Răspuns la felicitări la aşchenazi, sefarzi occidentali

Hazak ve-emaţ

„Fii tare şi curajos" Deut. 31,23; Ios. 1,9 etc. Răspuns la felicitări la sefarzi; la aşchenazi, unui bar miţva care a citit haftora

Be-kavod

„Cu cinste" - La sefarzi, unui rabin sau învăţător chemat la Tora

Ha-Şem (Adonai) imahem

„Domnul fie cu voi" Rut 2,4 La sefarzi, schimb de saluturi cu cel chemat la Tora

URĂRI PENTRU SABAT ŞI ZILE DE SĂRBĂTOARE SURSE CIRCUMSTANŢE

Sabat şalom

„Sabat bun, în pace" - Formulă tradiţională

Sabat şalom u-mevorah

„Sabat bun şi binecuvântat" - Răspuns tradiţional

Gut Şabes

„Sabat bun" - Echivalent idiş

Şavua tov

„O săptămână bună" - Se spune sâmbătă seara

Hodeş tov

„O lună bună" - Se spune la început de lună

Hag sameah

„Sărbători fericite" - Cu ocazia sărbătorilor

Gut iontef

„Sărbători fericite" - Echivalent idiş

Moadim le-simha

„Sărbători fericite" Liturghie La sărbătorile de pelerinaj

Şana tova

„Un an bun" Liturghie Urare de Roş Haşana (Anul Nou)

Le-şana tova tikatevu ve tehatemu

„Să fiţi înscrişi şi pecetluiţi în cartea vieţii" - Se spune de la Ros Haşana până la Iom Kipur

Ghemar hatima tova

„O bună înscriere finală (în cartea vieţii)" - De la Ros Haşana până la Iom Kipur sau până la Hoşana Raba

Ghemar tov

„Să fie pentru tine o decizie bună' R.H. 16b La Roş Haşana

Le altar li-gheula şelema

„Să fii izbăvit" - Se spune de Ziua Independenţei Israelului

Le-şana ha-ba bi-Ieruşalaim

„(Să fim) la anul la Ierusalim" - La sfârşitul sederului de Pesah; de Ziua Independenţei Israelului, la sfârşitul sărbătorii de Iom Kipur

Mazel tov

„(Să ai) noroc bun" - La aşchenazi, la orice eveniment fericit; la sefarzi, la naşterea unei fete

Le-haim

„Pentru viaţă"= „Noroc" Şab. 67b Urare pentru un toast

Tizke le-şanim rabot

„Să trăieşti ani mulţi" - Urare la aniversări

FORMULE DE CONDOLEANŢE SURSE CIRCUMSTANŢE

Min ha-şamaim tenuhamu

„Cerul să vă consoleze" Liturghie funebră Se spune îndoliaţilor după înmormântare şi în timpul săptămânii de doliu

Ha-şem ierahem

„Domnul va fi milostiv" Cuvinte de îmbărbătare

Lo alenu, lo alehem

„Să nu ni (vi) se întâmple = „Doamne fereşte" Plâng. 1,12 Despre o nenorocire, în special la aşchenazi

Bar minan

„Departe de noi" = „Doamne fereşte' - Echivalent aramaic, la sefarzi

FORMULE DIVERSE

Ad mea şana

„(Să trăieşti) până la 100 de ani" - La începutul unei scrisori personale, după numele destinatarului

Be-ezrat ha-Şem-

„Cu ajutorul lui Dumnezeu" -

Zihrono li-vraha

„Binecuvântată fie amintirea lui* Kid. 31b După numele unei persoane decedate

SAMARITENI

Descendenţii unui popor rezultat din amestecarea unor israeliţi ramaşi în ţară, atunci când s-a prăbuşit regatul din nord (722 î.e.n.), cu alte popoare instalate pe aceleaşi pământuri de către cuceritorii asirieni (după 722 î.e.n.). Capitala provinciei, sub ocupaţia asiriană, era Samaria. Samaritenii respectă Pentateuhul, dar resping celelalte cărţi ale Bibliei şi întreaga Tora orală; ei au propriile lor tradiţii orale referitoare la diferite practici biblice.

Talmudul îi numeşte “cuteeni” (cutim) şi-i consideră urmaşii unor triburi neevreieşti, convertite la iudaism. Ei înşişi îşi spun bene Israel (“fiii lui Israel”) sau Şomerim (“cei ce respectă [legea]”). Unul din tratatele minore ale Talmudului, Cutim, este consacrat legilor care reglementează raporturile dintre

evrei şi samariteni. Deşi observă că samaritenii seamănă cu evreii în anumite aspecte, tratatul insistă asupra numeroaselor deosebiri. Talmudul mai subliniază că, în general, samaritenii sunt mai scrupuloşi decât evreii în respectarea legilor (Hul. 4a).

Pentateuhul samaritean, scris în alfabetul paleoebraic din sec. al II-lea î.e.n., diferă în numeroase puncte faţă de textul evreiesc, mai ales în referirile sale la Muntele Garizim, munte sacru al credinţei samaritene, nemenţionat în Pentateuhul evreiesc. Contrar Decalogului iudaic care consideră versetul: "Eu sunt Domnul, Dumnezeul tău" (Ex. 20, 1) ca prima dintre cele 10 porunci, Decalogul samaritean începe cu versetul: "Sa nu ai alţi Dumnezei, în afară de Mine." A zecea poruncă, denumită porunca Muntelui Garizim, afirmă ca acest munte este locul unde va fi ridicat un altar lui Dumnezeu.

Pentateuhul evreiesc insistă asupra preciziei textului scris, în timp ce samaritenii pun accentul pe precizia textului aşa cum trebuie să fie citit; există diferite manuscrise samaritene ale căror pronunţii sunt variante ale aceluiaşi text.

Interpretarea samariteană a legilor Şabatului exclude posibilitatea de a consuma o masă caldă ori de a ieşi din casă în această zi.

Calendarul samaritean, deşi respectă zilele de sărbătoare hotărâte de Pentateuh, are propriile sale metode pentru a stabili şi a adăuga lunile care lipsesc. De aceea sărbătorile evreieşti şi samaritene pot cădea la date diferite. Modul de celebrare a sărbătorilor diferă de asemenea; de Pesah, de exemplu, samaritenii se adună pe Muntele Garizim, unde aduc jertfa pascală. Spre deosebire de calendarul evreiesc care celebrează sărbătoarea de Şavuot la 50 de zile după a doua zi de Pesah, calendarul samaritean numără cele 49 de zile ale Omerului, începând din prima duminică care urmează primei zile de Pesah, astfel încât Şavuot cade totdeauna într-o duminică. La fel se deosebesc calendaristic şi în rituri sărbătorile de Iom Kipur şi Sucot. Postul de Iom Kipur este ţinut de toată lumea, inclusiv copiii trecuţi de vârsta de un an. Hărţuiţi de vecinii lor musulmani, samaritenii au început — acum câteva secole — să-şi construiască suca în casă, ceea ce s-a transformat în obicei.

Marele preot ocupă un loc important, dar de la moartea ultimului mare preot cu descendenţă directă, funcţia aceasta este asigurată de un levit, ales dintre bătrâni.

Cuvântul "samaritean" apare o singură dată în Biblie (2 Regi 17, 29) cu privire la colonii de curând instalaţi în fostul regat din nord şi care persistau în moravurile lor păgâne. Când exilaţii s-au întors din Babilonia, ei au respins pretenţiile samaritenilor la iudaism şi au refuzat colaborarea lor la reconstruirea Ierusalimului şi a Templului. Li s-a interzis să aducă sacrificii la Templu şi să se căsătorească cu evrei. Atunci samaritenii au dezvoltat o atitudine ostilă faţă de Neemia şi şi-au construit propriul lor templu, pe Muntele Garizim. Ei au avut mult de suferit atunci când Sihemul a fost pustiit de către Alexandru cel Mare, iar templul lor a fost distrus de două ori: prima dată de Ioan Hircan în 128 î.e.n. şi a doua oară în 486 e.n. Împăratul bizantin Iustinian a pus capăt autonomiei samaritenilor. Ei au avut de suferit şi din partea musulmanilor, care nu i-au considerat ca făcând parte din Poporul Cărţii. Unii samariteni au trăit şi pe alte teritorii (Roma, Babilon etc.). Cu timpul, n-a rămas din samariteni decât un mic grup concentrat în Israel.

Comunitatea-mamă se află astăzi la Sihem (Nablus) şi în împrejurimi, cu o ramură la Holon, aproape de Tel-Aviv. Ei formează un grup de circa 500 de suflete.

SAMBATION

Nume dat unui fluviu legendar, dincolo de care se credea că ar trăi în exil cele zece triburi pierdute. Natura miraculoasă a acestui fluviu, sugerată de către Talmud (Sanh. 65b), este dezvoltată în Midraş: în cursul săptămânii, fluviul nu poate fi traversat, deoarece aruncă în permanenţă pietre; fenomenul nu se linişteşte decât în ziua de Şabat (Gen. R. 11, 6). Se mai spune că, în vreme ce triburile lui Iuda şi Beniamin (adică evreii) sunt împrăştiate prin lume, cele zece triburi pierdute sunt închise într-o regiune aflată "dincolo de Sambation" (Gen. R. 73, 6; T. I. Sanh. 10, 6, 29c). Amănunte ale acestei legende circulau încă din epoca celui de-al Doilea Templu, iar Pliniu cel Bătrân le-a inclus în lucrarea sa Istoria naturală (77 e.n.). Rabi Akiva s-a slujit de existenţa fluviului Sambation pentru a dovedi natura divină a Şabatului (Sanh 65b). Pentru evreii din Evul Mediu, mai ales pentru Raşi (în comentariul său la Sanh. 65b) şi Nahmanide (în comentariul la Deut. 3226), Sambationul nu este o legendă ci o realitate geografică. Această credinţă a fost întărită de afirmaţiile lui Eldad ha-Dani, misterios călător din secolul al XI-lea, care a povestit evreilor din Kairouan (Africa de nord) că, în cursul săptămânii, fluviul (situat în Etiopia), aruncă în aer asemenea mase de stânci şi de pietre încât ar putea turti un munte şi ar putea fi auzit de la o distantă de o zi de mers. De Şabat însă, el se odihneşte într-o perdea de ceaţă, care-i protejează pe exilaţi de atacurile duşmanilor. Povestea lui Eldad, amplu colportată, a înviorat interesul pentru tradiţia antică, inspirând legenda creştină a preotului Ioan şi incitându-i pe Abraham Abulafia şi alţii să încerce să localizeze fluviul. În secolul al XVII-lea, când a avut loc recrudescenţa mesianismului evreiesc, tema a fost din nou exploatată de către Manase ben Israel (Mikve Israel, cap. X, Lemberg, 1847) şi de către adepţii sabatianismului adunaţi în jurul lui Natan din Gaza. După moartea lui Şabatai Ţvi, aceştia au făcut să circule legenda că liderul lor plecase la cele zece triburi pierdute, dincolo de Sambation.

SAMUEL

(sec. al XI-lea î.e.n.)

Profet şi ultimul dintre judecătorii biblici, care a condus Israelul în cursul perioadei de tranziţie, situată între epoca judecătorilor şi începutul monarhiei.

Tatăl lui Samuel, Elkana, provenea dintr-o familie nobilă din Muntele lui Efraim. Mama lui, Hana, a fost mulţi ani sterilă. Ea s-a rugat în sanctuarul din Silo, în prezenţa preotului Eli, cerând un fiu şi făcând jurământul de a-l închina pe viaţă ca nazireu în slujba sanctuarului. O dată înţărcat, Samuel a fost încredinţat preotului Eli. Dumnezeu îi apăru în vis acestuia, anunţându-l de distrugerea sanctuarului de la Silo şi a spiţei sale. După distrugerea sanctuarului de către filisteni şi după moartea lui Eli, Samuel a fost desemnat judecător şi profet al lui Dumnezeu. El a exercitat funcţia de judecător în regiunea situată între Betel, Ghilgal, Miţpa şi Rama. Văzând că fiii lui Samuel, Ioel şi Abia, judecători şi ei, pronunţau sentinţe nedrepte, poporul i-a cerut profetului să ungă un rege care să-i guverneze. Cererea era contrară dorinţelor sale, dar — după porunca lui Dumnezeu — Samuel l-a uns rege pe Saul, din tribul lui Beniamin, după ce a avertizat poporul asupra inconvenientelor sistemului monarhic.

Regele Saul n-a dat ascultare profetului Samuel în două rânduri: o dată, aducând jertfe fără ştirea lui; a doua oară, în războiul împotriva amaleciţilor, când l-a iertat pe regele acestora. Ca urmare, Samuel a prorocit că Dumnezeu va lua puterea de la Saul şi o va da altuia. Samuel a plecat la Betleem, unde l-a uns în taină pe David şi l-a făcut rege. El nu l-a mai văzut pe Saul. După moartea lui Samuel, în ajunul bătăliei contra filistenilor de pe Muntele Ghilboa, o femeie ("vrăjitoarea de la Ein-Dor"), care

avea puterea să cheme morţii, a adus duhul lui Samuel, care i-a prezis lui Saul că va suferi o înfrângere militară şi va muri împreună cu fiii săi.

Talmudul compară importanţa lui Samuel cu cea a lui Moise şi Aaron. Potrivit înţelepţilor, profetul n-a trăit decât 52 de ani (Tem. 15a). Samuel a fost judecător în Israel vreme de 10 ani şi încă un an împreună cu Saul. Potrivit Bibliei, Samuel a fost înmormântat la Rama. Tradiţia situează acest loc la Nebi-Samuel, la nord-vest de Ierusalim. Este limpede că Samuel a jucat un rol important în instaurarea monarhiei, iar titlurile sale de văzător, profet, judecător şi preot subliniază şi mai mult influenţa lui în diferite cercuri. Mai târziu, s-a afirmat că era levit, cofondator, împreună cu David, al funcţiei de uşier al Cortului întâlnirii (1 Cron. 6, 12-13). Ca şi Moise, el putea mijloci pe lângă Dumnezeu. De asemenea, Samuel a fost considerat un conducător incoruptibil, purtător de cuvânt divin, pentru a călăuzi Israelul în zilele critice, şi cel mai de seamă profet, după Moise.

SAMUEL BEN MEIR

(1085-1174)

Comentator al Bibliei şi talmudist, cunoscut şi sub acronimul de Raşbam. Nepot al lui Raşi şi frate mai mare al lui Rabenu Tam. Născut la Ramerupt, lângă Troyes, în provincia franceză Champagne, Samuel a studiat mai ales pe lângă Raşi, dar şi pe lângă tatăl său, Meir, unul din primii tosafişti (vezi Tosafot), şi a luat parte la controverse publice cu creştinii.

Samuel a scris, probabil, comentarii asupra tuturor cărţilor Bibliei, dar singurul care s-a păstrat integral este cel asupra Pentateuhului, publicat în 1881. O parte din comentariile sale asupra cărţilor Estera, Rut şi Plângeri a fost publicată în 1855, altele sunt încă în manuscris. Comentariile la Psalmi, Eclesiast şi Cântarea Cântărilor, publicate sub numele său, i-au fost atribuite din greşeală. Stilul său se caracterizează printr-o interpretare extrem de literală a textului (peşat), chiar şi atunci când aceasta se opune Halahei. De exemplu, el susţine că, potrivit interpretării literale, purtarea filacterelor (tfilin) nu este obligatorie şi că ziua ebraică ar trebui să înceapă dimineaţa şi să se sfârşească seara — interpretare criticată de Abraham ibn Ezra în lucrarea Igheret ha-Şabat. Nu trebuie dedus de aici că Samuel contesta obligativitatea Halahei. Pur şi simplu, el nu vedea nici o contradicţie între semnificaţia literală a Torei şi autoritatea tradiţiei, care funcţionează după principii diferite: în timp ce peşat explică Scriptura după legile limbii şi ale logicii, deraş se bazează, după el, pe repetiţiile limbii folosite în regulile hermeneuticii. Samuel relatează că bunicul său, Raşi, şi el partizan al peşatului, ar fi scris, dacă ar mai fi avut timp, un comentariu încă şi mai literal. Samuel cunoştea bine gramatica ebraică şi vorbea franceza veche şi latina (el citează Vulgata). A luat poziţie împotriva interpretării cristologice a Bibliei. Samuel este şi autorul unor comentarii talmudice care s-au păstrat numai în parte. El a completat comentariul lui Raşi la capitolul 10 din Pesahim, unde bunicul lui fusese foarte laconic, ca şi comentariul la Baba Batra, pe care Raşi îl lăsase neterminat. Aceste comentarii sunt incluse în ediţiile curente ale Talmudului. Ca şi Raşi, el nu a ezitat să recurgă la franceza veche, pentru a explica cuvintele grele, şi adesea a interpretat versetele biblice prin analogie cu obiceiurile din vremea sa.

SAMUEL, CĂRŢILE LUI

A opta carte a Bibliei ebraice, a treia din secţiunea Primilor Profeţi. În tradiţia evreiască, Cartea lui Samuel era un singur volum; Septuaginta apoi Vulgata latină l-au împărţit în două şi de la începutul

sec. al XVI-lea această împărţire a fost urmată şi de bibliile tipărite în ebraică. Cartea, care începe cu naşterea profetului Samuel şi continuă cu domnia lui David poate fi împărţită astfel:

1 Sam. 1, 1-7, 17: Samuel

1 Sam. 8, 1-15, 35: Samuel şi Saul

1 Sam. 16, 1- 2 Sam. 1, 27: Saul şi David

2 Sam. 2, 1-8, 18: David domneşte asupra lui

2 Sam. 9, 1-20, 26: Iuda şi Israel domnia lui David

Cartea cuprinde povestiri, profeţii, poeme şi liste. Ele sunt de origini diferite şi au fost reunite ulterior într-un volum.

În canonul ebraic, cartea poartă numele lui Samuel, pentru că el este personajul principal şi nu din motive de paternitate literară. În general, se acceptă că forma definitivă a cărţii se datorează compilatorului Deuteronomului, în sec. al VI-lea î.e.n. Adesea s-a sugerat că una sau alta din sursele lui Samuel ar fi fost redactate de unul sau mai mulţi funcţionari superiori de la curtea lui David sau Solomon, precum Abiatar preotul, Iosafat mazkirul sau Ahimaaţ, fiul preotului Ţadok. Este sigur că un funcţionar regal răspundea de arhive, aşa încât ipoteza este plauzibilă.

Textul lui Samuel n-a fost păstrat corect în masora, fiind neglijat o vreme, întrucât erau la dispoziţie Cronicile, care prezentau o versiune mai idealizată a aceleiaşi perioade. Totuşi, textul masoretic poate fi corectat în multe puncte cu ajutorul Cronicilor şi al Septuagintei. Descoperirea unor secţiuni din Samuel la Qumran (vezi Manuscrisele de la Marea Moartă), cu un text ebraic foarte apropiat de cel al versiunii greceşti, sporeşte importanţa acesteia pentru critica textuală a lui Samuel şi pare din ce în ce mai probabil ca Septuaginta s-a sprijinit pe o tradiţie ebraică mai fidelă decât cea păstrată în masora.

1 SAMUEL

1, 1-3, 21	Naşterea lui Samuel şi închinarea lui ca profet
4, 1-6, 21	Distrugerea localităţii Silo; capturarea chivotului şi înapoierea lui.
7, 1-7, 17	Samuel judecător
8, 1-10, 17	Saul uns rege
11, 1-11, 15	Victoria lui Saul asupra regatului Amon
12, 1-12, 25	Discursul de despărţire al lui Samuel
13, 1-15, 35	Luptele lui Saul împotriva filistenilor şi amaleciţilor
16, 1-16, 23	David uns rege
17, 1-17, 58	David împotriva lui Goliat

18, 1-19, 10 David la curtea lui Saul

19, 11-27, 12 Saul îl urmăreşte pe David

28, 1-28, 25 Vrăjitoarea din Ein-Dor

29, 1-30, 31 David în tabăra lui Akiş şi lupta contra amaleciţilor

31, 1-2 Sam.1, 27 Lupta contra filistenilor la Ghilboa, moartea lui Saul şi a fiilor săi, plângerea lui David

2 SAMUEL

2, 1-4, 13 Războiul civil dus de David contra casei lui Saul. David uns rege al lui Iuda la Hebron

5, 1-5, 25 David devine regele întregului Israel; cucerirea Ierusalimului

6, 1-6, 23 David aduce chivotul la Ierusalim

7, 1-7, 29 Dumnezeu nu permite lui David să construiască Templul.

8, 1-8, 18 Războaiele lui David contra filisteni lor, a Moabului, a Tobei şi a sirienilor din Damasc

9, 1-9, 13 David şi Mefiboşet, fiul lui Ionatan

10, 1-10, 19 Războaiele lui David contra lui Amon şi Aram

11, 1-12, 31 David şi Batşeba

13, 1-19, 1 Revolta lui Absalom

19, 1-19, 44 David revine la Ierusalim

20, 1-20, 26 Revolta lui Şeba, fiul lui Bicri

21, 2-21, 14 David, gabaoniţii şi urmaşii lui Saul

21, 15-21, 22 Lista războaielor lui David

22, 1-22, 51 Cântarea lui David

23, 1-23, 39 Ultimele cuvinte ale lui David. Lista războinicilor săi

24, 1-24, 25 Recensământul

SAMUEL, MAR

(sec. al IV-lea)

Eminent amora babilonian din prima generaţie, contemporan cu Rav. “Mar” este un titlu onorific, primit în semn de recunoaştere a erudiţiei sale. Mare savant rabinic, Samuel excela şi în ştiinţele epocii, mai ales în medicină (se povesteşte că a fost chemat în Israel, pentru a-l trata pe R. Iuda ha-Nasi, care suferea de o boală de ochi) şi în astronomie (el respingea însă astrologia, foarte răspândită în Babilonia în acea epocă). Cunoştinţele lui de astronomie l-au făcut să spună o dată: “Cărările cerului îmi sunt tot atât de familiare ca şi cele din Nehardea (oraşul său natal).” Bazându-se pe calcule astronomice, el ştia să stabilească cu exactitate prima zi a fiecărei sărbători şi a propus să fie abolită a doua zi a sărbătorilor, care fusese introdusă în diaspora tocmai din pricina îndoielilor privind calendarul (vezi Calendar). Autorităţile palestiniene au respins propunerea sa.

Samuel i-a urmat tatălui său, Aba ben Aba ha-Cohen, ca director al academiei din Nehardea. Deşi întreţinea raporturi prieteneşti cu Rav, directorul academiei din Sura, între cei doi savanţi au avut loc sute de controverse halahice. Ele stau la baza Talmudului din Babilon. Pentru toate chestiunile referitoare la legea civilă, deciziile urmau părerea lui Samuel. În acest domeniu, el a stabilit un număr de principii fundamentale, care au fost general aplicate. Decizia lui, potrivit căreia, în materie civilă, “legea ţării (în care trăiesc evreii) trebuie să fie recunoscută ca validă şi obligatorie (dina de-malhuta dina)”', a influenţat profund viaţa evreiască. Samuel însuşi întreţinea raporturi prieteneşti cu regele Persiei, Şahpur I (241-272), mare făuritor de imperii. După moartea lui Rav, în anul 247, el a devenit autoritatea supremă a evreimii babiloniene.

SANCTUAR

Cort transportabil, construit de Moise potrivit instrucţiunilor date de Dumnezeu (Ex. 25-27) şi care i-a însoţit pe israeliţi în deşert. Sanctuarul (mişkan) era aşezat în centrul taberei, leviţii fiind stabiliţi în jurul perimetrului interior, iar celelalte triburi în perimetrul exterior. Sanctuarul, precum şi toate accesoriile sale, era portabil, leviţii transportându-l dintr-un loc în altul. El avea o curte descoperită de 100 x 50 de coţi (1 cot = 45 cm), înconjurată de stâlpi de lemn, plasaţi la distanţă de 5 coţi unul de altul, de care erau suspendate pânze de in. Pe lăţimea curţii, era lăsat liber, în centru, un spaţiu de 5 coţi, care servea drept intrare. Curtea era ascunsă privirilor printr-o perdea lungă de 20 de coţi, atârnată de patru stâlpi de lemn plasaţi la 10 coţi de intrare.

Sanctuarul propriu-zis, măsurând 30 x 10 coţi, era situat în jumătatea de răsărit a curţii. Avea trei pereţi din lemn de salcâm aurit, iar a patra latură era liberă. Scândurile erau legate între ele cu picioruşe de argint. Scândurile aveau verigi de aur prin care treceau drugi de salcâm poleiţi cu aur, pentru consolidarea structurii. La capătul Sanctuarului, se afla Sfânta Sfintelor care adăpostea tablele cu cele Zece Porunci. Potrivit unei hagade rabinice, tot aici s-ar fi aflat şi primele table care fuseseră sparte. Un mare baldachin, format din cinci covoare prinse între ele, pornea de la una din lungimile Sanctuarului până în vârf şi cobora de partea cealaltă până jos. Faţada era alcătuită dintr-o perdea ţesută cu heruvimi. Acoperişul era făcut din 12 covoare din păr de capră. În fine, ansamblul era acoperit cu piei de berbec şi de tehaşim (viezure, focă sau delfin). Hagada spune că acest animal neidentificat ar fi existat doar la vremea aceea şi doar cu scopul de a servi la construirea Sanctuarului.

În interior, în faţa Sfintei Sfintelor, era o masă pe care se aşezau pâinile punerii înainte. Tot aici, erau altarul tămâierii şi menora. În curte, se aflau altarul exterior, unde se aduceau jertfele, şi un lighean de aramă, în care preoţii se spălau pe mâini şi pe picioare înainte de a oficia.

După construirea Sanctuarului, căpeteniile fiecărui trib au adus, rând pe rând, jertfe şi daruri timp de douăsprezece zile (Num. 7). Sanctuarul nu a fost întrecut în frumuseţe decât de Templul construit de Solomon la Ierusalim, care a devenit locaşul permanent al chivotului.

SANDAK

"Naş"

Cel care îl ţine pe genunchii săi pe băiatul nou-născut, în cursul ceremoniei circumciziei. Termenul sandak este de origine greacă; el corespunde cuvântului românescului "sindic" şi înseamnă cel care asistă sau sfătuieşte (pe tată). Invitaţia de a fi sandak este considerată o cinste. Potrivit tradiţiei, cine are ca naş un mare savant este privilegiat de soartă. Onoarea de a fi sandak revine adesea unuia dintre bunicii copilului.

SANHEDRIN

Al patrulea tratat al ordinului Nezikin al Mişnei. Cele 11 capitole ale sale sunt consacrate legilor care reglementează crearea şi funcţionarea tribunalelor (cf. Deut. 16, 18-20; 17, 6-20). După mărimea oraşului şi importanţa cazului, se organizau, în Israel, tribunale alcătuite din 3 sau 23 sau 71 de judecători. Curtea Supremă se numea Marele Sanhedrin şi avea sediul în Templu, în Sala Pietrei Cioplite.

Mişna studiază procesele băneşti, procesele penale, fiabilitatea martorilor, crimele capitale, execuţiile şi drepturile regelui şi ale marelui preot în ce priveşte funcţia de judecător.

Subiectul este tratat în toată amploarea sa în cele două Talmuduri şi în Tosefta.

SANHEDRIN

Din gr. synedrion, "consiliu"

Înalte curţi de justiţie care au funcţionat în cursul primei perioade a celui de-al Doilea Templu şi în secolele care au urmat. Adevărata origine a instituţiei a rămas obscură, în pofida afirmaţiei Talmudului că ar proveni de la cei 70 de înţelepţi aleşi de către Moise să-l ajute la cârmuirea poporului (Num. 11, 24). Sanhedrinul exista deja la sfârşitul secolului I î.e.n. (în epoca elenistică) şi, probabil, şi în epoca persană care a precedat-o.

Instituţiei i s-au dat nume diferite, după cum este vorba de surse rabinice sau extratalmudice. Sursele evreieşti o desemnează ca Sanhedrin, Marea Curte din Ierusalim sau Curtea celor 70. În sursele neevreieşti ea apare ca: Sfatul bătrânilor (gherusia) sau Sanhedrin. Aceste denumiri diferite oglindesc probabil variaţiile pe care le-au cunoscut compoziţia sa şi autoritatea pe care a avut-o, în raport cu mutaţiile politice şi sociale ale comunităţii evreieşti din Israel, în cursul perioadei celui de-al Doilea Templu.

Curţi de justiţie mai mici, alcătuite din 23 de membri şi însărcinate cu jurisdicţia locală se întruneau în fiecare oraş (inclusiv Ierusalimul) şi în regiuni. Erau denumite "sanhedrine mici".

Potrivit surselor talmudice, Sanhedrinul era alcătuit din înţelepţi şi era prezidat de un nasi (preşedinte). În tradiţia talmudică, în cursul perioadei dintre revolta Haşmoneilor şi domnia lui Irod, au fost cinci perechi de înţelepţi (zugot) care au condus comunitatea; primul nume din fiecare

pereche îndeplinea funcţia de nasi al Sanhedrinului, al doilea din fiecare pereche era preşedintele tribunalului (av bet din).

Sursele din Noul Testament dau o imagine cu totul diferită despre compoziţia Sanhedrinului. În Faptele Apostolilor instituţia apare ca fiind condusă de marele preot şi ca fiind alcătuită din preoţi şi scribi. Istoricii propun câteva ipoteze pentru a rezolva contradicţiile cu textele din Talmud. Una dintre aceste ipoteze sugerează că au existat trei consilii: unul dintre ele se întrunea în Sala Pietrei Cioplite (lişkat ha-Gazit) din interiorul Templului; el era compus din înţelepţi farisei şi avea în sarcina sa treburile religioase şi respectarea ritualului la Templu. Un al doilea tribunal se ocupa de cei care au încălcat legea. În sfârşit, al treilea dezbătea treburile administrative ale oraşului Ierusalim. Cei mai mulţi cercetători susţin totuşi că nu a existat decât un singur Sanhedrin. La început, el ar fi fost compus din preoţi, fiind prezidat de marele preot. Prin apartenenţa lor socială, marii preoţi erau saducei. Preoţii aristocraţi au fost înlocuiţi treptat prin înţelepţi farisei, mai democraţi şi a căror autoritate a fost recunoscută chiar şi de preoţii saducei, în cursul ultimelor decenii din epoca celui de-al Doilea Templu. Însă marele preot a continuat să-şi exercite funcţia tradiţională de preşedinte al Sanhedrinului în treburile cu tonalitate politică. Acest fapt ar putea explica conflictul existent în sursele tradiţiei talmudice cu privire la numărul membrilor Sanhedrinului, 70 sau 71.

Sfera de activitate a Sanhedrinului era extrem de vastă şi, în calitatea sa de principală instituţie a comunităţii din Palestina, influenţa sa se întindea până în diaspora îndepărtată. Controversele care agitau tribunalele locale asupra unor probleme de Halaha erau supuse Sanhedrinului, care tranşa disputele. Înţeleptul care refuza să recunoască verdictul Sanhedrinului era calificat drept “bătrân rebel” (zaken mamre). Sanhedrinul acţiona ca un corp legislativ care emitea decrete (ghezerot) şi ordonanţe (takanot). Aceste legi, atribuite preşedinţilor, erau desigur discutate şi aprobate de întregul Sanhedrin. Tribunalul mai exercita şi dreptul de a stabili calendarul mensual şi anual, funcţie importantă pentru a menţine uniformitatea religioasă între Israel şi diaspora.

În calitate de corp reprezentativ al poporului, el avea dreptul să interzică sau să aprobe un război ofensiv. Alegerea unui rege sau a unui mare preot depindea teoretic, dar nu totdeauna în practică, de aprobarea Sanhedrinului. Tribunalul mai avea şi puterea de a lua măsuri coercitive contra celor care se dedau unor activităţi de propagandă sectară (inclusiv creştină). Aceste măsuri, încurajate de membrii saducei ai Sanhedrinului, erau socotite ca severe şi respinse de judecătorii farisei.

Un punct controversat din istoria Sanhedrinului este puterea sa de a judeca şi de a pronunţa sentinţe capitale. O tradiţie talmudică afirmă că această putere s-a întrerupt cu 40 de ani înainte de distrugerea celui de-al Doilea Templu, dar există dovezi de condamnare şi de aplicare a pedepsei capitale până în anul 70 al e.n., când a avut loc distrugerea Templului. Cercetătorii au opinii divergente în ce priveşte limitele impuse Sanhedrinului în această chestiune.

Procedura juridică a Sanhedrinului este descrisă pitoresc în tratatul Sanhedrin al Mişnei. Nici o probă indirectă, oricât de convingătoare ar fi fost, nu era admisă. În cazurile în care se punea problema pedepsei capitale, procedura favoriza atât de mult achitarea, încât după opinia unui tana, Sanhedrinul care pronunţa o pedeapsă cu moartea o dată la 70 de ani era considerat ca un “tribunal setos de sânge”.

Sanhedrinul reinstalat la Iavne de către R. Gamaliel, la câtva timp după distrugerea celui de-al Doilea Templu, asuma teoretic toate funcţiile celui care l-a precedat, la Ierusalim. Ca şi modelul său, el era

recunoscut în Israel şi în diaspora ca instituţie supremă a iudaismului în problemele religioase şi comunitare. Sanhedrinul şi-a încetat activitatea o dată cu abolirea patriarhatului (funcţia de nasi) de către autorităţile romane, la începutul secolului al V-lea e.n.

După crearea Statului Israel, propunerea de reînfiinţare a Sanhedrinului la Ierusalim, făcută de ministrul Cultelor, R. J. L. Maimon, a fost primită fără entuziasm de către rabinatul ortodox.

SANHEDRINUL LUI NAPOLEON

(9 februarie - 9 martie 1807)

Deşi evreii dobândiseră cetăţenia franceză la 19 septembrie 1791, în timpul Revoluţiei, chestiunea statutului religiei evreieşti n-a fost reglementată în anii care au urmat decretului. După perioada Teroarei, situaţia evreilor s-a stabilizat; ei au încercat să-şi restabilească cultul în condiţii legale, aşa cum s-a procedat cu catolicii (Concordatul din 1801) şi cu protestanţii (Articolul organic din 1802). Încă de la începutul Consulatului lui Napoleon, evreii şi-au exprimat dorinţa reglementării cultului lor.

În februarie 1805, ministrul Cultelor, Portalis, a organizat o consultaţie printre evreii parizieni, care i-au propus să se încredinţeze conducerea iudaismului unor consilii de notabili, aleşi dintre capii de familie plătitori de impozite, şi unor rabini, propuşi de aceşti notabili, dar numiţi şi plătiţi de Stat. Însă această consultaţie n-a avut rezultat, Napoleon fiind mai puţin preocupat de reformarea comunităţilor evreieşti cât de rezolvarea agitaţiilor din Alsacia, de unde soseau mereu plângeri în care evreii erau acuzaţi de cămătărie. Napoleon a optat pentru o rezolvare globală a acestor probleme şi, în acest scop, i-a convocat la Paris pe reprezentanţii evreilor.

Adunarea notabililor şi-a ţinut prima şedinţă la 26 iulie 1801. Deputaţii au fost aleşi în funcţie de avere, de reputaţie şi de loialitatea lor politică. Dezbaterile s-au prelungit timp de zece luni, timp în care cei 41 de notabili selecţionaţi au trebuit să răspundă la o serie de 12 întrebări precise, menite să lămurească dacă legile evreieşti erau compatibile cu dreptul comun; intenţia urmărită era de a contribui şi a grăbi asimilarea evreilor. Răspunsul Adunării a fost binevoitor, anume că, potrivit principiului talmudic dina de-malhuta dina, religia porunceşte evreilor să respecte legile ţării în care trăiesc, în toate chestiunile de natură civilă şi politică. Pentru a confirma răspunsurile Adunării, lui Napoleon i-a venit ideea să reunească un mare Sanhedrin, asemenea celui din antichitate, compus din 71 membri (dintre care 213 rabini şi 113 laici), care să proclame fraternitatea evreilor cu francezii şi să treacă la reforma rabinatului şi a comunităţilor tradiţionale, organizând instituţiile care să conducă evreii şi totodată să controleze respectarea de către evrei a legii. Camăta urma să fie interzisă şi urmau să fie luate măsuri de constrângere faţă de “abuzurile evreilor”.

Prima şedinţă a Sanhedrinului, deschisă cu mare pompă, a avut loc la 9 februarie 1807, la principala sinagogă din Paris. Rabinul Joseph David Sintzheim a fost atunci proclamat nasi, asistat fiind de un av bet din şi de un haham.

În lunile care au urmat, s-au dezbătut proiectele măsurilor care urmau să fie luate pe linie de stat şi pe linia organizării interne a iudaismului francez. Singurul punct cu adevărat litigios al proiectului şi asupra căruia rabinii, în frunte cu Sintzheim, au refuzat să cedeze, a fost problema căsătoriilor mixte. De menţionat faptul că, în decursul lucrărilor, Sintzheim a ţinut legătura şi s-a sfătuit cu autorităţile rabinice din Europa centrală, îndeosebi cu rabinul Moise Sofer din Presburg (Bratislava), mare autoritate rabinică.

Răspunsurile Sanhedrinului au fost în spiritul celor date de Adunarea care-l precedase. S-a precizat că numai adunarea doctorilor Legii, reunită în Sanhedrin, putea emite ordonanţe religioase în conformitate cu practicile şi legile iudaice. S-a făcut de asemenea distincţie între prevederile religioase şi cele politice. Acestea din urmă, s-a spus, fuseseră menite să guverneze poporul lui Israel în Palestina pe vremea când avea proprii săi regi, preoţi şi magistraţi, şi nu mai erau aplicabile. În discursul său de la încheierea lucrărilor, la 9 martie 1807, R. Sintzheim declara că deciziile Sanhedrinului pecetluiseră un pact social cu autorităţile statului.

Un an mai târziu, la 17 martie 1808, au apărut decretele reformei imperiale cu privire la cultul evreiesc. Un decret dădea forţă de lege reglementării generale acceptată de Adunare; altul preciza modalităţile de punere în aplicare. Vechile comunităţi independente erau înlocuite printr-un Consistoriu central, căruia îi erau subordonate consistorii departamentale, formate din laici şi din rabini, propuşi de evrei şi numiţi (dar nu şi plătiţi) de stat. Consistoriul trebuia să conducă şi să administreze cultul şi totodată să controleze respectarea de către evrei a legilor statului.

Un decret, aşa numitul “decret infam”, avea caracter discriminator; el hotăra anularea datoriilor contractate către evrei, impunea restricţii pentru evreii care doreau să exercite un negoţ, restrângea dreptul de rezidenţă al evreilor în Alsacia, interzicea înfiinţarea de noi locaşuri de cult — deci, nu ţinea seama de hotărârile Revoluţiei cu privire la egalitatea în drepturi a evreilor cu ceilalţi cetăţeni ai ţării. Era o decizie retrogradă, care avea să fie anulată după căderea regimului lui Napoleon, în 1814.

Prin crearea consistoriilor, Napoleon a înzestrat însă iudaismul francez cu un cadru legal pentru exercitarea cultului său, cadru care persistă şi în prezent.

CELE 12 ÎNTREBĂRI PUSE ADUNĂRII NOTABILILOR

1. Este permis evreilor să ia în căsătorie mai multe femei?

2. Legea evreiască permite divorţul? Divorţul este valabil dacă nu este pronunţat de un tribunal şi în virtutea unor legi care contrazic Codul francez?

3. Sunt permise căsătorii mixte sau Legea pretinde ca evreii să se căsătorească numai între ei?

4. Evreii îi consideră pe francezi ca fraţi sau ca străini?

5. Ce raporturi prescrie Legea evreiască să aibă evreii cu francezii care nu sunt de aceeaşi religie?

6. Evreii consideră că Franţa este patria lor, că sunt obligaţi s-o apere, să-i respecte legile şi aplice dispoziţiile Codului civil?

7. Cine numeşte rabinii?

8. Ce jurisdicţie de poliţie exercită ei?

9. Formele alegerii şi jurisdicţia sunt prescrise de Lege sau de uzanţă?

10. Există profesii pe care Legea le interzice evreilor?

11. Legea evreiască le interzice evreilor să practice cămătăria faţă de fraţii lor?

12. Legea le permite sau le interzice cămătăria faţă de străini?

SARA

Soţia lui Abraham, mama lui Isaac, una dintre matriarhele poporului evreu. La început, numele ei era Sarai; el a fost schimbat de către Dumnezeu o dată cu cel al lui Abram, care a devenit Abraham (Gen. 17, 15).

Sara aparţinea familiei lui Abraham (Gen. 1129-31) şi şi-a însoţit bărbatul din Mesopotamia până în Canaan. Marea ei frumuseţe (Gen. 12, 11) este descrisă cu amănunte legendare, într-un text descoperit printre manuscrisele de la marea Moartă. Ea a fost dorită de suverani străini (Gen. 12, 10-20) şi când Abraham a sosit pe pământurile lui Abimeleh, regele din Gherar, el a prezentat-o ca fiind sora sa. După ce ea a fost luată de către Abimeleh, Dumnezeu i-a apărut regelui într-un vis şi i-a spus că Sara este soţia lui Abraham. De îndată, Abimeleh i-a lăsat pe Abraham şi pe Sara să plece, dându-le şi multe daruri.

Întrucât nu putea avea copii, Sara şi-a dat servitoarea, pe Hagar, drept concubină lui Abraham şi aceasta l-a născut pe Ismael, atunci când Abraham era în vârstă de 86 de ani. Abia 14 ani mai târziu, Sara, care avea atunci 90 de ani, l-a născut pe Isaac. Numele copilului se datorează reacţiei pe care a avut-o Sara când Dumnezeu i-a dat de ştire că va deveni mamă: “Dumnezeu m-a făcut de râs: oricine va auzi va râde (iţhak) de mine” (Gen. 21, 6). Văzând că Ismael îşi bate joc de Isaac, Sara l-a rugat pe Abraham să-i alunge pe Hagar şi pe fiul ei. Întrucât Abraham nu dorea să facă aceasta, el auzi vocea lui Dumnezeu spunându-i: “Tot ce-ţi va spune Sara, să faci” (Gen. 21, 12). Potrivit comentariului Hagadei, puterile profetice ale Sarei le depăşeau pe cele ale lui Abraham. Şi acesta se supuse cererii ei.

Spre deosebire de celelalte matriarhe, Biblia dă vârsta Sarei, atât atunci când l-a născut pe Isaac, cât şi atunci când a murit, la 127 de ani, la Kiriat-Arba.

La moartea Sarei, Abraham a cumpărat grota Macpela cu 400 sicli de argint, de la Efron Hititul, şi a folosit-o drept cavou.

Interpretarea obişnuită a numelui Sara este “prinţesă”, deşi el ar putea fi pus în legătură cu acadianul Sarrat, un nume al divinităţii lunare Iştar. Unii oameni de ştiinţă au sugerat că numele ei iniţial, Sarai, desemna o formă primitivă specific feminină, aşa cum ar arăta desinenţa „-i”, utilizată de obicei pentru numele feminine de persoane în ugaritică. Alţii au observat că Sara n-ar putea fi apropiat de Sarai, deoarece traducerea greacă îl dublează pe r din Sara (Sarra), dar nu şi din Sarai, nume pus în relaţie cu arabul shara, care semnifică aproximativ “strălucire repetată”.

După Hagada, Sara ar fi Iska, fiica lui Haran, fratele lui Abraham (Gen. 11, 29), deci nepoata soţului ei. Se numea Iska, deoarece toţi contemplau (saka: a privi) frumuseţea ei (Meg. 14a) pe care şi-a păstrat-o toată viaţa (Gen. R. 40, 4). Era atât de frumoasă, încât pe lângă de ea, toţi arătau ca nişte maimuţe (B. B. 58a). De asemenea, se numea Iska, deoarece primise darul profeţiei (Meg. 140); ea a fost una din cele şapte profetese şi-l întrecea pe Abraham în ale profeţiei (Ex.R. 1, 1). Pe când mai

erau la Haran, Abraham convertea bărbaţii, iar Sara — femeile. Transformarea numelui său original înseamnă că ea a devenit prinţesă a omenirii şi nu numai a poporului său (Gen. R. 47, 1).

Alte comentarii midraşice privitoare la Sara:

După naşterea lui Isaac, oamenii credeau că el este un copil adoptat, nu puteau crede că a fost născut de Sara la o vârstă atât de înaintată. Pentru a dezminţi această părere, când a fost înţărcat Isaac, Abraham a organizat un mare ospăţ, la care Sara a invitat multe femei împreună cu copiii lor şi i-a hrănit pe toţi cu laptele ei (B. M. 87a).

Sara ar fi obţinut alungarea lui Ismael, pentru că l-a văzut comiţând idolatria, violând şi asasinând (Tos. Sota 6, 6).

Toată viaţa ei, uşile casei ei au fost deschise pentru cine dorea să vină (Gen. R. 10, 16).

Ar fi trebuit să trăiască 175 de ani ca şi Abraham, dar voinţa divină i-a redus durata vieţii cu 48 de ani din pricina disputelor ei cu Abraham în legătură cu Hagar şi Ismael (Gen. R. 44, 5).

Moartea ei s-ar fi datorat şocului suferit când a aflat că Abraham îl jertfise pe Isaac (vezi Akeda). O versiune afirmă că Satana i-ar fi apărut, anunţând-o că Abraham l-a ucis pe Isaac, dar alta susţine că Isaac însuşi, întors acasă, i-ar fi povestit întâmplarea (Lev. R. 202).

La moartea ei, locuitorii din Hebron au închis cu toţii prăvăliile şi i-au cinstit memoria. Drept răsplată, nimeni n-a mai murit acolo vreme de 38 de ani, până la înmormântarea lui Abraham (Gen. R. 58, 7; 62, 3).

SARE

Condiment utilizat în epoca biblică în diferite scopuri: în timpul ritualului sacrificial, în medicină şi pentru a conserva alimentele. Fiecare jertfă trebuia presărată cu sare (Lev. 2, 13) şi Templul avea o cameră specială pentru sare. Nou-născuţii erau frecaţi cu sare, se pare din raţiuni de sănătate (Ezec. 16, 4). Deoarece sarea permite conservarea, un legământ veşnic este descris, ca “un legământ prin sare” (Num 18, 9). Când profetul Abia vorbeşte despre făgăduiala făcută de Dumnezeu casei lui David, el o numeşte “un legământ prin sare” (2Cron. 13, 4-5).

Efectul durabil al sării explică neîndoielnic folosirea ei de către profetul Elisei, atunci când purifică apele din Ierihon, când localnicii se plâng că “apele sunt rele şi pământul este sterp” (2 Regi 2, 19-22). Pe de altă parte, cuceritorii împrăştiau sare pe pământurile cucerite, pentru a le face sterpe pentru totdeauna (Jud. 9, 45).

Una din legile alimentare prescrise de Halaha constă în a face să se scurgă sângele din carnea animalului tăiat, sărând-o din belşug, înainte de a o găti. Halaha cere de asemenea să se pudreze cu sare pâinea ce se mănâncă la începutul unei mese, înainte de sfârşitul binecuvântării. Potrivit explicaţiei populare, este vorba de un act simbolic care, după distrugerea Templului, face din masă un înlocuitor al altarului pe care erau sărate jertfele.

SATANA

La origine, cuvântul satan semnifica, în Biblia ebraică, un adversar, cineva ostil. Astfel, în 1 Regi 11, 14: “Cel Veşnic i-a ridicat un adversar (satan) lui Solomon, pe Hadad edomitul”. În cărţile mai târzii

ale Bibliei, cuvântul semnifică o fiinţă supranaturală care, în sfera cerească, îl acuză pe om în faţa lui Dumnezeu. Această funcţie reiese îndeosebi din prologul la Iov (1-2), unde Satana pune la îndoială sinceritatea pietăţii lui Iov. În acest text, ca şi într-un altul din Zaharia (3, 1-2), Satana nu poate acţiona decât în limitele impuse de către Dumnezeu şi îi este subordonat cu totul. Conceptul unui acuzator ceresc al omului decurgea, pare-se, din dorinţa de a nu-i atribui lui Dumnezeu existenţa răului (a se compara 2 Sam. 24, 1 unde Dumnezeu îl îndeamnă pe David să numere poporul şi 1 Cron. 21, 1, unde David este provocat de către Satana).

În apocrife şi pseudoepigrafe, ca şi în Talmud şi în Midraş, rolul lui Satana este mult amplificat. În timp ce înainte era un subaltern al lui Dumnezeu, acum el îndeamnă pe om să nu se supună voinţei lui Dumnezeu şi, în consecinţă, Cartea Jubileelor îl numeşte Masterna ("duşmănie"). I se mai spune şi Belial în Testamentul celor 12 patriarhi şi Înger al Tenebrelor în manuscrisele de la marea Moartă. Această evoluţie a conceptului de Satana a fost poate influenţată de dualismul persan. Conceptul figurează în numeroase credinţe populare, iar liturghia se referă la el cu moderaţie. Rugăciunea de seară Haşkivenu cere: "Îndepărtează de noi persecuţia, ciuma, războiul şi |... | pe Satana". Înaintea slujbei de musaf de la marile sărbători se include de asemenea textul: "împiedică-l pe Satana să mă acuze", iar sub influenţa Cabalei s-a introdus, înainte să sune şofarul, recitarea a şase versete biblice, ale căror litere iniţiale formează acrostihul Kera Satan (Smulge-l pe Satana).

SAVORA

Din aram.: sevar, "a reflecta, a examina"; pl. savoraim

Termen care-i desemnează pe învăţătorii babilonieni, urmaşi ai amoraimilor (vezi Amora), cărora li se datorează ultimele îmbunătăţiri aduse Talmudului. Multă vreme istoricii evrei susţinuseră că activitatea savoraimilor s-a mărginit la vreo 50 de ani (de la 500 la 550 e.n.). Cercetări mai noi au arătat că ei şi-au continuat activităţile până în perioada gheonimilor (vezi Gaon), adică până în jurul anului 690 e.n. În plus, se pare că savoraimii au fost ultimii redactori ai Talmudului, nu Aşi şi Ravina bar Huna (mort în 499). O duzină dintre aceşti "explicatori" — de pildă, Simuna şi Rabbai din Rov — sunt citaţi de către sursele gheonimilor, iar schimbarea de denumire din amora în savora se explică prin raţiuni istorice. Sub dominaţia Sasanizilor persani, fanatismul zoroastrian a dus la închiderea academiilor talmudice, executarea celor doi exilarhi (conducători ai comunităţii evreieşti), abolirea temporară a exilarhatului (restabilit după cucerirea arabă, în 641) şi prăbuşirea autonomiei legale evreieşti. Lipsiţi de vechea lor funcţie juridică, savanţii epocii au părăsit puterea lor legislativă de amoraimi, pentru a se ocupa de lămurirea legii existente, de unde termenul de savoraimi. Ei şi-au dat seama curând că predecesorii lor, ocupaţi să compileze şi să organizeze materialul legislativ adunat în academiile babiloniene, nu putuseră elucida multe puncte rămase obscure în text.

Primii savoraimi s-au interesat în primul rând de această explicare raţională şi au creat fraze de legătură pentru a elimina nepotrivirile. Existau şi numeroase controverse talmudice care nu ofereau o decizie hotărâtă şi definitivă pentru cutare sau cutare punct al Halahei; una din sarcinile savoraimilor a fost să aducă propriile lor lămuriri, sprijinindu-se pe practica contemporană. Urmaşii lor nu s-au mulţumit cu simple fraze explicative şi cu note editoriale. Ei au inserat pasaje lungi în discuţiile talmudice, în general la începutul unui tratat sau al unui capitol. Astfel primii gheonimi au indicat că primele câteva pagini din tratatul Kiduşin au fost scrise de către savoraimi şi acest lucru este fără nici o îndoială valabil şi pentru alte lungi pasaje, în care interlocutorii nu sunt identificaţi. Principala sursă de informaţii cu privire la savoraimi este Igheret Şerira Gaon de Şerira Gaon; alte

câteva elemente pot fi extrase şi din Sefer ha-Cabala de Abraham ibn Daud, precum şi din Seder Tanaim ve-Amoraim.

SĂPTĂMÂNI, SĂRBĂTOAREA -LOR, vezi ŞAVUOT.

SĂRAC ŞI SĂRĂCIE

Încă din epoca biblică, scrierile evreieşti abordează chestiunea ajutorării săracilor şi a defavorizaţilor. S-a pornit întotdeauna de la ideea că aceştia au dreptul să fie ajutaţi de către cei mai norocoşi. Fiecare membru al comunităţii evreieşti are răspunderea şi obligaţia de a contribui la nevoile celor în dificultate. Dumnezeu, ca izvor al tuturor bunurilor, s-a îngrijit de cei mai norocoşi să aibă partea lor: dar aşa cum li s-a dat, trebuie şi ei să dea la rândul lor celor nenorocoşi. Mai mult, aşa cum Dumnezeu se îngrijeşte în mod deosebit de cei săraci, la fel trebuie să facă şi comunitatea evreiască. Aceste principii se reflectă în scrierile şi în legile care reglementează atitudinea faţă de săraci de-a lungul întregii istorii evreieşti.

Pentateuhul recunoaşte că sărăcia va exista întotdeauna şi că iudaismul are o obligaţie faţă de săraci. “Totdeauna vor fi săraci în ţară, pentru aceasta îţi dau poruncă: să-ţi deschizi mâna faţă de fratele tău, faţă de sărac şi faţă de cel lipsit din ţara ta” (Deut. 15, 11). Această poruncă privind ajutorarea săracilor se repetă în toată Biblia şi devine chiar o sursă de binecuvântare: israeliţii sunt avertizaţi că nu vor primi binecuvântarea divină dacă îi neglijează pe săraci,

Profeţii au devenit cei mai buni apărători ai drepturilor săracilor îndemnându-i pe israeliţi să facă la fel. Ei i-au condamnat pe cei ce-i oprimau pe săraci sau ignorau nevoile lor. În acelaşi timp, fără a-l mustra pe sărac pentru nenorocul său, profeţii n-au idealizat şi n-au glorificat niciodată sărăcia.

Biblia schiţează limpede drepturile săracilor, enumerând sistematic minimul de subzistenţă pe care aceştia trebuie să-l primească de la membrii mai privilegiaţi ai comunităţii. Proprietarilor agricoli li se porunceşte ca, atunci când seceră, să lase celor sărmani tot ce creşte la marginea câmpului ca şi măslinele, strugurii şi grăunţele căzute în timpul recoltei. Ei nu au voie să scuture măslinii decât o singură dată; fructele care cad ulterior sunt rezervate nevoiaşilor (vezi Leket, şiheha, pea). Biblia prescrie, la fiecare şapte ani, un an şabatic, când câmpurile se lasă în pârloagă şi săracii au dreptul să vină şi să se hrănească cu roadele lor. Deuteronomul cere ca săracii să nu fie lăsaţi deoparte la celebrarea sărbătorilor de pelerinaj. Existau şi zeciuieli pentru săraci ca şi pentru leviţi.

Aceste puncte esenţiale au stat la temelia atitudinii rabinice faţă de sărăcie. În cursul perioadei talmudice, sărăcia era atât de răspândită încât a fost considerată aproape o virtute pe considerentul că ar contribui la formarea caracterelor. Pe de altă parte, rabinii erau pe deplin conştienţi că sărăcia excesivă “îl lipseşte pe om de echilibrul său mintal” (Er. 41b). Ei păreau totodată să considere sărăcia ca fiind oarecum predestinată şi nu neapărat ca o reflectare a caracterului ori a eforturilor individului. Rabinii îndemnau pe fiecare să respecte sentimentele nevoiaşilor şi aminteau poporului că “Dumnezeu stă în faţa porţii cu sărmanul, de aceea trebuie să respecţi persoana cu care ai de-a face” (Lev.R. 34, 9). În sec. al III-lea, s-a instituţionalizat principiul darului anonim şi s-a stabilit că e indecent să dai ostentativ sau să faci cunoscut beneficiarului identitatea donatorului.

O dată cu aşezarea evreilor în mediul urban, au fost instituite noi modalităţi de binefacere, dar principiul biblic al dreptului la asistenţă a rămas în vigoare. Totuşi, încă din perioada talmudică metoda s-a schimbat. Instituţiile comunitare şi-au luat misiunea de a strânge fonduri şi de a le

distribui. Toţi membrii comunităţii erau datori să dea o contribuţie. Fondul de caritate (kupa) era destinat alimentelor şi veşmintelor. A fost instituită şi un fel de "pâinea zilnică" (tamhui) pentru asistenţa săracilor în trecere prin localitate. Exista şi un fond de înmormântare (Hevra kadişa), care se folosea echitabil pentru săraci ca şi pentru bogaţi. Asociaţia pentru înzestrarea mireselor (hahnasat kala) asigura logodnicele nevoiaşe cu dotă şi trusou. Exista şi hekdeş, un azil pentru săraci, bătrâni, bolnavi şi străini. Fiecare comunitate evreiască, oricât de mică şi de sărmană, avea astfel de instituţii. Dacă instituţiile şi ghetourile Evului Mediu au dispărut ori s-au transformat, evreii din lumea întreagă continuă să contribuie la asistenţa în beneficiul săracilor, considerând acest ajutor ca un element fundamental al tradiţiei lor. Vezi şi Milostenie.

SĂRBĂTOARE

Ebr.: iom tov (Lit. "zi bună")

Legea biblică enumeră şapte zile de sărbătoare în care orice muncă este interzisă. Acestea sunt: Roş Haşana (Anul Nou, 1 Tişri); Iom ha-kipurim sau Iom Kipur (Ziua Ispăşirii, 10 Tişri), care, deşi zi de post, este considerată totuşi sărbătoare; prima zi de Sucot (Sărbătoarea Corturilor, 15 Tişri); Şmini Aţeret (a Opta Zi de Adunare, 23 Tişri); prima şi ultima zi de Pesah (15 şi 22 Nisan) şi Şavuot (Sărbătoarea Săptămânilor, 6 Si-van). Din cauza incertitudinilor cu privire la data apariţiei lunii noi în Ereţ Israel, s-a hotărât ca evreii din diaspora să ţină toate sărbătorile, cu excepţia Kipurului, câte două zile în loc de una cât prevede Biblia. În virtutea aceleiaşi incertitudini, Roş Haşana se serbează două zile chiar şi în Ereţ Israel. O dată cu fixarea calendarului în epoca talmudică, dispărea teoretic orice motiv de a ţine sărbătorile timp de două zile, Talmudul (Beta 4b) însă a impus perpetuarea acestui obicei (vezi Sărbătoare, A doua zi de).

De Şabat şi de Iom Kipur (numită şi "Şabatul Şabaturilor"), se interzice orice fel de muncă. De celelalte sărbători, dacă nu coincid cu Şabatul, se îngăduie o serie de munci legate de pregătirea hranei; de ex., se poate găti şi focul poate fi transportat de la un loc la altul, însă nu aprins. Este de asemenea admisă deplasarea obiectelor din domeniul public în cel privat şi invers (vezi Eruv).

Aşa-numitele sărbători "de pelerinaj", — Pesah, Şavuot şi Sucot —, au fiecare o dublă semnificaţie — naţională şi agricolă. Astfel, Pesah comemorează exodul din Egipt şi este totodată o sărbătoare a primăverii: în cea de-a doua noapte a sărbătorii, se recolta un omer (unitate de măsură) de orz, care era apoi adus la Templu. Şavuot care, conform tradiţiei, este ziua primirii Torei pe Muntele Sinai, este şi sărbătoarea secerişului, marcând sfârşitul recoltării orzului şi începutul recoltării grâului. Celelalte două sărbători, Roş Haşana şi Iom Kipur, nu au conotaţii naţionale sau agricole, ci sunt zile de introspecţie în care lumea întreagă este judecată pentru anul care a trecut.

Atunci când sărbătoarea ţine două zile, riturile şi ceremoniile sunt în general identice de la o zi la cealaltă, în afara unor variaţii minore în selectarea poemelor liturgice (piyutim). Excepţie fac, în diaspora, cele două zile de Şmini Aţeret, riturile primei zile fiind dedicate sărbătorii propriu-zise de Şmini Aţeret, iar cele din a doua zi marcând Simhat Tora, sărbătoarea încheierii ciclului anual de citire a Torei. Zilele intermediare de Pesah şi de Sucot sunt semi-sărbători (hol ha-moed): munca este îngăduită, însă rabinii recomandă să se ţină pe cât posibil seama de caracterul sacru al acestor zile.

La aceste şapte zile de sărbătoare, Biblia adaugă zilele de lună nouă care în vechime erau considerate adevărate sărbători. În prezent, caracterul lor festiv se limitează la introducerea unor elemente liturgice suplimentare iar abţinerea de la muncă nu este obligatorie.

Alte sărbători, în special Purim şi Hanuca, nu sunt menţionate în Pentateuh. În rândul sărbătorilor minore, se numără şi Tu bi-Şvat (15 Şvat, Anul Nou al Pomilor); Purim Katan (Micul Purim, celebrat în anii bisecţi pe 14-15 Adar I); Pesah Şeni (al doilea Pesah, 15 Iyar); Lag ba-Omer şi 15 Av. Dintre acestea, doar Purim şi Hanuca prezintă particularităţi liturgice, în vreme ce restul nu se deosebesc de zilele obişnuite decât prin faptul că nu se spune Tahnun.

În Israelul contemporan, s-au adoptat noi sărbători: Iom ha-Aţmaut (Ziua Independenţei Statului Israel, pe 5 Iyar) şi Iom Ieruşalaim (Ziua Ierusalimului, pe 28 Iyar). Ambele sărbători sunt prea recente pentru a fi fost adoptate peste tot în diaspora ori pentru a cuprinde rituri unanim recunoscute.

Liturghia de sărbătoare. La sărbătorile poruncite de Pentateuh, se spune seara, dimineaţa şi după amiaza o Amida aparte, alcătuită din şapte binecuvântări, cea din mijloc făcând referire chiar la sărbătoarea respectivă. În aceleaşi zile, se ţine şi o slujbă suplimentară (musaf). La slujba de dimineaţă, exceptând zilele de Roş Haşana şi Kipur, se recită Halel. De Hanuca şi de Purim nu se face slujbă suplimentară, dar se citeşte Tora, iar de Hanuca se spune şi Halel. La toate sărbătorile în afara Anului Nou, Amida de musaf cuprinde şapte binecuvântări, dintre care a patra îl roagă pe Dumnezeu să readucă poporul evreu în ţara lui şi citează textul biblic care prescrie jertfele suplimentare consacrate sărbătorii respective. De Roş Haşana, Amida de musaf este compusă din nouă binecuvântări: a patra proclamă împărăţia lui Dumnezeu asupra universului întreg; a cincea îl roagă pe Cel de Sus să-şi amintească de faptele de credinţă ale patriarhilor, iar a şasea citează versete biblice referitoare la şofar.

De Iom Kipur, se adaugă o a cincea slujbă, numită neila (“închidere”), care, aşa cum arată numele, vesteşte încheierea postului. Fiecare Amida de Kipur, cu excepţia celei de la neila, este urmată de o lungă mărturisire a păcatelor lui Israel şi o fierbinte implorare a iertării divine.

Liturghia de Roş Haşana, ca şi cea de Iom Kipur, este sensibil mai lunga decât la celelalte sărbători. În primul rând, Amida se recită în ambele forme: mai întâi tăcută, apoi intonată cu glas tare de către hazan. Repetarea Amidei este însoţită de diferite poeme liturgice (piyutim), dintre care unele preaslăvesc opera lui Dumnezeu în lume, în timp ce altele pun în evidenţă caracterul solemn al acestor zile de judecată. În prezent însă, se cântă mult mai puţine piyutim ca în trecut.

La anumite sărbători, rugăciunile impun prezenţa unor obiecte rituale aparte. Astfel, de Roş Haşana, se sună din şofar, iar de Sucot, se flutură mănunchiurile din cele patru specii, dar numai dacă sărbătorile în cauză nu cad de Şabat.

La unele sărbători, se fac rugăciuni speciale pentru Ereţ Israel. De Şmini Aţeret şi de Pesah, credincioşii se roagă pentru ploile abundente, respectiv, pentru roua de care pământul lui Israel are cel mai mult nevoie la vremea acestor sărbători. (Vezi Rugăciuni pentru ploaie şi Rugăciuni pentru rouă.)

Citirea celor Cinci Suluri (hameş meghilot) are loc la anumite momente, repartizate pe tot parcursul anului: la Pesah, se citeşte Cântarea Cântărilor; la Şavuot, se citeşte Rut; Plângerile marchează Tişa

be-Av; Eclesiastul (Kohelet) este destinat Şabatului de Sucot; în sfârşit, Cartea Esterei se citeşte de Purim. Cele două noi sărbători, Iom ha-Aţmaut şi Iom Ieruşalaim, sunt marcate, în general, prin Halel.

SĂRBĂTOARE, A DOUA ZI DE

Zi festivă suplimentară, pe care evreii din diaspora o adaugă celor prescrise de Tora la sărbătorile de Pesah, Şavuot şi Sucot.

Obiceiul datează din perioada celui de-al Doilea Templu când era greu de stabilit cu exactitate data lunii noi şi, de aici, datele sărbătorilor şi posturilor din cursul lunii respective. La origine, luna nouă se constata mai întâi cu ochiul liber de către oameni de încredere, fiind apoi proclamată ca atare de Sanhedrinul din Ierusalim. De aici, un şirag de semnale luminoase anunţa evenimentul comunităţilor din ţară, în timp ce solii porneau să ducă vestea aşteptată comunităţilor din diaspora. Eficacitatea şi uneori chiar funcţionarea sistemului au devenit nesigure în contextul anarhiei care domnea în ţară în ultimele zile ale celui de-al Doilea Templu. Pentru a nu ţine sărbătorile la date greşite, evreii din afara Ereţ Israel au adăugat atunci câte o zi la prima şi la ultima zi de Pesah şi Sucot şi una la singura zi de Şavuot. O dată cu introducerea calendarului în sec. al IV-lea e.n., obiceiul nu-şi mai avea rostul, întrucât luna nouă era de acum datată cu precizie. Învăţaţii din Babilon s-au adresat atunci celor din Ereţ Israel, întrebându-i dacă nu era cazul să renunţe la cea de-a doua zi de sărbătoare (iom tov şeni şel galuiot). Răspunsul pe care l-au primit a rămas celebru şi a devenit un model de jurisprudenţă în cele mai diverse domenii halahice: un obicei consacrat de timp (câteva secole, în cazul respectiv) capătă putere de lege şi, în această calitate, trebuie păstrat chiar dacă motivul iniţial, care a dus la adoptarea lui, a dispărut.

De atunci, obiceiul curent în diaspora este de a transforma prima zi intermediară de Pesah şi Sucot într-o a doua zi de sărbătoare plină (iom tov). La fel, se procedează cu isru hag (ziua de după încheierea unei sărbători) care devine astfel a opta zi de Pesah şi a noua de Sucot, fiindcă, în diaspora, Simhat Tora se ţine separat după Şmini Aţeret. În felul acesta, în afara Ereţ Israel se sărbătoresc două şedere de Pesah. În mod asemănător, isru hag de după Şavuot devine zi de sărbătoare.

Roş Haşana (Anul Nou) este singura sărbătoare care se ţine două zile nu numai în diaspora, ci şi în Ereţ Israel, deşi Tora prevede o singură zi festivă. Motivul pare să constea în faptul că, spre deosebire de celelalte sărbători amintite, Roş Haşana cade în prima zi a lunii, aşa încât vestea lunii noi (1 Tişri) şi totodată a sărbătorii risca să nu ajungă la vreme chiar şi în interiorul Ţării Sfinte. Cu toate acestea, după unele date, Anul Nou se celebra iniţial o zi în Ereţ Israel, aşa cum şi prescrie textul biblic, adăugarea unei a doua zile fiind o inovaţie târzie. Iom Kipur durează o singură zi şi în diaspora, deoarece prelungirea postului încă o zi ar fi fost greu de suportat.

Talmudul din Ierusalim (Er. 3, 9) avansează ideea că introducerea unei zile suplimentare de sărbătoare era un fel de “tribut” religios pe care erau datori să-l plătească evreii care preferaseră să locuiască în exil (galut). Comunităţile iudaice reformate nu ţin a doua zi de sărbătoare. Conservatorii, în schimb, permit fiecărei congregaţii să hotărască singură câte zile de sărbătoare ţine.

Israelienii care lipsesc momentan din ţară trebuie să se conformeze obiceiului din diaspora şi să celebreze şi ei a doua zi. Reciproca nu este valabilă: evreii din diaspora aflaţi în trecere prin Israel

sunt ţinuţi să respecte obiceiul din locul lor de domiciliu permanent, deci să sărbătorească şi a doua zi, cu excepţia cazului când intenţionează să se stabilească definitiv în Israel.

SĂRBĂTOARE, ZILE INTERMEDIARE DE, vezi HOL HA-MOED.

SĂRBĂTORI DE PELERINAJ, vezi PELERINAJ, SĂRBĂTORI DE.

SĂRBĂTORILE KIBUŢULUI

În kibuţuri, sărbătorile calendarului evreiesc, ca şi cele care însoţesc riturile de trecere, se celebrează fără sinagogă, fără rabin şi fără rugăciuni (nu este vorba aici despre kibuţurile religioase care se conformează tradiţiei). O nouă formă de festivitate, opusă mişcărilor teologice din iudaismul modern, a luat naştere în Palestina pe la 1930-1940 şi s-a statornicit printre opţiunile culturale ale ceremonialului evreiesc.

Fondatorii kibuţurilor se considerau creatorii unei societăţi revoluţionare de tip comunitar, care urma să se îngrijească de toate nevoile membrilor săi. Cultura figura printre necesităţile umane pe care comunitatea îşi propunea să le satisfacă în aceeaşi măsură ca şi pe cele materiale. Aşa se face că, în anii '30, când kibuţul devenise o comunitate bine închegată, s-a pus problema instituirii unor sărbători ca parte integrantă a noului mod de viaţă care începea să prindă contur. Pe măsură ce familiile se măreau şi copiii începeau să pună întrebări, inventarea sărbătorilor nu mai putea fi neglijată.

O dată ce şi-au asumat această sarcină, pe care o luau foarte în serios, membrii avangardei culturale a kibuţurilor şi-au formulat o serie de întrebări menite să le servească la elaborarea unor ritualuri pentru noile sărbători. S-au întrebat aşadar: 1. Cum să se lepede de moştenirea religioasă din diaspora şi să regăsească totuşi o tradiţie strămoşească "sănătoasă"? 2. Cum să conceapă un nou ritual, capabil să se adreseze inimii şi minţii, extras din memoria istorică a vremurilor în care poporul evreu trăia în ţara lui şi celebra sărbători agricole, legate de natură? 3. Cum să împace textul biblic cu literatura ebraică renăscută şi melodiile familiare din diaspora cu noile cântece din Ereţ Israel? 4. Cum să umple prăpastia dintre sărbătoarea celebrată în sânul nucleului familial şi cea comunitară la nivelul kibuţului? 5. Cum să interpreteze sursele tradiţionale, eminamente religioase, într-un spirit laic şi naţional? 6. Care sărbători să fie celebrate: toate sau numai cele compatibile cu spiritul laic al kibuţului? Majoritatea a optat pentru sărbătorile cu caracter agricol sau naţional: Pesah, Şavuot, Sucot, Tu bi-Şvat şi Lag ba-Omer. Ulterior, s-a adăugat şi Roş Haşana, dar nu şi Iom Kipur. 7. Cum să integreze noile sărbători născute din evenimente şi împrejurări istorice? 8. Cum să se celebreze riturile de trecere individuale ca bar miţva şi căsătoria prin ceremonii comunitare? 9. Pe ce să pună accentul în pregătirea sărbătorilor: pe conţinutul textual sau pe "reprezentarea" acestuia sub formă de cântece, dansuri şi spectacole? Dat fiind timpul relativ scurt care a trecut de la introducerea sărbătorilor în kibuţuri, nu s-a ajuns până acum la un răspuns definitiv. Deşi în prezent sărbătorile kibuţului prezintă o serie de puncte comune cu ceremoniile anilor '30, ele au evoluat în direcţii neprevăzute. Pesah este singura sărbătoare care a devenit o "tradiţie" în kibuţ, celelalte fiind încă într-o fază de tranziţie.

Pesah este cea mai importantă sărbătoare. Prima Hagada apărută într-un kibuţ se consemnează în 1935 la En Harod, exemplul fiind urmat apoi de multe alte kibuţuri. Au evoluat şi Hagadot, de la cele dintâi, foarte simple, scrise de mână sau şapirografiate, până la adevărate creaţii artistice. Explicaţia

fenomenului stă în căldura amintirilor pe care locuitorii kibuţurilor le aduceau cu ei din diaspora. Paştele a scăpat reflexului de respingere a vieţii evreieşti tradiţionale căci, fiind în primul rând o sărbătoare familială, putea fi celebrat şi fără sinagogă. Totuşi, cu tot ataşamentul lor faţă de sederul tradiţional, locuitorii kibuţurilor s-au îndepărtat considerabil de vechile obiceiuri. După o primă explozie creatoare în care fiecare kibuţ îşi tipărea propria lui Hagada, cu timpul s-a simţit nevoia unei corelări. Astfel, federaţiile de kibuţuri au căzut de acord asupra unei versiuni comune, care întrunea sufragiile majorităţii. Ca mesaj principal, aceste Hagadot de kibuţ descriau eliberarea din robia egipteană ca pe un eveniment înfăptuit de oameni, fără nici o intervenţie supranaturală. Alte teme tradiţionale de Pesah ca adunarea exilaţilor, primăvara şi Exodul au fost uşor de transpus în universul kibuţului şi uşor de asimilat. Pe lângă acestea, Hagada kibuţului reflecta şi alte evenimente importante ale lumii evreieşti, petrecute chiar în kibuţuri, în Palestina sau în diaspora. Sărbătoarea, cu tot ceremonialul ei, devenea astfel un mijloc de exprimare a luptei pentru libertate a poporului evreu.

O dată cu formarea Statului Israel, o serie de teme anterioare şi-au găsit expresia în cadrul noilor sărbători civile: Iom ha-Aţmaut (“Ziua Independenţei”), Iom ha-Şoa (“Ziua Holocaustului”) şi Iom ha-Zikaron (Ziua comemorării celor căzuţi în lupta pentru independenţă), care preluau astfel multe din temele subsumate până atunci sărbătorii de Pesah. În aceste condiţii, editorii de Hagadot s-au văzut puşi în situaţia de a-i reda sărbătorii caracterul său atemporal, fără a reveni totuşi la versiunea tradiţională. Au ales drept urmare unele teme tradiţionale pe care le-au dezvoltat cu insistenţă, în timp ce altele au fost abandonate. O dată cu negarea atributelor supranaturale ale lui Dumnezeu şi a intervenţiei lui în istorie, au fost eliminate din Hagada clasică lungi pasaje de laude aduse divinităţii ca şi binecuvântările de după mese. Totuşi, nu toate referirile la Dumnezeu au fost excluse. Anumiţi psalmi şi unele cântece foarte populare din Hagada tradiţională, cum ar fi Ehad mi-iodea, se citesc şi se cântă de Pesah în sala de mese a kibuţului. O serie de fragmente biblice, în special din Exod, au fost grupate astfel încât să constituie o relatare a ieşirii din Egipt. Dacă, aşadar, Hagada kibuţului nu poate evita să-l pomenească pe Dumnezeu, ea nu conţine totuşi nici un cuvânt de slavă sau de recunoştinţă la adresa Creatorului.

Conţinutul esenţial al Hagadei, indiferent dacă omul crede sau nu în Dumnezeu, este ieşirea din Egipt. În versiunea kibuţului, evenimentul este relatat cu o mare bogăţie de detalii, luând ca fundament Cartea Exodului. Rezultatul este un seder cu o mai amplă componentă biblică. Lipsa oricărei referiri la Moise în Hagada tradiţională a fost corectată prin adăugarea versetelor biblice care-l înfăţişează în calitate de păstor, de reprezentant al poporului său în confruntările cu Faraon şi de conducător al “numeroasei turme” care părăseşte ţara Egiptului.

Ivirea primăverii, menţionată printr-o simplă aluzie în versiunea tradiţională, serveşte ca temă de deschidere. Fragmente din Cântarea Cântărilor sunt intercalate în naraţiune, alături de poeme medievale despre sfârşitul ploilor de iarnă şi apariţia primelor picături de rouă primăvăratică. Revenirea la izvoarele clasice, venerate de veacuri, în detrimentul autorilor ebraici moderni ale căror texte despre primăvară erau incluse în primele Hagadot din kibuţuri, atestă vitalitatea operelor tradiţionale.

Întoarcerea exilaţilor este una din temele predilecte de încheiere. Exclamaţia cu care se sfârşeşte sederul: “La anul, la Ierusalim!”, a fost îmbogăţită cu poeme de Iuda Halevi şi pasaje din Amos şi Isaia care au ca temă revenirea poporului evreu în ţara strămoşilor săi. Hagada publicată în 1985 de

Federaţia Kibuţurilor Unite rămâne aproape de izvoarele evreieşti, păstrând ca temă centrală eliberarea din robie şi adăugând unele elemente noi, bazate pe o reinterpretare a materialelor tradiţionale.

La început, ritualul sărbătorilor din kibuţ se caracteriza printr-o distanţare categorică de tradiţie. Încercările de a reînvia serbările agricole ale antichităţii erau expresia directă a valorilor sioniste care proslăveau muncile câmpului şi, prin intermediul lor, colonizarea ţării. Au apărut astfel curând ceremonii adecvate care trezeau o reacţie emoţională faţă de pământ prin identificarea cu trecutul biblic şi postbiblic când ţăranii evrei trăiau din cultivarea pământului. Omerul de Pesah, primele roade aduse ca ofrandă de Şavuot ilustrează relaţia kibuţului cu pământul şi patrimoniul strămoşilor.

Ulterior, atitudinea faţă de sărbătorile naturii a suferit unele modificări şi reinterpretări. Fenomenul este cu deosebire izbitor de Şavuot care, în diaspora, era în primul rând comemorarea Revelaţiei de pe Muntele Sinai, serbarea agricolă a primelor roade având numai un caracter secundar. Dimpotrivă, în kibuţurile laice, Şavuot a devenit o sărbătoare preponderent agricolă, în timp ce dăruirea Legii în Sinai a fost totalmente ignorată.

În prezent, unele kibuţuri pun accentul pe aspectele istorice ale sărbătorilor. Această evoluţie a fost adeseori pusă pe seama mecanizării crescânde a agriculturii, fără să se ia în considerare transformarea profundă a relaţiei cu agricultura care a avut loc în kibuţuri. Era şi greu ca Şavuot să-şi păstreze sensul agricol în condiţiile în care industria tinde să devină principalul furnizor şi beneficiar al kibuţurilor. Schimbarea se explică, în plus, prin dificultatea tinerei generaţii, născute în Israel, de a celebra astfel de sărbători câmpeneşti care reclamă din partea lor o atitudine romantică faţă de ţară şi pământ. Tânăra generaţie din kibuţuri este mai sobră, mai pragmatică decât înaintaşii ei, ceea ce micşorează încărcătura afectivă a sărbătorilor de acest fel.

În kibuţ, celebrarea sărbătorilor consolidează liantul social al comunităţii. Participarea tuturor la gesturi altminteri obişnuite, dar pline de un sens adânc, apropie oamenii şi-i face să trăiască momente de excepţională comuniune (iahad). Nu toate sărbătorile însă pot fi integrate în modul de viaţă al kibuţului printr-o reinterpretare iscusită a sensului originar. Marilor sărbători le lipseşte dimensiunea istorică sau naţională pe care o întâlnim la sărbătorile de pelerinaj sau la Hanuca şi la Purim. Ca sărbători eminamente religioase, Roş Haşana şi Iom Kipur păreau să nu se preteze la nici o ajustare de semnificaţie. De altfel, unele kibuţuri ignorau în mod ostentativ Kipurul sau îl dedicau unor proiecte de lucrări speciale. Consensul tacit de a condamna marile sărbători la un exil spiritual face în ultima vreme obiectul unor reevaluări. Pe măsură ce problema identităţii evreieşti ocupă un loc crescând în preocupările kibuţului, are loc o reintegrare treptată în ciclul sărbătorilor a calendarului evreiesc în totalitatea lui. Conştientizarea limitelor omeneşti se constituie într-o premisă pentru reinstituirea unor zile consacrate cel puţin în parte reflecţiei asupra condiţiei umane.

Ca şi Pesah, Anul Nou se celebrează printr-o masă festivă, în sala de mese a kibuţului. Merele şi mierea sunt singurele alimente tradiţionale, prevăzute pentru această ocazie Conţinutul ceremonial este acelaşi ca la Pesah: lecturi de texte, cântece, mâncare din belşug. Dar semnificaţia de teamă şi veneraţie a zilei de Roş Haşana este complet trecută cu vederea. Temele care stau la baza ritualului sunt în esenţă cele tradiţionale: întoarcerea din exil, Anul Nou ca zi de bilanţ al raporturilor omului cu aproapele său, cu societatea şi cu mediul înconjurător. O temă specifică Anului Nou din kibuţuri este aceea a demnităţii umane, emanaţie a unei ideologii optimiste potrivit căreia oamenii evoluează treptat spre o spiritualitate mai înaltă şi mai împlinită. Cultul fiinţei umane este o necesitate

existenţială în kibuţ, deoarece credinţa şi încrederea în oameni sunt condiţii fără de care nici o societate cooperatistă nu poate funcţiona. Iom Kipur este sărbătoarea cea mai slab reprezentată în kibuţ. În lipsa mesei comune şi fără participarea activă a copiilor, colectivităţii nu-i rămâne decât să se concentreze asupra semnificaţiei intrinseci a zilei. Dintre locuitorii kibuţurilor, numai o minoritate infimă susţine celebrarea ei, în timp ce majoritatea consideră sărbătorile religioase ca pe nişte evenimente mondene, al căror mesaj preferă să-l ignore. Una din temele cele mai răspândite de Iom Kipur este necesitatea unui heşbon nefeş colectiv — un examen de conştiinţă şi un bilanţ personal, dublat de o participare la conştiinţa colectivă. În kibuţ, interdependenţa dintre individ şi colectivitate se cere consolidată periodic.

Mânaţi de un elan experimental, unii animatori culturali ai kibuţurilor au încercat să reînvie o serie de sărbători minore, menţionate în sursele evreieşti, care puteau fi asociate cu diferite aspecte ale vieţii agricole. Toate aceste tentative — o sărbătoare a viţei de vie, alta a tunsului oilor şi chiar una a iubirii de Tu be-Av (vezi Av, 15) — erau sortite eşecului: experienţa demonstrează că numai sărbătorile tradiţionale, celebrate continuu timp de sute de ani, pot fi reintroduse după o relativ scurtă întrerupere.

Ce viitor au sărbătorile kibuţului este greu de spus. Este rândul generaţiilor născute în ţară să dovedească un spirit creator cel puţin la fel de puternic precum acela al părinţilor şi bunicilor lor. Este prea devreme să ne pronunţăm acum asupra practicilor culturale unice născute din experienţa kibuţului.

SĂRBĂTORI, MARI

Denumire dată sărbătorilor de Roş Haşana şi Iom Kipur care au loc pe 1-2 Tişri şi, respectiv, 10 Tişri, cele mai solemne zile din calendarul iudaic. Tradiţia spune că, de Roş Haşana, fiecare este judecat pentru anul care a trecut. Sentinţa, care determină soarta omului în tot cursul anului următor, se pecetluieşte de Iom Kipur.

Cele zece zile dintre începutul Anului Nou şi Ziua Ispăşirii se numesc “cele zece zile de căinţă” (sau de penitenţă). Denumirea lor ebraică, iamim noraim (lit. “zile înfricoşătoare”), este semnalată pentru prima dată într-o lucrare din sec. al XIV-lea: ea se referă fie la primele zece zile ale lui Tişri, fie la perioada dintre 1 Elul şi Iom Kipur, considerată în ansamblul ei drept o perioadă de căinţă. Unii prelungesc această perioadă până la Hoşana Raba, care marchează sentinţa finală a judecăţii divine.

SÂNGE

Ebr.: dam

Potrivit Bibliei acest lichid vital este însuşi sediul vieţii: “Căci viaţa cărnii este în sânge” (Lev. 17, 11; Deut. 13, 33). Astfel se explică de ce legea interzice în chip expres consumarea sângelui animalelor şi al păsărilor (ex. Lev. 3, 17; 3, 35; Deut. 13, 43-48). În lumea antică, Israel a fost singurul popor care a aplicat o asemenea lege. Versetul din Deut. 8, 4 a fost la originea extinderii acestei legi la întreaga omenire. Interzicerea de a consuma sângele face, deci, parte dintre legile noahide şi cei care o încalcă sunt pasibili de karet, pedeapsă divină, care constă în a fi scos din mijlocul celor vii (Lev. 7, 17). Sângele trebuia să fie extras, în mod sistematic, din animalul de jertfă şi se stropea cu el altarul (Ex. 14, 6; Lev. 1, 31), uneori în partea de sus, alteori la bază, în special când era vorba de o jertfă de

ispăşire. În cadrul acestui sacrificiu, era obiceiul să se facă şapte stropiri înaintea perdelei Sanctuarului. Cu prilejul sfinţirii lui Aaron şi a fiilor săi, Moise a luat o parte din sângele berbecului de jertfă şi l-a uns pe Aaron pe lobul urechii drepte, pe degetul mare de la mâna dreaptă şi pe degetul mare de la piciorul drept. Aaron a făcut acelaşi lucru cu fiii săi (Lev. 8, 23-24). Străinii care locuiau în Ereţ Israel erau obligaţi să respecte interdicţia de a consuma sânge: orice vită sau pasăre sacrificată trebuia mai întâi lăsată până se scurgea tot sângele, care era acoperit cu ţărână.

Păgânii din Canaan considerau sângele ca o hrană a zeilor şi-i atribuiau puteri magice. Găsim o reacţie contra acestor credinţe în Ps. 50, 13, unde Dumnezeu exclamă: "Oare mănânc eu carnea taurilor? Oare beau Eu sângele ţapilor?"

În textele biblice cuvântul sânge este adesea o metonimie pentru a desemna omorul. Citim, de exemplu, că sângele lui Abel "strigă din ţărână" (Gen. 4, 10). Ucigaşii sunt denumiţi "vărsători de sânge" (Ps. 5, 7; 26, 9; 593; etc.); se spune, de asemenea, că sângele victimei trebuie să cadă pe capul vinovatului (Lev. 20, 9 et infra; Ios. 2, 19; Ezec. 18, 13). Cel care ucide pe cineva fară motiv "varsă sânge nevinovat" (2 Regi 24, 4; Isa. 59, 7; Ier. 22, 17), iar Dumnezeu răzbună întotdeauna sângele robilor săi (Deut. 32, 43; Ps. 79, 10).

Sângele este, de asemenea, un factor de coeziune între membrii aceluiaşi trib şi aceasta a dus la practica vendetei. Legislaţia biblică se deosebeşte de celelalte sisteme juridice din antichitate, în măsura în care ea exclude acceptarea unei compensaţii financiare în caz de omor deliberat (Num. 35, 31-34). Vărsarea de sânge nevinovat murdăreşte ţara şi acest lucru nu poate fi şters decât prin omorârea asasinului. Acest principiu se bazează pe versetul din Geneza (9, 6): "Acela care varsă sângele omului, va muri de aceeaşi moarte". Când nu se cunoştea făptuitorul unui omor se făceau ritualuri colective de ispăşire (Deut. 21, 1-9).

Poziţia faţă de sânge se manifestă şi în cutumele evreieşti: copilul circumcis este numit hatam dam ("logodnicul sângelui"), o femeie la perioada menstruală este considerată în stare de impuritate. O consecinţă directă a interesului biblic pentru sânge o reprezintă riturile legate de caşrut. Tăierea rituală se face prin procedee bine stabilite: pentru ca animalul să sufere cât mai puţin i se face o sângerare cât mai abundentă, ca să se elimine tot sângele, carnea provenită de la o tăiere rituală trebuie să fie bine spălată de sânge şi să fie sărată. Altfel nu este caşer. Nici măcar un ou nu poate fi consumat dacă gălbenuşul conţine o urmă de sânge.

Anticii au fost atât de uimiţi de preocupările evreilor pentru sânge, încât s-a născut prejudecata că evreii beau sânge. De această prejudecată s-au folosit mai târziu, în Evul Mediu, predicatori fără scrupule şi provocatori ignoranţi care au aţâţat mulţimile împotriva evreilor, acuzându-i de omor ritual; în pofida opoziţiei minţilor luminate, acest lucru a avut timp de secole consecinţe tragice pentru evrei.

SÂNGE, RĂZBUNĂTORUL -LUI

Ebr.: goel ha-dam

Expresia "răzbunătorul sângelui" este termenul folosit în Biblie pentru a desemna ruda cea mai apropiată, care are sarcina să răzbune moartea unei persoane asasinate. Era o instituţie tipică a societăţilor bazate pe trib sau pe clan. Dacă un membru al unei familii sau al unui clan era ucis, rudele sale cele mai apropiate sau membrii aceluiaşi clan aveau obligaţia să-l pedepsească pe ucigaş sau, în

lipsa lui, să ucidă orice persoană care aparţinea clanului duşman. Biblia însăşi afirmă că sângele vărsat trebuie să fie ispăşit (Gen. 9, 6). Dacă ucigaşul nu este pedepsit, îi revine lui Dumnezeu obligaţia de a-i aplica pedeapsa ce i se cuvine, Dumnezeu fiind considerat Răzbunătorul suprem (Gen. 9, 5; Deut. 32, 43; 2 Regi 9, 7). În orice caz, omul însărcinat să fie răzbunătorul sângelui vărsat era primul care trebuia să facă dreptate. În mai multe rânduri, Biblia face aluzie la această practică. Prima aluzie este cântarea lui Lameh (Gen. 14, 23-24). Să menţionăm apoi episodul în care Ghedeon îi răpune pe Zeba şi Ţalmuna, spre a-i pedepsi pentru uciderea fraţilor săi (Jud. 8, 18-21). Ioab i-a luat viaţa lui Abner, ucigaşul fratelui său Asael (2 Sam. 3, 27). Absalom l-a ucis pe fratele său vitreg, Amnon, pentru că o violase pe Tamar, sora lui Absalom (2 Sam 13, 28 et infra). Încă şi astăzi, beduinii obişnuiesc să răzbune violul şi dezonorarea unei femei, însărcinând o rudă apropiată a victimei să-l răpună pe vinovat.

Legislaţia biblică s-a străduit să atenueze aceste practici, instituind în unele oraşe din ţară dreptul de azil pentru ucigaşii involuntari şi impunând crearea unor tribunale menite să se substituie logicii vendetei în cazurile de omor premeditat. Tratatul Makot din Talmud tinde să vadă în procedura judiciară care se aplică ucigaşului un substitut valabil al poruncii biblice referitoare la răzbunătorul sângelui.

SCHECHTER, SOLOMON

(1847-1915)

Rabin, om de ştiinţă, fondator al iudaismului conservator american, a cărui platformă ideologică a formulat-o şi căruia i-a creat instituţiile centrale.

Născut în România, Schechter şi-a continuat studiile la seminarul rabinic din Viena, apoi la Hochschule fur die Wissenchaft des Judentums din Berlin. În 1882, se stabileşte în Anglia, unde predă Talmudul şi literatura rabinică la Universitatea din Cambridge, din 1890 până în 1898, după care funcţionează ca profesor la University College din Londra (1898-1901). Prima lucrare publicată de Schechter a fost o ediţie critică a tratatului Avot de-Rabi Natan (1887), care a rămas ca un model de erudiţie ştiinţifică în istoria studiilor evreieşti. Reputaţia internaţională a savantului se datorează însă, mai ales, descoperirii Genizei din Cairo (depozit antic de texte sacre, scoase din uz). Printre manuscrisele preţioase provenind de aici, Schechter a identificat fragmente dintr-o versiune ebraică a cărţii Eclesiasticului, cunoscută până atunci doar în versiune greacă. În 1896, pleacă în Egipt, unde izbuteşte să scoată la lumina zilei vreo sută de mii de pagini de manuscrise evreieşti medievale care, transferate la Cambridge, deschid perspective cu totul inedite studiilor evreieşti.

Începând din 1902, conduce Jewish Theological Seminary din New York, unde se înconjoară de o serie de savanţi renumiţi. Sub îndrumarea lui, seminarul devine un centru de studii evreieşti de renume internaţional, precum şi depozitarul uneia din cele mai mari biblioteci din lume în materie de iudaism.

În afară de munca sa ştiinţifică propriu-zisă, Solomon Schechter a publicat un mare număr de eseuri asupra iudaismului, asupra teologiei rabinice şi chiar asupra unor probleme de actualitate. Într-un stil clar şi concis, el a ştiut să pună la îndemâna unui public, adesea ignorant în ce priveşte treburile evreieşti, lucrări de mare interes. Spre deosebire de colegii şi colaboratorii de la Jewish Theological Seminary, Schechter nu şi-a cruţat niciodată sprijinul şi susţinerea pentru mişcarea sionistă. El

socotea că eventuala renaştere a unui stat evreu în ţara Sfântă ar constitui realizarea celor mai profunde aspiraţii religioase evreieşti, fără să contravină caracterului universal al mesajului religios iudaic. Cu numeroase prilejuri, Schechter a apărat valorile tradiţionale ale iudaismului contra tendinţelor "liberalizante" şi asimilaţioniste ale iudaismului reformat. Deşi se alătura acestuia într-o serie de probleme, el denunţa totuşi tendinţa reformaţilor de a abandona elementele esenţiale ale tradiţiei, atât doctrinare cât şi halahice. El credea în schimbare şi în inovaţie în cadrul tradiţiei rabinice şi gândea că Halaha în devenire va da dreptate părerilor exprimate de o serie de evrei loiali, cărora, nu fără umor, le aplica porecla de "Israel catolic".

SCHOLEM, GERSHOM

(1897-1982)

Născut în 1897 la Berlin, într-o familie de tipografi evrei din Silezia, asimilată la viaţa şi la cultura germană. Tatăl său interzisese folosirea idişului în familia sa, lucra de Iom Kipur, iar la Crăciun îşi împodobea casa cu un brad. Revoltat contra mediului său, tânărul Scholem porneşte să descopere simultan iudaismul şi sionismul, aşa cum istoriseşte în autobiografia sa, De la Berlin la Ierusalim. Această reîntoarcere la surse în timpul adolescenţei n-a fost determinată de antisemitismul ambiant, ci de interesul şi afecţiunea pe care le-a resimţit pentru iudaism şi poporul evreu în urma unei lecturi a Istoriei evreilor de Heinrich Graetz. El a hotărât să înveţe ebraica, a vizitat o sinagogă şi s-a apucat să studieze Talmudul sub îndrumarea unui rabin ortodox. S-a alăturat apoi mişcării tineretului sionist, ceea ce a dus la ruptura cu tatăl său. Cum nu-şi făcea, încă de pe atunci nici o iluzie cu privire la simbioza iudeo-germană, el a început să-i frecventeze pe aşa-numiţii Ostjuden (evrei din Est), veniţi din Polonia şi din Rusia, printre care pe Zalman Rubashov (care, sub numele de Z. Schazar, va deveni al treilea preşedinte al Statului Israel), S. I. Agnon, Ahad ha-Am şi, bineînţeles, pe Martin Buber. În acelaşi timp el s-a format atât ca matematician cât şi ca filozof. În 1915, l-a întâlnit pe Walter Benjamin, de care s-a legat printr-o prietenie de nezdruncinat, dincolo de distanţe şi de nenorocirile timpului.

Din această perioadă datează interesul lui Scholem pentru Cabala. Încă din 1915, la vârsta de 18 ani, el a scris un caiet întreg, intitulat Note asupra unor subiecte cabalistice şi s-a simţit în dezacord total cu vederile exprimate de Graetz ca şi de majoritatea celorlalţi mari reprezentanţi ai ştiinţelor iudaismului din secolul precedent, în ce priveşte mistica evreiască. Preocuparea lui era să elucideze enigma pe care o reprezintă continuitatea istoriei evreieşti. Dacă una din explicaţiile acestei continuităţi este existenţa Halahei (legea normativă şi elaborarea sa în discursul timpului), el era totuşi convins că studierea misticii îi va furniza o înţelegere mai profundă a ceea ce a permis poporului evreu să se menţină în istorie. Drept urmare, între 1916 şi 1918, Scholem a luat hotărâri care i-au determinat existenţa ulterioară. El a studiat matematicile şi filozofia, dar a citit şi cartea lui Franz Molitor, Philosophie der Geschichte oder uber die Tradition, care l-a vrăjit şi i-a confirmat definitiv primele intuiţii cu privire la locul central al misticii evreieşti în interiorul iudaismului. Cum deprinsese aramaica studiind Talmudul, s-a apucat să descifreze Zoharul.

Pe la jumătatea lunii mai 1918, Scholem îl înştiinţează pe Walter Benjamin că, de aici înainte, îşi va concentra toate eforturile în domeniul iudaisticii. Se gândeşte întâi să-şi consacre teza unei teorii a limbajului în Cabala, dar în cele din urmă, susţine la Munchen, în 1922, o teză despre Sefer ha-Bahir. Lucrarea includea o traducere şi un comentariu al celui mai vechi text al Cabalei teosofice, difuzat în Provenţa, la mijlocul secolului al XII-lea. În 1923, Scholem a sosit la Ierusalim, unde a început prin a-l

seconda pe bibliotecarul viitoarei universităţi din Ierusalim, Hugo Bergmann. Funcţionează apoi ca responsabil al secţiunii ebraice şi evreieşti din 1923 până în 1927. Din 1925, este însărcinat, la Universitatea Ebraică, cu învăţământul despre mistica evreiască, domeniu în care cercetarea ştiinţifică era cu totul inexistentă şi pe care el l-a creat în întregime. Este ales profesor în 1933, post pe care îl va păstra până în 1965. Devine membru al Academiei Israelului şi preşedinte al secţiunii de ştiinţe umane în 1960, apoi vicepreşedinte al Academiei în 1962, în sfârşit, preşedinte din 1968 până la dispariţia sa, în februarie 1982.

Primele două lucrări pe care le-a produs după teza sa ţin de domeniul bibliografic. Prima a fost, în 1930, Catalogus codicum cabalisticorum hebraicorum, catalog al manuscriselor conservate la Biblioteca naţională şi universitară din Ierusalim, în care nu numai că a descris cu grijă 157 de manuscrise, dar a şi publicat vreo 50 de pagini, până atunci inedite, din aceste texte preţioase. În 1933, a publicat la Berlin Bibliografia Cabalistică, acoperind întreaga literatură a domeniului, de la gnoză până la hasidismul din Europa răsăriteană. Studiile sale, apărute între 1922 şi 1936, în special în Kiriat Sefer, publicaţia bibliografică a bibliotecii din Ierusalim, acopereau de asemenea toate perioadele misticii evreieşti, adică un mileniu şi jumătate! Aceste lucrări, însoţite de traduceri şi studii critice, i-au permis să exploreze şi să stăpânească treptat istoria şi gândirea Cabalei în ansamblu. Articolele lui despre “Ieţira” şi “Cabala” din Encyclopaedia Judaica (Berlin, 1932) ilustrează această profundă stăpânire a domeniului.

Una din preocupările majore ale lui Scholem în această perioadă a fost să elucideze când a fost scris Zoharul. Pentru aceasta, a întreprins cercetări cu privire la fraţii Isaac şi Iacob Cohen, două mari figuri ale Cabalei care au trăit în Castilia în secolul al XIII-lea, precum şi cu privire la discipolul lor, Moise din Burgos. În acelaşi timp s-a interesat de R. Abraham ben Eliezer ha-Levi (sec. XV-XVI), personaj emblematic pentru un curent în care se întâlneau Cabala şi mesianismul.

În 1937, Scholem a publicat o primă lucrare, “Miţva ha-baa be-avra” (“Preceptul provenit din încălcare”) despre sabatianism şi impactul acestuia asupra istoriei evreieşti. În articolul său, el dovedea istoricilor că după expulzarea din 1492, mistica evreiască n-a fost un dat marginal al culturii evreieşti, ci dimpotrivă, a jucat un rol decisiv în mutaţiile care au dus la începuturile Emancipării şi ale modernităţii evreieşti. În 1941, apare prima sa carte foarte importantă, Major Trends of Jewish Mysticism (“Curente majore ale misticismului evreu”), în care a trasat o viziune de ansamblu despre ceea ce a fost mistica evreiască, începând din antichitate şi până la hasidism, subliniind atât continuitatea cât şi inovaţiile introduse de mistică în diferite locuri şi timpuri. Cartea i-a adus recunoaşterea mondială şi, mulţumită ei, mistica evreiască a pătruns în studiul istoriei religiilor, practicat de lumea academică.

Scholem şi-a reluat cercetările asupra începuturilor Cabalei în Provenţa şi în Spania şi a publicat, în 1962, Ursprung und Anfange der Kabbalah. În 1957, apare marea lui carte, în două volume, despre Sabatai Ţvi şi mişcarea sabatianistă. Descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă l-a stimulat să revină la studiul misticii evreieşti antice, studiu reflectat în lucrarea Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition (1960). Participant asiduu la sesiunile anuale ale Societăţii Eranos de la Ancona, a publicat două volume tematice, cuprinzând intervenţiile sale la aceste reuniuni.

La dispariţia sa, Scholem lăsa în urmă 40 de volume şi aproape 700 de articole. A avut şi elevi, dintre care unii, în Israel şi în alte ţări, au continuat studiul misticii evreieşti cu scrupulozitatea care-l caracterizase pe maestrul lor. Chiar dacă, în unele probleme, urmaşii i-au contestat concluziile, el

rămâne marele iniţiator şi creatorul acestei ramuri a ştiinţei iudaismului. El şi-a donat prin testament biblioteca personală, cuprinzând mii de volume şi un mare număr de manuscrise, Centrului Gershom Scholem, pe care Biblioteca Naţională şi Universitară din Ierusalim l-a creat după moartea sa şi care a devenit principalul loc de întâlnire pentru toţi specialiştii în mistica evreiască.

Dincolo de domeniul academic, Scholem a fost una din marile figuri ale Israelului modern, care a luat poziţie în toate problemele societăţii. În lucrările sale, se vădeşte căutarea unui iudaism al libertăţii, în care grija pentru fidelitate nu se închide în sine, ci rămâne deschisă la chemările utopiei.

SCLAVIE

Rezultatul aservirii unei persoane, cu sau fără voia ei, de către o altă persoană. În antichitate, sclavia era o stare larg răspândită şi acceptată, pe care nimeni nu găsea cu cale s-o conteste. În viziunea lor despre lume, grecii antici (vezi Aristotelism) considerau că genul omenesc este de la natură împărţit în oameni liberi şi în sclavi. Iudaismul, la rândul său, fără să abolească sclavia, a limitat în aşa măsură extinderea ei, ca şi prerogativele stăpânilor, încât robia se transforma adeseori într-un serviciu plătit pe o perioadă determinată. Biblia face distincţie între sclavul evreu şi cel cananeean. Israelitul putea să devină sclav ca urmare a unui furt calificat — în acest caz, infractorul care nu înapoia bunul furat era vândut de tribunal (bet din) pentru despăgubirea păgubaşului — sau putea să se vândă singur ca sclav dacă nu reuşea să-şi câştige pâinea de toate zilele sau să-şi întreţină familia. Un evreu vândut de tribunal trebuia eliberat după şase ani. Dacă prefera să stea în continuare ca sclav în casa stăpânului sau, i se găurea urechea (Ex. 21, 5-6; Deut. 15, 16-17) şi rămânea în robie până la anul jubileului. R. Iohanan explică astfel procedeul în Mehilta: “(această) ureche... a auzit cuvintele rostite la Muntele Sinai: «Cât despre copiii lui Israel, ei îmi vor fi robi numai mie; sunt robii mei, nu robi la robi! (...)» şi totuşi omul acesta a ales să se vândă unui stăpân — iată de ce i se găureşte urechea.” Stăpânul nu are dreptul să-l despartă pe sclav de membrii familiei lui, pe care are obligaţia să-i întreţină, deşi aceştia nu-l slujesc şi bunurile lor nu-i aparţin.

În Mişne Tor a (Iad ha-hazaka, Hilhot avadim), Maimonide trece în revistă obligaţiile stăpânului faţă de sclavul său evreu, indiferent dacă acesta s-a vândut singur sau a fost vândut de tribunal. Vânzarea nu se face public. Stăpânul nu poate să-i pretindă sclavului să execute munci “josnice”, pe care Talmudul le defineşte ca munci fără rost sau inutile, şi nici munci umilitoare. Totodată, stăpânul are obligaţia să-i asigure sclavului evreu, bărbat sau femeie, o hrană de aceeaşi calitate ca propria lui hrană, precum şi haine şi condiţii de locuit la fel ca ale sale, conform versetului: “... pentru că va fi fost fericit în casa ta” (Deut. 15, 16). Rabinii deduc de aici că stăpânul nu are dreptul să-şi ţină robul cu pâine proastă şi vin acru în timp ce el mănâncă pâine bună şi bea vin vechi şi nici să-şi culce robul pe paie în vreme ce el doarme în puf. O maximă a înţelepţilor spune că “omul care-şi cumpără un rob îşi cumpără un stăpân” (Kid. 20a).

O evreică nu poate deveni sclavă decât dacă o vinde propriul ei părinte. Acesta, la rândul său, nu poate s-o vândă decât dacă nu mai are nici un bun al său, mobil sau imobil, şi nici măcar o haină pe el. Dacă totuşi ajunge să-şi vândă fiica, tatăl este dator s-o răscumpere cât mai curând în numele onoarei familiale. Fiica nu poate fi vândută decât dacă este minoră şi devine automat liberă la vârsta pubertăţii, afară de cazul în care stăpânul ei se căsătoreşte cu ea. Nici o fată evreică nu poate rămâne roabă dincolo de vârsta pubertăţii. Grijulie cu onoarea fetelor căzute în robie, Tora porunceşte ca, o dată fata ajunsă la această vârstă, fie stăpânul, fie fiul acestuia s-o ia de nevastă ori, dacă nu, “ea va

putea să plece fără nici o despăgubire, fără să dea bani" (Ex. 21, 11), adică fără răscumpărare. Practica găuririi urechii nu se aplică în nici un caz fetelor evreice.

Tribunalul nu poate să vândă un evreu ca sclav unui cumpărător neevreu. Un evreu care ajunge să se vândă unui neevreu va face tot ce-i stă în putinţă ca să se răscumpere cât mai curând. Dacă nu reuşeşte singur, familia lui trebuie să-şi ia această sarcină. Tribunalul are puterea să-i silească pe membrii familiei lui să-l răscumpere, pentru ca nu cumva robul evreu să fie asimilat de noul său mediu. Dacă, dintr-un motiv sau altul, rudele nu-şi pot îndeplini această obligaţie, intră în joc porunca pozitivă a Torei, în baza căreia orice alt evreu care are posibilitatea să-l răscumpere este dator s-o facă.

Când un sclav evreu se întoarce acasă, la familia lui, după mai mulţi ani de robie, stăpânul are datoria să-i dea un ajutor material ca să poată să se întreţină singur: "Şi când îi vei da drumul să se ducă slobod de la tine, sa nu-i dai drumul cu mâna goală, ci să-i dai daruri din cireada ta, din aria ta, din teascul tău şi din tot ce vei avea prin binecuvântarea Domnului, Dumnezeul tău. Adu-ţi aminte că şi tu ai fost rob în ţara Egiptului şi că Domnul, Dumnezeul tău, te-a răscumpărat; de aceea îţi dau astăzi porunca aceasta" (Deut. 15, 13-15).

Sclavul cananeean aparţine stăpânului său, este proprietatea lui pentru totdeauna şi nu este eliberat în anul jubileului: "Dacă vrei să ai robi şi roabe, să-i iei de la neamurile care vă înconjoară; de la ele să cumpăraţi robi şi roabe. (...) ei vor fi averea voastră. Veţi putea să-i lăsaţi moştenire copiilor voştri după voi ca pe o moşie şi veţi putea să-i ţineţi robi pe veci" (Lev. 25, 44-46). Totuşi, stăpânul nu dispune de viaţa robului său cananeean după bunul său plac. Dacă sclavul a fost tăiat împrejur, el este considerat ca un membru al familiei şi ia parte la sacrificiul pascal şi la masa care urmează împreună cu familia stăpânului. Conform prescripţiei biblice, el nu va lucra de Şabat şi va respecta toate poruncile aplicabile evreilor. El îşi poate redobândi libertatea prin răscumpărare sau dacă stăpânul său îl eliberează şi-i dă un document care să ateste acest fapt. Dacă robul suferă o vătămare fizică permanentă (de ex., îşi pierde un ochi sau un dinte) din vina stăpânului, el îşi recapătă automat libertatea. Omorârea unui sclav cananeean este considerată o crimă. Este interzis să înapoiezi un sclav fugar stăpânului său (Deut. 23, 16). Deşi robul cananeean este proprietatea stăpânului său, "este o dovadă de înţelepciune şi de pietate să fii milostiv cu sclavul tău şi să nu-l sileşti la o corvoadă prea grea; să nu-l maltratezi; să-i dai mâncare şi băutură bună; să nu-l umileşti prin vorbe sau gesturi urâte; în sfârşit, să nu te laşi dus de mânie şi să nu ridici glasul la el, ci dimpotrivă să-i vorbeşti cu glas liniştit şi să-i asculţi cu atenţie păsurile" (Şulhan aruh, I. D. 267, 17). Un rob cananeean eliberat putea să se convertească la iudaism prin tevila (cufundare rituală) şi astfel se putea căsători cu o israelită. Acelaşi lucru era valabil şi pentru roabele cananeence.

Începând din sec. al IV-lea, Biserica creştină le interzice evreilor să aibă robi creştini. Practica sclaviei însă a dispărut la evrei mult mai devreme decât la creştini.

În America, s-a întâmplat ca unii evrei, ca şi ceilalţi albi, să aibă sclavi şi/sau să se ocupe cu negoţul de sclavi. În vremea războiului de Secesiune (1860-1865), au existat evrei în ambele tabere. Rabi Morris J. Raphael de la Congregaţia B'nai Ieşurun din New York a fost un înfocat apărător al sclaviei, pe care a susţinut-o cu citate din Biblie. De partea cealaltă, R. David Einhorn din Baltimore a militat pentru abolirea sclaviei, descriind-o drept "cea mai mare crimă împotriva lui Dumnezeu". Einhorn a trebuit să fugă din oraş în timpul răzmeriţelor provocate de cele două tabere.

SCRIBI

Soferim

Savanţi care, în prima perioadă a celui de-al Doilea Templu, erau însărcinaţi cu predarea legii orale şi cu promulgarea unor decrete (takanot), conforme cu Tora; mai târziu, ei au fost copiştii şi păstrătorii textelor sfinte. Experţi ai textului biblic şi ai tradiţiei orale, scribii au preluat conducerea poporului după perioada exilului în Babilon. Ei au continuat epoca profeţilor şi au deschis drumul pentru cea a fariseilor. Din punct de vedere istoric, epoca scribilor începe cu Ezra, scribul prin excelenţă, care i-a readus pe evreii din Babilon în Iudeea, la începutul secolului al V-lea î.e.n., şi se termină cu Şimon cel Drept, ultimul supravieţuitor dintre "oamenii Marii adunări" (Avot 1, 2).

Termenul de scrib (sofer) derivă din verbul ebraic care înseamnă „a număra". Scribii numărau literele Bibliei şi se îngrijeau de pronunţarea cât mai exactă a fiecăruia dintre cuvintele ei. În plus, ei şi-au asumat misiunea de a veghea ca textul biblic să fie transmis intact generaţiilor următoare. Legea evreiască a reţinut contribuţiile lor, sub numele de divre soferim ("spusele scribilor"), tikune soferim ("îndreptările scribilor") şi dikduke soferim ("precizările [gramaticale şi filozofice ale] scribilor"). Talmudul (Meg. 19b) relatează că atunci când Dumnezeu i-a dat lui Moise tablele Legii pe Muntele Sinai, El i-a arătat şi hotărârile care vor fi luate mai târziu de către scribi. Înţelepţii Talmudului au avut grijă să sublinieze importanţa scribilor în planul legii orale: "Fiţi mai atenţi la cuvintele scribilor decât la cuvintele Bibliei" (Er. 21b). Scribii au promulgat legi referitoare la rugăciune şi tot ei au instituit sărbătoarea de Purim. De asemenea, ei au amendat textul Pentateuhului, în special pentru a evita orice risc de antropomorfism.

Termenul de "scrib" a fost aplicat, mai târziu, specialiştilor însărcinaţi să scrie mezuzot, tfilin (filactere), sulul Esterei şi Sefer Tora, precum şi actele de căsătorie (ketubot) şi de divorţ (ghitin). "Scribul" din vremea noastră este numit sofer stam (al doilea termen fiind format din iniţialele de la Sefer Tora, tfilin şi mezuzot).

Munca scribilor pretinde cea mai riguroasă competenţă, respectarea tuturor legilor şi regulilor legate de confecţionarea acestor texte sacre, precum şi utilizarea dibace a peniţei sau a stiletului de bambus. Atunci când R. Meir l-a informat pe maestrul său R. Ismael că el exercită meseria de scrib, R. Ismael i-a zis: "Fiul meu, acordă cea mai mare grijă sarcinii tale, căci este o sarcină cerească" (Er. 13a). O singură literă omisă de către scrib sau o singură literă adăugată din greşeală sau orice corectare operată cu încălcarea regulilor halahice face ca întregul sul să devină de neutilizat.

După încheierea muncii scribului, un specialist al legilor scriptuare examinează mezuzot, tfilin şi sulurile Torei, pentru a verifica conformitatea lor cu regulile Halahei.

Tratatul Soferim al Talmudului enunţă şi discută legile scriptuare. Şulhan aruh a instituit 65 de "legi-cadru", cuprinzând fiecare sute de prevederi la care scribul este obligat să se conformeze în munca sa de scriere, precum şi în munca sa de eventuală corectare (vezi Tora, Sefer).

Conştienţi de dimensiunea spirituală şi religioasă a sarcinii lor, mulţi scribi se purificau în fiecare zi, înainte de a se apuca de munca lor, prin imersiune într-o mikve (baie rituală) şi se străduiau ca, de fiecare dată când aveau de scris numele lui Dumnezeu, să nu fie preocupaţi de nici un gând străin sarcinii lor. Tradiţia promite scribilor recompense pe măsura corectitudinii lor şi a conştiinţei lor

profesionale; de asemenea, ea ameninţă cu cele mai grele pedepse pe cei care, din neatenţie sau neglijenţă, nu fac faţă misiunii lor.

SECTE

În afară de sectele principale care au existat în epoca celui de-al Doilea Templu, — cele ale fariseilor, saduceilor, esenienilor, terapeuţilor sau cea care a ieşit la iveală graţie manuscriselor de la marea Moartă —, sursele informează despre multe altele, pe care oamenii de ştiinţă le asociază uneori acestor curente majore.

Astfel, se relevă existenţa banaimilor în Palestina, în secolul al II-lea, în jurul cărora are loc o dezbatere. Unii cercetători socotesc că numele lor provine de la bana (a construi) şi îi descriu ca pe nişte "erudiţi preocupaţi de studierea construcţiei lumii"; alţii, în acelaşi spirit, înţeleg termenul ca pluralul de la banai (constructor) şi conchid de aici că banaimii au fost un fel de ordin esenian care mânuia lopata şi toporul, aşa cum a indicat Iosefus (Războiul iudeilor 2, 178). Alţi cercetători fac trimitere pentru termenul banaim la un derivat al grecescului balaneion (baie) şi sugerează că această sectă se apropie de cea a Tovele şahrit sau hemero-baptişti. Alţii, în fine, fac trimitere la Bannus, un pustnic esenian.

Hypsisterienii erau o sectă semievreiască, slujind unui zeu numit Theos Hypsistos Pantokrator (Dumnezeul Suprem Atotputernic). Membrii ei sunt consemnaţi de-a lungul Bosforului în sec. I e.n. şi continuă să fie menţionaţi incidental până în secolul al IV-lea. Ei se înrudeau cu evreii în măsura în care respectau Şabatul şi unele dintre legile alimentare, şi pot fi identificaţi, fără îndoială, cu Ire Şamaim (cei care venerează Cerul), menţionaţi în Codex Theodosianus (16, 5.43 şi 8, 9).

Hemerobaptiştii sau Tovele şahrit (Scăldătorii din zori), menţionaţi în Ber. 22a, fac parte din grupul baptiştilor, pentru care ritualul de iniţiere al botezului era fundamental şi era repetat în fiecare dimineaţă. Se pare că unii esenieni au făcut parte din această sectă. Ioan Botezătorul trebuie să fi făcut parte dintre ei, iar discipolii săi s-au integrat Bisericii creştine.

Secta maghariţilor a apărut în secolul I, după spusele caraitului Al-Urkisani. Originea denumirii ei este arabă şi înseamnă "oamenii din peşteri". Ea face trimitere la practica lor de a-şi păstra cărţile şi scrierile în peşterile din colinele Palestinei. Distincţiile lor doctrinare se articulau în jurul noţiunii de necorporalitate şi de transcendenţă a lui Dumnezeu. Secta şi-a redactat propriul comentariu al Bibliei, atribuind Legea şi toate referinţele antropomorfice îngerului agent al Creaţiei. Două dintre lucrările lor s-au păstrat până în Evul Mediu: cea a "Alexandrinului" şi Sefer iadua. Unii savanţi îi identifică pe maghariţi cu esenienii sau cu terapeuţii, alţii îi apropie de Filon şi sugerează că angelologia lor se înrudeşte cu cea a Logosului filonian. După alţi savanţi, ei se înrudesc cu comunitatea de la Qumran sau chiar cu unele cercuri gnostice; ipoteza aceasta este cea mai puţin probabilă, în măsura în care teologia lor implică ideea că lumea a fost creată în mod perfect, ceea ce se opune teoriilor gnostice.

SEDER

"Ordine "

Ordinea de desfăşurare a ceremoniei familiale, în prima seară a sărbătorii de Pesah (în primele două seri în diaspora). În timpurile biblice — şi mai ales în epoca Templului — respectarea acestei sărbători

se reducea la sacrificarea mielului pascal. După distrugerea celui de-al Doilea Templu (70 e.n.), ritualul a trebuit să fie schimbat, în aşa fel încât să se renunţe la jertfa pascală fără să se piardă moştenirea religioasă şi istorică a ceremoniei. Pentru aceasta, înţelepţii s-au inspirat din textul biblic, care indică masa specială ce trebuia să fie luată în cadrul familiei, cu ocazia zilei de Pesah (Ex. 12).

Regulile care stabilesc desfăşurarea sederului au fost fixate treptat, după dispariţia Templului. Ele au fost formulate pentru prima dată în Mişna (Pesahim 10). Unele elemente ale mesei pascale, preluate de la alte civilizaţii clasice, au primit o semnificaţie comemorativă precisă. Sederul a devenit astfel un ansamblu de rituri familiale care comemorează ieşirea evreilor din Egipt şi eliberarea lor miraculoasă din robie. El cuprinde, într-o ordine simbolică precisă, mai multe recitări şi degustări de alimente rituale care exprimă laude, recunoştinţă şi bucurie.

Principalele obiecte rituale de Pesah.

1. Hagada. Nume dat cărţii care conţine ordinea liturgică a acestei ceremonii şi istorisirile referitoare la ieşirea din Egipt.

2. Keara (tava de seder) care trebuie să conţină: a) zeroa, un os prăjit, uşor pârlit la foc, simbol al anticului sacrificiu familial al mielului; b) beţa, un ou răscopt, simbol al jertfei speciale de Pesah din epoca Templului; c) maror, ierburi amare, care evocă suferinţele îndurate de israeliţi în robia egipteană; d) haroset, un amestec de măr, nuci, vin şi zahăr ars, în amintirea mortarului folosit de sclavii evrei pentru a construi oraşele faraonului; e) karpas, mărar sau altă legumă verde, muiată în apă sărată, care are rostul de a stârni întrebările copiilor cu privire la ieşirea din Egipt; f) me-melah, apă sărată, care simbolizează, după unele interpretări, lacrimile vărsate de israeliţi în Egipt.

3. Cele trei maţot (vezi Maţa, pâine nedospită, azimă). Două dintre ele reprezintă cele două pâini care se fac în mod obişnuit pentru zilele de Şabat şi de sărbătoare. A treia este adăugată special pentru ritualul sederului.

4. Cele patru cupe cu vin, element central al ceremoniei, simbolizând cei patru termeni care exprimă, în Biblie, Izbăvirea (Ex. 6, 6-7). Fiecare dintre ele se bea într-un moment precis al mesei.

5. Cupa zisă “a profetului Ilie”. Înţelepţii nu puteau cădea de acord dacă există sau nu un al cincilea termen evocând Izbăvirea şi deci dacă e nevoie de patru ori de cinci cupe. Or, conform tradiţiei rabinice, întrebările rămase fără răspuns vor fi soluţionate de profetul Ilie (Mal. 3, 23) când se va întoarce pe pământ ca să vestească era mesianică. De aceea, în cinstea lui se toarnă o a cincea cupă. După masa ceremonială, se lasă întredeschisă uşa casei pentru ca profetul să poată intra. Iniţial, uşa se lăsa deschisă în tot timpul mesei, în semn că oamenii nevoiaşi erau bineveniţi la cina de seder.

6. Afikoman (desert). Din cele trei maţot pregătite pentru seder, se rupe, la începutul mesei o bucată, care se ascunde pentru a fi împărţită la sfârşitul ceremoniei, în amintirea ultimei mese luată de israeliţi în Egipt, în zori, înaintea eliberării lor.

Aşa cum arată termenul seder, ceremonia se desfăşoară într-o ordine precisă. Principalele elemente, care se găsesc în Mişna, au suferit unele adaosuri şi modificări în Evul Mediu.

Etapele principale

1. Kadeş. Ca în toate zilele de sărbătoare, se rosteşte o binecuvântare asupra vinului (prima din cele patru cupe de seder), marcând sfinţirea zilei respective (kiduş).

2. Rehaţ. Se procedează la spălarea mâinilor, înainte de a începe ritualul de seder propriu-zis. Un castron cu apă este aşezat în acest scop într-un colţ al camerei sau adus participanţilor la masă. În general, face rehaţ numai cel care conduce sederul şi fără binecuvântarea obişnuită pentru abluţiuni.

3. Karpas. Mărarul sau orice altă zarzavat verde este muiat în apă sărată şi este consumat de toţi mesenii, după binecuvântarea obişnuită.

4. Iahaţ. Maţa de la mijloc se rupe în două şi se ascunde o jumătate din ea (afikomanul). Conform tradiţiei, copiii sunt invitaţi s-o caute, după masă, urmând ca găsitorul să primească o răsplată. Dată fiind lungimea mesei de seder, jocul serveşte la a menţine trează atenţia celor mici.

5. Maghid. Citirea primei părţi a Hagadei. Ea începe cu cele patru întrebări şi continuă cu povestirea celor 10 plăgi care au precedat ieşirea din Egipt. Acestea sunt însoţite de explicaţii din Midraş. Urmează recitarea primei părţi din Halel, cu care prilej se bea a doua cupă de vin. Conducătorul sederului trebuie să incite mesenii la conversaţii, comentarii, povestiri, întrebări şi răspunsuri cu privire la cele citite, în aşa fel încât subiectul să apară cât mai viu şi mai interesant.

6. Rahţa. Spălarea mâinilor de către toţi mesenii, de data aceasta cu binecuvântarea obişnuită. Urmează consumarea azimelor.

7. Moţi maţa. Fiecare participant primeşte o bucată de maţa. Se recită binecuvântarea obişnuită asupra pâinii, urmată de cea specifică pentru maţa (“[...] care ne-ai poruncit să mâncăm maţa”), pentru că este singura zi a anului când evreii au obligaţia de a consuma pâinea nedospită.

8. Maror. Ierburile amare se înmoaie în haroset şi se mănâncă după o binecuvântare care evocă porunca de a mânca ierburi amare de Pesah.

9. Koreh. Se mănâncă maţa cu ierburi amare. În epoca Templului, carnea mielului pascal era consumată împreună cu maror. Vestitul înţelept Hilel cel Bătrân (sec. I î.e.n.) obişnuia să mănânce carnea de miel între două maţot. În amintirea lui, se mănâncă un “sandviş” de maţa cu maror.

10. Şulhan oreh. Masa propriu-zisă de seder care aminteşte de cina pascală din vechime.

11. Ţafun. Se mănâncă afikoman, partea de maţa pusă deoparte la începutul mesei.

12. Bareh. Se recită binecuvântările de mulţumire după masă.

13. Halel. Se recită cea de-a doua parte din Halel, însoţită de consumarea celei de a treia cupe de vin. După Halel, se cântă o serie de poeme lirice, compuse în Evul Mediu şi intonate de obicei pe melodii populare. Cele mai celebre poeme de acest fel sunt: Ehad mi-iodea, Adir Hu, Adir bi-meluha şi Had gadia.

14. Nirţah (lit.: comemorarea a fost “agreată”). Momentul de încheiere, când cei de faţă îşi urează unul altuia: Le-şana ha-baa bi-Ieruşalaim (“La anul, la Ierusalim!”). În Israelul de azi, formula milenară s-a modificat în forma : Le-şana ha-baa bi-Ieruşalaim ha-benuia (“La anul, în Ierusalimul reconstruit! “).

SEFARAD

Numele unei colonii a exilaţilor din Ierusalim, menţionată în Obadia 20, unde se prezice că aceşti exilaţi din Sefarad vor stăpâni oraşele din sud.

De când s-a publicat o inscripţie bilingvă, în aramaică şi greacă, descoperită în săpăturile de la Sardis, capitala Lidiei din Asia mică, s-a putut identifica acest oraş ca fiind Sefaradul menţionat. Această identificare a fost confirmată şi de o altă inscripţie, în lidiană şi aramaică, cu aceeaşi origine, în care Sefarad apare menţionat în formula de datare la începutul părţii aramaice.

Targumul Ionatan a tradus cuvântul Sefarad prin "Ispamia" sau "Spamia", iar Peşita — prin "Ispania" (Spania).

Începând de la sfârşitul secolului al VIII-lea, Sefarad a devenit denumirea ebraică curentă pentru Peninsula Iberică.

SEFARZI

Ebr.: sefardim

Urmaşi ai evreilor care au trăit în Spania şi Portugalia, înaintea expulzării din 1492. Cu timpul, limbajul popular a atribuit în mod eronat acest apelativ tuturor evreilor care nu se socoteau aşchenazi. Sefaradul menţionat în Obadia 20 a fost şi el greşit identificat cu termenul latin Hispania, adică Spania.

Potrivit legendei, ar fi existat evrei în Spania încă din epoca regelui Solomon; oricum ar fi, instalarea lor acolo este foarte veche. În toată perioada vizigoţilor, care s-a încheiat prin cucerirea musulmană în anul 711, evreii au fost persecutaţi. Deşi diferiţi pe plan cultural şi lingvistic, evreii din Spania au fost în contact strâns cu iudaismul irakiano-babilonian, împărtăşind aceeaşi moştenire halahică. Perioada musulmană este adesea considerată ca "o epocă de aur" a iudaismului spaniol, în cursul căreia s-au ivit personalităţi exemplare precum Hasdai ibn Şaprut (915-970), unul dintre primii medici evrei ajuns la mari demnităţi, la curtea califului Abd al Rahman III. El a ocupat funcţii diplomatice importante şi a condus populaţia evreiască din Spania musulmană, ocupându-se în acelaşi timp şi de probleme halahice. Samuel ha-Naghid (993-1055 sau 1056) a fost comandant militar şi vizir al Granadei şi s-a distins — în egală măsură — ca erudit şi poet.

Iudaismul medieval spaniol a constituit una dintre paginile cele mai strălucite din istoria diasporei în toate domeniile. O excepţională creativitate s-a desfăşurat în filozofie, literatură, ştiinţele naturii; în acelaşi timp s-a îmbogăţit — de-o manieră decisivă — patrimoniul cultural şi religios iudaic în domeniile Halahei, comentariilor talmudice, exegezei biblice, gramaticii şi filologiei ebraice. Operele marilor figuri rabinice ale iudaismului spaniol continuă a fi studiate şi în zilele noastre şi exercită o puternică influenţă asupra studiilor iudaice. Citǎm dintre aceste personalităţi pe Iuda Halevi, autorul cărţii Kuzari; Solomon ibn Gabirol, autorul lucrării Fântâna vieţii, care a fost mult timp considerată o operă creştină; Abraham ibn Ezra, poet, filolog şi comentator al Pentateuhului; Moise Maimonide, cel mai mare filozof evreu; Moise Nahmanide, cel mai mare comentator al Pentateuhului, alături de Raşi; Solomon ben Adret, Isaac Abravanel etc.

După persecuţiile almohazilor din 1148, viaţa evreiască s-a concentrat în partea creştină a ţării care, după Reconquista, s-a întins progresiv în toată peninsula. Vitalitatea iudaică a cunoscut o nouă sincopă o dată cu valurile de persecuţie din 1391, îndreptate împotriva "noilor creştini" care continuau să practice în secret iudaismul (vezi Maran). Inchiziţia a fost pusă să-i caute şi să-i judece, dar, în faţa evreilor care nu se convertiseră, se simţea neputincioasă şi prezenţa lor îi îngreuna activitatea. Până la urmă, un secol mai târziu, suveranii Spaniei, Isabela şi Ferdinand au decretat expulzarea tuturor evreilor care au refuzat să treacă la creştinism. Edictul acesta a rămas în vigoare până în 1968.

În 1496, iudaismul a fost declarat religie interzisă în Portugalia. Un mare număr de evrei spanioli s-au refugiat în Turcia, unde au fost primiţi cu braţele deschise. Unii s-au decis să se instaleze pe Pământul Sfânt, sau în alte locuri în Orientul Apropiat. Mulţi s-au stabilit în Africa de Nord. Comunităţile sefarde şi-au reconstruit mai mult sau mai puţin satisfăcător structurile şi şi-au reluat obiceiurile cu care veniseră din Peninsula Iberică. Sosirea acestor emigranţi în număr mare a creat probleme comunităţilor locale. Dialectele, obiceiurile şi regulile halahice sefarde s-au impus celorlalţi evrei, acolo unde numărul noilor veniţi îl depăşea pe cel al localnicilor, şi invers, acolo unde sefarzii erau mai puţini, ei s-au „asimilat" la cultura iudaică dominantă din noua patrie.

În secolele XVI-XVII, mulţi marani (evrei care fuseseră obligaţi să treacă la creştinism în Peninsula Iberică, sau descendenţii lor) s-au instalat în teritorii care le permiteau reîntoarcerea deschisă la iudaism. Cei mai mulţi dintre ei s-au aşezat în Europa occidentală; unii s-au îndreptat spre Lumea Nouă. Aceşti evrei au fost numiţi "sefarzi occidentali". Tradiţiile şi modelele lor culturale diferă în mod sensibil de cele ale sefarzilor care s-au instalat în ţări musulmane. Sefarzii din Turcia, din Balcani, din Ereţ Israel şi din nordul Marocului vorbeau o limbă numită "iudeospaniolă" (ladino); în oraşele greceşti, vorbeau limba greacă. Cei ce se instalaseră în ţările arabe se exprimau în arabă; în fine, cei din Europa de Est au adoptat limbile locale.

Comunităţile sefarde au contribuit din plin la reînnoirea culturii iudaice. Marii mistici din Safed, în Galileea superioară, au contribuit la fondarea noii mistici iudaice.

Bogata literatură realizată de sefarzi, poate fi repartizată în trei categorii: prima este scrisă în ebraică şi constă în comentarii biblice, opere polemice, literatură, poezie, texte juridice şi lucrări mistice. Autorităţile rabinice sefarde din secolul al XVI-lea au realizat o serie de lucrări halahice impresionante; dintre care se distinge opera lui Iosif Caro. Între alte personalităţi care au marcat profund literatura ebraică şi au fost în atenţia lumii creştine se numără Manase ben Israel (1604-1657) care, în afara operelor destinate coreligionarilor săi, i-a trimis o petiţie lui Cromwell în favoarea reîntoarcerii evreilor în Anglia şi este autorul celebrei apologii a evreilor Vindiciae judaeorum (1656).

A doua categorie cuprinde lucrări în spaniolă, ladino şi portugheză, apărute înaintea expulzării. Proverbios morales ("Proverbele morale") de Santob de Carrion ocupă un loc de frunte, la fel şi traducerea Bibliei şi a comentariilor lui Moise Arragel (1430). Producţiile care au urmat expulzării au fost nevoite să compenseze pierderea ebraicei vii. Au apărut în număr mare adaptările. Biblia din Ferrara de la 1553 a fost tradusă în ladino. Părţi ale Bibliei au apărut în spaniolă; inclusiv un Pentateuh tradus de Isaac Aboab da Fonseca. Mişna a fost de asemeni tradusă în spaniolă, ca şi alte lucrări importante iudaice ca Eclesiasticul. Dintre operele polemice, cele mai importante au fost Consolacam as tribulacoes do Israel (Ferrara, 1553) de Solomon Usque, Consiliador (Amsterdam, 1632) şi Experenza de Israel de Manase ben Israel, ca şi Las Excelencias y calunias de los Hebreos de

Isaac Cardozo (Amsterdam, 1679). Domeniul etic a fost bine reprezentat prin lucrări ca Me-am loez de Iacob Culi, un comentariu biblic bazat pe Talmud şi pe Midraş, care a devenit opera de căpătâi a cunoscătorilor limbii ladino, ce o considerau carte sfântă.

Ultima categorie — a treia — a redescoperit literatura populară anonimă, în limba ladino, care cuprinde un număr important de balade, aşa-numitele romanceros. Unele s-au păstrat în manuscris, altele au rămas orale. O culegere a fost publicată la Salonic în 1885, urmată de Catalogo del romancero judio-espanol de Menendez Pidal (Madrid, 1923).

Pe plan istoric, este remarcabil faptul că iudaismul sefard n-a cunoscut niciodată mişcări ideologice distincte. Comunităţile au rămas unite în jurul legii iudaice tradiţionale şi al obiceiurilor sefarde. Cultura sefardă se caracterizează prin respect pentru individ şi individualism, venerarea tradiţiilor, a strămoşilor şi, în acelaşi timp, printr-o profundă credinţă şi o sensibilitate dezvoltată sub influenţa studierii Cabalei. O oarecare diferenţă de forme liturgice (vezi Nusah) există între sefarzi şi aşchenazi. Obiceiurile şi liturghia sefarzilor continuă iudaismul babilonian al primelor secole, în timp ce aşchenazii sunt moştenitorii tradiţiilor liturgice din Ereţ Israel. Există şi deosebiri de pronunţie a limbii ebraice care însă tind să dispară, în măsura în care pronunţia sefardă a fost adoptată în Statul Israel şi totodată de numeroase sinagogi aşchenaze din diaspora. În ceea ce priveşte conţinutul liturghiei, ordinea este întrucâtva diferită. În plus, sefarzii omit multe dintre poemele liturgice (piyutim) specifice zilelor de Şabat şi de sărbători. Ei nu spun Kol Nidre (slujbă specială pe care aşchenazii o oficiază în seara de Iom Kipur) şi nici Izkor în timpul sărbătorilor de pelerinaj şi în ziua de Kipur. Sefarzii şi-au păstrat cantilaţia proprie la citirea Torei şi propriile lecturi din profeţi (haftora); şi recită slihot şi kinot într-o selecţie şi o ordine diferite. Totuşi, practicile religioase sefarde nu diferă de modelele aşchenaze în ceea ce priveşte elementele fundamentale ale iudaismului; ambele grupuri acceptă ca autoritate definitivă Talmudul babilonian. Deosebirile ţin mai mult de forme şi de obiceiuri: Sefarzii urmează codificarea lui Iosif Caro, mai liberală decât cea a lui Moise Isserles, după care se conduce lumea aşchenază.

Obiceiurile legate de căsătorie, circumcizie, doliu, ca şi unele reguli halahice (de exemplu, dreptul de a consuma orez în timpul sărbătorii de Pesah) disting net ritul sefard de cel aşchenaz. Unele practici liturgice sefarde au pătruns în comunităţile Europei de Est, sub influenţa hasidismului. Hasidimii au preluat şi unele obiceiuri sefarde, cum este acela de a nu pune tfilin în “zilele intermediare”, la sărbătorile de Pesah şi Sucot.

În lumea sefardă a sec. al XX-lea au avut loc schimbări demografice radicale. În primele decenii ale secolului, numeroşi evrei din Orient au emigrat în Statele Unite. Alţii s-au instalat în Europa, în America Latină şi în Africa de Sud. Multe comunităţi sefarde au fost exterminate de nazişti. După instaurarea Statului Israel, un mare număr de sefarzi s-au aşezat în Ţara Sfântă, dar se găsesc încă importante comunităţi sefarde în Franţa, Statele Unite, Canada, Mexic, America Latină şi Anglia. În Israel, unde comunităţile sefarde şi aşchenaze trăiesc împreună de secole, dubla “legitimitate” a fost instaurată sub mandatul britanic. S-a decis atunci ca marele rabinat să fie alcătuit din doi mari rabini, unul sefard şi altul aşchenaz. Statul Israel a păstrat şi chiar a extins această instituţie bicefală: astăzi fiecare oraş în parte are doi rabini, care reprezintă cele două mari grupări —sefarzi şi aşchenazi.

SEFER HA-BAHIR, vezi BAHIR, SEFER HA-.

SEFER HASIDIM, vezi IUDA HE-HASID.

SEFER IEŢIRA, vezi IEŢIRA, SEFER

SEFER TORA, vezi TORA, SEFER.

SEFIROT

Nume cabalistic dat celor zece emanaţii, prin intermediul cărora se manifestă Divinitatea (Vezi Mistica evreiască). Termenul sefirot provine din Sefer Ieţira, operă de speculaţie cosmogonică, compusă în secolul III sau IV e.n., care leagă acest termen de rădăcina safar ("a număra"). Sefer Ieţira face speculaţii cu privire la primele 10 numere (de la 1 la 10) şi la dimensiunile universului. Vechii cabalişti au atribuit termenul de sefirot viziunii lor despre lumea divină, mai exact celor 10 puteri divine, care îşi primesc sursa din Divinitatea însăşi (En Sof). Este reluată astfel, în versiune evreiască, concepţia gnostică de plerom (marele Tot al Inteligenţelor şi, prin extensie, plenitudinea Fiinţei). Ansamblul celor 10 sefirot, care formează "arborele sefirotic" trebuie înţeles ca unitatea dinamică în care se revelează activitatea divină. Sistemul celor 10 Puteri divine a fost reluat, la sfârşitul secolului al XII-lea, în Sefer ha-Bahir şi în comentariul la Sefer Ieţira, compus de R. Isaac Orbul din Provenţa (începutul secolului al XIII-lea). Termenul de sefirot a devenit principala temă simbolică a întregii gândiri cabalistice ulterioare. Nu este nici o legătură între el şi conceptul de "sfere", care desemnează în gândirea greacă locurile cereşti circulare de amplasare a stelelor. Din examinarea conţinutului termenilor se poate deduce o anumită influenţă a sistemului filozofic al mediatorilor etici, prin care Dumnezeu guvernează lumea.

Fiecare dintre sefirot este desemnată printr-un nume. Cele mai cunoscute nume sunt: Keter ("Coroana"), puterea divină supremă, care poate fi identificată cu Divinitatea însăşi şi care include voinţa divină şi gândirea supremă; Hohma ("înţelepciunea"), care se referă la planul divin de ordonare a tot ce există; Bina ("Inteligenţa"), sursă a tot ce există. Primele trei sefirot în simbolica antropomorfică a cabalei sunt legate de "capul" reprezentării divine. Urmează Hesed ("Milostenia") care, la "dreapta" lui Dumnezeu împarte bunătăţile de sus; Din ("Legea") sau Ghevura ("Puterea") la "stânga" lui Dumnezeu este sursă de rigoare şi de pedeapsă; Tiferet ("Splendoarea") este principiul de unificare a celor două dinainte şi îşi are locul în "inima" divină, sursă de iertare, de îndurare; Neţah ("Veşnicia") îşi are sediul în "gamba" stângă a figurii divine şi Hod ("Gloria") în "gamba" dreaptă; ele sunt manifestările inferioare respective ale lui Hesed şi Din. A noua sefira, Iesod ("Temelia") simbolizează organul masculin de unde porneşte Puterea divină care "irigă" toate părţile universului. A zecea sefira Şehina ("Prezenţa divină") sau Malhut ("Împărăţia"), figură feminină, sefira separată, include elemente din cele nouă sefirot precedente care guvernează lumea creată.

Mulţi cabalişti din a doua jumătate a sec. al XIII-lea descriu o altă ordine, paralelă, a sefiroturilor din partea "stângă", care evocă forţele răului (Vezi Adam Cadmon).

SELA

Termen ebraic cu semnificaţie nesigură care apare în trei rânduri în cartea profetului Habacuc (3, 3.9.13) şi de 71 de ori în cea a Psalmilor. Este plasat totdeauna la sfârşitul unui verset. Nici sensul, nici intenţia acestui cuvânt n-au putut fi elucidate cu certitudine. Unii au vrut să vadă în el un fel de notaţie muzicală sau liturgică pentru corul leviţilor şi pentru muzicanţii Templului. În acest sens s-au oferit mai multe explicaţii: termenul ar indica o pauză sau o schimbare de ritm în cantilaţia psalmilor, fie pentru a semnala coriştilor că trebuie să coboare sau să înalţe vocea, fie pentru a indica

instrumentiştilor care acompaniau cântecele că trebuie să înalţe sunetul în crescendo sau, dimpotrivă, să-l coboare în diminuendo.

Potrivit Talmudului (Er. 54a), termenul sela poate fi tradus prin “pentru totdeauna”, iar tradiţia rabinică îl interpretează drept o confirmare a ceea ce este scris mai înainte. În acest sens a fost utilizat termenul de-a lungul veacurilor în cartea evreiască de rugăciuni (vezi Răspunsuri liturgice).

SEMAHOT

Unul dintre tratatele “minore” ale Talmudului, aparţinând ordinului Nezikin. El se ocupă în principal de legile doliului. Numele tratatului, care, literal, înseamnă “veselie”, este un eufemism.

Lucrarea, cunoscută şi sub numele de Evel rabati (“Marea carte a doliului”), a fost probabil redactată în secolul al III-lea, deoarece limba folosită este cea a Mişnei, iar stilul şi structura se înrudesc cu cele ale tanaimilor.

SEPTUAGINTA

“Şaptezeci” (lat.); adesea notat: LXX

Prima traducere a Bibliei ebraice în greacă. Numele evocă numărul traducătorilor care au muncit la aceasta: în total 72 (sau 70, sursele diferă), fiecare dintre cele 12 triburi fiind reprezentat prin şase traducători.

Cea mai veche mărturie despre această traducere şi despre originile ei ne este oferită de Epistola lui Aristeu, căreia i se dă în bună măsură crezare, deoarece informaţiile sale sunt în parte confirmate şi de alte izvoare (Aristobul, Flavius Iosefus, Filon din Alexandria). Iniţiativa de a traduce Biblia s-a născut în Alexandria, sub domnia lui Ptolemeu al II-lea Filadelful, la îndemnul lui Demetrios din Falera, un bibliotecar foarte interesat de legislaţiile străine. Se spune că, în acest scop, 72 de cărturari evrei palestinieni, versaţi în ebraică şi în greacă, ar fi fost instalaţi în Alexandria, pe insula Pharos, pentru a traduce sulurile scrise cu litere ebraice de aur, aduse de la Ierusalim. Cei 72 traducători au dus la capăt munca în 72 de zile, cifră eminamente simbolică. Potrivit lui Aristeu, regele Ptolemeu ar fi admirat mult traducerea, iar Filon spune că, pe insula Pharos, o sărbătoare comemora în fiecare an ziua în care fusese isprăvită Septuaginta (Viaţa lui Moise 2, 7).

Diferite aspecte ale acestei tradiţii au fost puse sub semnul întrebării de către critica modernă. Cercetătorii sunt de acord cu localizarea egipteană a traducerii, însă nu există nici un indiciu că ea ar fi fost realizată chiar la Alexandria. Specialiştii nu pun la îndoială datarea lucrării în secolul al III-lea î.e.n., dar contestă originea palestiniană a traducătorilor, considerând că aceştia ar fi fost, de fapt, cărturari evrei din Alexandria, opinie confirmată de studiile comparative între greaca Septuagintei şi cea utilizată în Egipt la acea vreme. Rămâne problema dificilă a motivului pentru care această traducere a fost făcută. Teza unei comenzi regale nu poate fi respinsă, dar istoricii moderni preferă să explice fenomenul prin nevoile comunităţii evreieşti din Alexandria, pentru care ebraica devenise o limbă moartă. Traducerea era aşadar necesară fie şi numai pentru nevoi liturgice, deşi astăzi se preferă termenul de “nevoi educative”, care depăşesc cadrul strict religios. Unii istorici nu resping nici teza comenzii oficiale, considerând-o compatibilă cu cea a nevoilor comunităţii evreieşti.

Există o definiţie largă şi una restrânsă a Septuagintei. În sensul restrâns, care corespunde tradiţiei reprezentate de Aristeu, Flavius şi Filon, Septuaginta era alcătuită din cele cinci cărţi ale Torei. În sens larg, ea cuprinde, pe lângă Biblia ebraică propriu-zisă, şi adaosuri (la Ieremia, Daniel, Estera şi Psalmi), precum şi cărţi apocrife sau deuterocanonice, în total vreo 50 de cărţi, adăugate nucleului pe care-l desemna iniţial sensul restrâns. Printre acestea, se numără o serie de cărţi şi adaosuri la cărţile existente ("Adăugirile la Cartea Esterei", de exemplu), compuse direct în greacă. Cărţile suplimentare, care nu existau în Biblia ebraică, sunt: l Ezra, I şi 2 Macabei, Eclesiasticul, Iudita, Tobit şi Înţelepciunea lui Solomon. Dacă nucleul iniţial, Pentateuhul, s-a tradus într-adevăr în Egipt, multe din celelalte cărţi (Cântarea Cântărilor, Plângerile, Rut, Estera, Eclesiastul) au fost traduse în Palestina. Alte traduceri (Eclesiasticul, înţelepciunea) s-au efectuat în Alexandria, dar de către traducători palestinieni. În ce priveşte datarea acestor diverse traduceri, ele nu par să fi început înainte de secolul al II-lea î.e.n., fiind comandate cel mai probabil de autorităţile evreieşti din Alexandria.

În Ereţ Israel, s-au făcut, destul de timpuriu, revizuiri ale Septuagintei, probabil din iniţiativa rabinilor palestinieni (revizuiri cunoscute ca ale "grupului kaige"), care urmăreau o mai mare conformitate a textului grec cu originalul ebraic premasoretic. Ele dovedesc că traducerea alexandrină era destul de rău văzută de mediile rabinice, nu numai din motive lingvistice, ci şi din motive de polemică anticreştină.

Într-adevăr, pentru tânăra Biserică creştină, Septuaginta devenise "Vechiul Testament". Majoritatea citatelor biblice din "Noul Testament" au la bază Septuaginta, nu originalul ebraic, scopul lor fiind să demonstreze că Isus a fost Mesia cel anunţat de Biblie. Începând din secolele II—III e.n., Părinţii Bisericii, întemeietorii teologiei creştine, au pornit de la Septuaginta ca fundament biblic. Pe urmele lui Filon din Alexandria, ei recunosc Septuaginta ca o scriere de inspiraţie divină, considerând că totul în ea face aluzie la Isus şi îl vesteşte. Acest text a jucat un rol de seamă în elaborarea credinţei creştine şi în răspândirea creştinismului vreme de mai multe secole. Cărturari creştini, în special Origen şi Lucian din Antiohia, au coroborat textul Septuagintei cu originalul. Influenţa cărţii s-a extins şi în Orient, unde au apărut versiuni în siriacă, egipteană, coptă, armeană, precum şi o traducere în georgiană, bazată pe cea armeană. Există şi versiuni arabe, cea mai veche fiind cea a lui Saadia Gaon. În Europa, Septuaginta a fost introdusă în special în latină, dar se cunoaşte şi o versiune gotică şi una paleoslavă. În general, până în secolul al VII-lea, în greacă sau în alte limbi, ea a constituit textul de referinţă al Bisericilor creştine din Apus, fiind ulterior înlocuită de Vulgata lui Ieronim, care pretindea că revine la hebraica veritas.

Transformată în "Vechiul Testament" al creştinilor, Septuaginta a fost respinsă de evrei la începutul secolul al II-lea e.n., într-o perioadă în care textul ebraic însuşi era în curs de "normalizare" în Palestina şi în care se lucra aici la alte traduceri greceşti ale Bibliei ebraice, comandate de rabini şi având asentimentul lor. Versiunea lui Aquila (identificat de unii cu Onkelos, autorul Targumului), realizată pe la 130 şi extrem de literală, a devenit singura traducere greacă "autorizată" în mediile palestiniene. Cât despre Septuaginta, un înţelept evreu spunea că "ziua în care cei 72 s-au apucat să scrie Tora în greacă a fost la fel de nefastă pentru Israel ca şi ziua în care a fost fabricat Viţelul de aur, deoarece Tora nu poate fi tradusă adecvat."

SEUDA

"Masă"

Masă festivă servită cu prilejul unei zile speciale sau al unui eveniment remarcabil; se vorbeşte atunci de seudat miţva sau masă festivă în cinstea îndeplinirii unei porunci.

Seudot sunt, în primul rând, cele trei mese de Şabat (vezi Seuda şlişit), cele două mese din zilele de sărbătoare, masa din după amiaza zilei de Purim, în fine, sederul din prima seară de Pesah. Biblia mai prescrie ţinerea unei seuda în prima zi a fiecărei luni, în cinstea lunii noi (vezi 1 Sam. 29, 5; Isa. 1, 13-14). La fiecare dintre aceste seudot, cu excepţia celei de Purim, persoana care recită binecuvântarea asupra pâinii trebuie s-o facă pe două pâini întregi. "Nu există bucurie adevărată fără peşte, fără carne, fără vin", spune un dicton, rezumând distincţia dintre seuda şi masa de fiecare zi.

Prima aluzie la o masă solemnă, luată cu prilejul unui eveniment remarcabil, apare în cartea Genezei, când Abraham dă un ospăţ pentru a marca înţărcarea lui Isaac (Gen. 21, 8). Se oferă o seudat miţva şi cu ocazia circumciziei unui nou-născut ori la majoratul religios al unui băiat sau al unei fete (bar miţva / bat miţva). Logodnele şi căsătoriile, ca şi primele şapte zile după nuntă (seva berahot), sunt evident ocazii privilegiate de seudot miţva. În fine, o seudat miţva se organizează şi când se termină studierea, individuală sau colectivă, a unui tratat din Talmud (vezi Siyum).

SEUDA ŞLIŞIT

"A treia masă"

Numele tradiţional al celei de-a treia mese obligatorii din ziua de Şabat (vezi Seuda). Aceasta, denumită şi şaloş seudot, se serveşte, în general, după slujba de după-amiază. Binecuvântarea asupra pâinii se face, ca la toate mesele de Şabat, pe două brioşe neîncepute, dar, spre deosebire de primele două mese, seuda şlişit nu este precedată de recitarea kiduşului. La masă, se cântă poeme de circumstanţă, pe melodii în general lente şi impregnate de o anumită solemnitate, care însoţesc astfel "plecarea" Şabatului, în timp ce amurgeşte şi ziua sfântă face loc unei zile obişnuite.

SEXUALITATE

Biblia nu concepe relaţiile sexuale decât în cadrul legilor căsătoriei; pe de altă parte, ea face din aceste relaţii elementul esenţial al vieţii conjugale.

Potrivit Genezei, femeia a fost creată, pentru că "nu este bine ca bărbatul să fie singur" (2, 18) şi pentru ca acesta să aibă "un ajutor potrivit pentru el". De aceea, bărbatul "îşi va lăsa pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi se vor face un singur trup" (Gen. 2, 24). În acest fel, unirea bărbatului cu femeia şi sexualitatea sunt evocate împreună, încă de la primele versete ale Genezei. Scopul căsătoriei este dublu: procreaţia şi tovărăşia, cu alte cuvinte întemeierea unui cămin şi a unei familii pe de o parte (Gen. 1, 28); ieşirea din izolare pe de altă parte. În optica evreiască, căsătoria şi procreaţia constituie un act eminamente religios — cea dintâi miţva — care reflectă sarcina omului de a transforma lumea.

Talmudul consideră că relaţiile sexuale sunt un drept al femeii şi o datorie a soţului. Acesta trebuie să-şi îndeplinească datoria la intervale pe care Halaha le defineşte în funcţie de împrejurări şi de ocupaţiile profesionale ale soţului (Ket. 6, b). Dacă bărbatul vrea să-şi schimbe ocupaţia şi aceasta ar presupune perioade mai lungi de îndepărtare de cămin, el are obligaţia să obţină asentimentul nevestei sale, pentru că, spune Talmudul, nevasta preferă să-şi aibă bărbatul acasă oricărui avantaj material care ar putea decurge din plecările lui (ibid.). Versetul despre "blestemul femeii", după care

dorinţele o vor atrage spre bărbatul ei şi el va stăpâni peste ea (Gen. 3, 16) a fost interpretat de toată legea orală ca exprimând pudoarea feminină şi jena femeii de a lua iniţiativa în raportul sexual (Er. 100b).

Iudaismul biblic ignoră iubirea romantică, aşa cum va apărea ea mai târziu: "Isaac o duse în cortul Sarei, mama lui; el luă pe Rebeca drept soţie şi o iubi" (Gen. 24, 67). Soţii nu se căsătoresc pentru că se iubesc, ci se iubesc fiindcă trăiesc căsătoriţi. Pentru iudaismul rabinic, relaţiile conjugale se caracterizează prin intimitate, continuitate şi atenţie acordată nevoilor fizice ale celuilalt. Prin intimitate, Halaha înţelege principiul consimţământului mutual, ceea ce exclude orice raport impus de bărbat nevestei sale şi totodată interzice actul sexual asupra unei femei adormite sau în stare de beţie. Pe de altă parte, înţelepţii atrag atenţia că nici unul dintre parteneri nu se poate sustrage sistematic raporturilor sexuale, dar admit că partenerii trebuie să se abţină de la astfel de raporturi atunci când există o stare de animozitate între ei. De asemenea, consimţământul nu poate face obiectul unei condiţionări sau al unui schimb. În sfârşit, intimitatea presupune exclusivitate: înţelepţii interzic raporturile dacă soţul sau soţia sunt cu gândul la alt partener; relaţia trebuie să fie exclusivă, totală.

Cel de-al doilea element fundamental al oricărei vieţi conjugale este continuitatea, conştiinţa caracterului permanent al uniunii dintre soţ şi soţie (vezi Familie; Familie, Puritatea -ei). Omul nu trebuie să se angajeze într-o căsnicie cu gândul de a-i pune capăt mai devreme sau mai târziu, căci încalcă astfel principiul continuităţii.

În fine, cel de-al treilea element fundamental din viaţa intimă a cuplului, după Halaha, constă în atenţia faţă de nevoile fizice ale celuilalt. Raporturile sexuale nu pot face obiectul unei târguieli înaintea căsătoriei sau al unei învoieli prealabile, după modelul condiţiilor economice care sunt deschise negocierilor. Partenerii pot să încheie diferite aranjamente financiare, dar nu pot să se învoiască, de exemplu, că vor întreţine relaţii platonice: o astfel de căsnicie ar fi nulă din punct de vedere al Halahei, potrivit căreia, prin căsătorie, partenerii trebuie nu doar să îndeplinească porunca procreaţiei, ci şi să aibă o relaţie sexuală împlinită.

Înţelepţii recomandă pudoarea şi o anumită reţinere în îndeplinirea actului sexual. Ei interzic anumite comportamente pe care le consideră dezordonate sau contra naturii (Sanh. 37b). Raporturile trebuie să aibă loc noaptea, într-un spaţiu închis şi intim, după un schimb de gesturi de tandreţe şi de cuvinte de dragoste. În Igheret ha-kodeş ("Scrisoare despre sfinţenie") din sec. al XIII-lea, autorul anonim precizează că sexualitatea este "un lucru eminamente pur şi sfânt atunci când intenţiile care conduc la actul sexual sunt pure şi sfinte [...] Un lucru care reprezintă voia Domnului nu poate în nici un caz să fie ruşinos sau urât". Urâciunea nu poate apărea decât atunci când omul se foloseşte de trupul său în mod nepotrivit, căci altminteri, toate organele trupului sunt a priori neutre. Iată de ce, spune Talmudul, "când bărbatul se uneşte cu femeia lui în sfinţenie, Prezenţa divină (Şehina) este lângă ei". Momentul cel mai potrivit pentru îndeplinirea acestei porunci este noaptea de Şabat, cea mai sfântă din toate nopţile săptămânii (Ket. 62b).

Înţelepţii socotesc instinctul sexual drept o expresie a lui ieţer ha-ra (vezi Rău): necontrolat, el duce la rău, dar stăpânit, se schimbă într-un lucru bun. Omul a fost astfel creat, încât să-şi poată domina instinctele. Etica evreiască susţine că nevoile naturale ale omului nu trebuie contestate şi cu atât mai puţin reprimate, ele trebuie puse în slujba unor scopuri înalte. De aici decurg şi cele trei principii menţionate mai sus: al intimităţii, al permanenţei şi al sensibilităţii mereu crescânde faţă de nevoile

fizice ale partenerului. Acest cadru principial include şi o serie de norme de puritate rituală, cum ar fi abţinerea de la raporturi sexuale în timpul ciclului menstrual (nida) şi încă şapte zile după aceea (Lev. 15, 19-28).

Iudaismul consideră relaţiile sexuale ca licite numai în cadrul conjugal, pe un fond de dragoste şi de consimţământ reciproc. Toate actele sexuale în afara acestui cadru ori, în interiorul acestuia, dar împotriva naturii, sunt interzise. Astfel, relaţiile sexuale înaintea căsătoriei sunt oprite, cu scopul, spune Maimonide (M. T., Işut 1, 4), de a preveni comportamentele imorale în rândul poporului evreu. Pentru a nu încuraja desfrâul, relaţiile sexuale cu o femeie neevreică sunt de asemenea prohibite (Sanh. 82a), la fel şi frecventarea prostituatelor.

Legile care interzic masturbaţia au la bază episodul biblic al lui Onan (Gen. 38, 8-10). Deşi versetele în cauză par să se refere mai curând la coitus interruptus, interdicţia a fost extinsă asupra tuturor actelor sexuale care nu au ca finalitate procreaţia şi pe care Talmudul le denumeşte prin sintagma "adulterul mâinii" (Nid. 13b). Masturbaţia feminină nu este menţionată, deoarece nu presupune pierderea deliberată de sămânţă. Pe plan moral, orice fel de masturbaţie este însă oprită, întrucât se înscrie în afara relaţiei conjugale şi contrazice principiul reciprocităţii actului sexual. Relaţiile extraconjugale şi homosexualitatea sunt, de asemenea, interzise. Biblia (Ex. 20, 14) şi tradiţia rabinică interzic adulterul.

Homosexualitatea masculină este descrisă ca un lucru de scârbă (Lev. 20, 14), iar cea feminină este, la rândul ei, interzisă de tradiţia rabinică (M. T.,Isure Biya 21,8).

Violul este o fărădelege; dacă un bărbat violează o fată logodită, trebuie omorât; dacă e liber, este obligat s-o ia de nevastă şi nu va mai putea să divorţeze de ea niciodată. În schimb, femeia este pedepsită cu moartea dacă, măritată fiind, nu s-a opus violului ori dacă, putând să strige după ajutor, nu a făcut-o (Deut. 22, 22-29).

Etica evreiască socoteşte sexualitatea ca un aspect de neocolit, făcând parte din viaţa omului. Prin intermediul ei, bărbatul şi femeia îşi împlinesc fiinţa. Ea se realizează după anumite reguli care fac din ea o activitate omenească disciplinată, firească şi sfântă. Când sexualitatea culminează cu actul procreaţiei, semnificaţia ei atinge o dimensiune cosmică.

SFÂNTA SFINTELOR

Partea cea mai sfântă a Sanctuarului şi, ulterior, a Templului. Numai marele preot putea pătrunde în ea. Aşa cum era de cele mai multe ori cazul în antichitate, Templul era alcătuit dintr-o suită sau un şir de odăi. Gradul de sfinţenie creştea pe măsură ce se progresa de la exterior spre interior sau de la faţadă spre partea dinapoi a clădirii.

În Templul lui Solomon, partea anterioară era constituită din vestibul (ulam). Sala principală era un fel de naos (hehal), care prelungea vestibulul spre interior şi ocupa partea centrală a edificiului. După hehal se ajungea la Sfânta Sfintelor (devir), situată în partea dinapoi a clădirii şi care măsura 20 de coţi în lărgime (cam 9 metri), 20 în lungime şi 20 în înălţime.

Această odaie, care era cea mai retrasă dintre toate, adăpostea chivotul Legământului, străjuit de cei doi heruvimi (1 Regi 6, 19, 23-28). Aceste obiecte de cult au dispărut când a fost distrus Templul de către babilonieni, în anul 586 î.e.n. După mai mult de jumătate de veac, când edificiul a fost construit

din nou de către exilaţii din Babilon, reîntorşi la Sion, clădirile şi incinta templului lui Solomon au fost înălţate din nou, dar potrivit lui Flavius Iosefus (Războiul evreilor V, 5, 5), în templul lui Irod, Sfânta Sfintelor era absolut goală.

Sfânta Sfintelor n-avea nici o fereastră şi când erau necesare reparaţii pentru a o menţine în stare de utilizare, un muncitor era coborât de pe acoperiş cu ajutorul unei funii, deoarece numai marele preot avea dreptul să-i calce duşumeaua. Sfânta Sfintelor de la templul lui Solomon era despărţită de hehal printr-o uşă (1 Regi 6, 3), înlocuită la al Doilea Templu printr-o perdea, după modelul Sanctuarului itinerant pe care evreii l-au construit în pustie (Ex. 26, 31-35).

Marele preot intra în Sfânta Sfintelor numai la Iom Kipur, când se căia pentru păcatele întregului popor. Înaintea îndeplinirii acestui rit, el rămânea despărţit de familia sa timp de o săptămână, locuind în interiorul Templului; se purifica fizic şi spiritual şi recapitula legile care se refereau la slujba sa. La Iom Kipur, zi de post în cursul căreia se aduceau jertfe de ispăşire, marele preot pătrundea în Sfânta Sfintelor. El punea doi pumni de tămâie pe un jar de cărbuni aprinşi şi fumul umplea încăperea, ceea ce marca revelarea Prezenţei divine şi iertarea păcatelor lui Israel (Ioma 5, 1). Dată fiind sfinţenia supremă a Sfintei Sfintelor, cea mai mică greşeală în cursul ceremoniei, făcea ca marele preot să fie pasibil de o moarte provocată de Cer.

SFÂŞIEREA VEŞMINTELOR

Ebr.: keria

Rit de doliu. Această obligaţie halahică a fost stabilită prin deducţie din pasajul biblic în care, la moartea lui Nadab şi Abihu, tatăl lor, Aaron, şi fraţii lor rămaşi în viaţă sunt opriţi să-şi descopere capetele şi s-şi rupă veşmintele (M.T., Hilhot evel 8, 1; Lev. 10, 6). De vreme ce a fost nevoie de această interdicţie expresă în privinţa marelui preot, s-a dedus că sfâşierea hainelor era o obligaţie pentru ceilalţi israeliţi, bărbaţi şi femei deopotrivă. Luând ca referinţă Lev. 21, 2-3, învăţaţii au conchis că, în caz de deces, obligaţia era valabilă pentru rudele apropiate — tatăl, mama, fraţii şi surorile, fiii şi fiicele, precum şi soţul sau soţia decedatului (Şab. 105b). Biblia cuprinde numeroase exemple de personaje care-şi sfâşie hainele în semn de doliu, gest care simbolizează, poate, despărţirea sau exprimă un sentiment de culpabilitate, de pierdere ori de autopedepsire. Astfel procedează, de pildă, Elisei la moartea lui Ilie sau Iacob când crede că fiul său, Iosif, a fost ucis de o fiară. Membrii familiei îşi rup veşmintele fie în momentul în care cel apropiat îşi dă duhul, fie în cursul celor treizeci de zile de doliu (şloşim). Părinţii mortului nu trebuie să amâne, ci să facă acest gest cât mai curând posibil. Dacă nu are loc sub impulsul durerii şi al emoţiei autentice, gestul nu se consideră valabil (M. K. 24a). Potrivit normelor, cel care-şi sfâşie vesmintele trebuie să facă acest lucru în picioare, rupându-şi numai haina exterioară şi anume în partea dreaptă pe o lungime de cel puţin o palmă (MX. 22b). În mod tradiţional, fiii şi fiicele mortului îşi sfâşiau toate hainele de pe ei dezvelindu-şi inima, deci în partea stângă (Ioel 2, 12). Ei îşi rupeau hainele cu mâinile, dar ceilalţi puteau folosi un cuţit sau alt instrument. Hainele pot fi cusute la loc după şapte zile, cu excepţia hainelor sfâşiate la moartea unui părinte care nu se repară niciodată. Potrivit unor pasaje din ambele Talmuduri, la moartea unui înţelept, toată comunitatea îşi rupe veşmintele, deoarece acesta “este ca şi familia sa” (T. I. MX. 3, 7). Într-o evoluţie ulterioară, Talmudul arată că sfâşierea hainelor este obligatorie pentru cineva care asistă la un deces chiar dacă decedatul nu s-a distins prin erudiţia sau evlavia sa. Maimonide (M. T., Hilhot evel 9, 2) enumeră şi alte cazuri în care oamenii trebuie să facă acest gest: la moartea învăţătorului de Tora, a unui nasi (patriarh) sau a unui preşedinte de tribunal.

De asemenea, trebuie să-ţi sfâşii hainele atunci când arde un sul al Torei, când vezi Ierusalimul sau oraşele Iudeii pustiite şi când te afli pe locul Templului. Cel care-şi rupe hainele trebuie să spună cuvintele: “Binecuvântat fie Judecătorul adevărului”.

SFEŞNIC, vezi MENORA.

SFINTE, LOCURI

În sursele evreieşti, acest termen este folosit în diferite contexte: cu referire la sanctuare din Ereţ Israel, asociate cu evenimente sau personalităţi biblice, ca şi pentru a desemna locuri de pelerinaj din Israel sau din diaspora, legate de mormintele autentice sau presupuse ale unor rabini vestiţi sau ale unor personaje miraculoase. Adjectivul ebraic kadoş, “sfânt”, combină semnificaţia de “separat” cu cea de “închinat” (vezi Sfinţenie). Textul de referinţă clasic privitor la locurile sfinte este un pasaj din Mişna (Kelim 1, 6 et infra): “Există zece grade de sfinţenie. Pământul lui Israel este cel mai sfânt dintre toate [...].” Textul continuă afirmând că sfinţenia pământului lui Israel se exprimă prin faptul că unele porunci nu pot fi îndeplinite decât aici. Mişna trece în revistă alte niveluri de sfinţenie, începând cu sfinţenia Ierusalimului şi cea a Sfintei Sfintelor, sanctuarul cel mai retras al Templului. Acest spaţiu este considerat ca locul cel mai sfânt de pe întreg pământul. Urmează apoi o enumerare sistematică de interdicţii şi de porunci care se aplică fiecărui loc sfânt şi fiecărui grad de sfinţenie. De fapt, separarea şi consacrarea unui loc sfânt se însoţesc totdeauna, în iudaism, de o serie de porunci negative şi pozitive. Deşi locurile sfinte menţionate în Mişna relevă toate, fără îndoială, de la o esenţă comună de sfinţenie, sursele evreieşti vechi nu se preocupă deloc de această esenţă. Într-adevăr, ne putem întreba dacă poate exista vreo formă de sfinţenie pământeană, în lipsa unei dimensiuni legaliste. Evenimente istorice precum miracolele, teofaniile sau altele nu par să fi lăsat urme de sfinţenie locului unde ele s-au produs. Astfel, de exemplu, legea evreiască nu atribuie nici o veneraţie specială Mării Roşii sau Muntelui Sinai. Această concepţie clasică se deosebeşte net de atitudinea creştină, potrivit căreia evenimentele istorice (îndeosebi cele ale vieţii lui Isus) sfinţesc locurile care le-au slujit drept scenă.

Locul sfânt prin excelenţă al iudaismului era Templul din Ierusalim. Mişna (ibid.) atribuie diferite grade de sfinţenie diverselor părţi ale Templului, enumerând în amănunt, pentru fiecare dintre ele, poruncile pozitive şi negative referitoare la partea respectivă a Templului. Templul, a cărui menire de fiecare zi era în principal sacrificială, era perceput ca singurul loc unde rugăciunea (atât la scară individuală cât şi la scară naţională) putea fi adresată Dumnezeului omniprezent, care sălăşluia într-un loc specific, fără a fi totuşi conţinut în el (vezi rugăciunea pe care Solomon a rostit-o cu prilejul sfinţirii Templului în 1 Regi 8, 12-53, în special versetele 27-29).

Cu ocazia celor trei sărbători de pelerinaj se mergea la Templu. Această alia le-reghel s-a practicat în timpul ambelor Temple. Ea avea o semnificaţie capitală în sânul civilizaţiei ebraice. În vremea celui de-al Doilea Templu, veneau aici pelerini atât din Ereţ Israel cât şi din diaspora. Scopul pelerinajului era de a aduce jertfele cerute de sărbătoare (jertfele nu se aduceau decât la Templu). Chiar şi după distrugerea Templului, pelerinajul a rămas în uz (Ned. 23a). Totuşi, jertfele erau de acum imposibile şi doliul a devenit o componentă esenţială a acestei şederi la Ierusalim. La vederea amplasamentului Templului distrus, pelerinii trebuiau să-şi sfâşie veşmintele şi să recite următorul verset: “Casa sfinţeniei noastre şi a gloriei noastre în care părinţii noştri Te lăudau, a fost pustiită de foc şi tot ce ne era scump a devenit o mină” (Isa. 64, 10; MX. 26a). De-a lungul veacurilor, practica pelerinajului a persistat într-un fel sau altul, chiar şi atunci când, în diferite epoci, accesul evreilor la locurile sfinte se

izbea de restricţii sau de hărţuieli. Întrucât Halaha a interzis pătrunderea pe locul propriu-zis al Templului, partea cunoscută în zilele noastre sub numele de Zidul de Apus, fragment din zidul construit în vremea lui Irod pentru a susţine Muntele Templului, a sfârşit prin a deveni centrul pelerinajului de la Ierusalim şi elementul esenţial al venerării acestui oraş. Zidul de Apus sau Zidul Plângerii, cum i se mai spune, este şi în ziua de azi principalul loc sfânt ale iudaismului. Între 1948 şi 1967, Zidul s-a aflat în posesia iordanienilor care, în pofida acordurilor existente, le-au interzis evreilor accesul la acest loc. Când zidul a fost recucerit, acest loc sfânt a căpătat, pe lângă semnificaţia sa religioasă, şi una naţională. Aici se organizează uneori ceremonii militare, nopţi de veghe în favoarea comunităţilor evreieşti ţinute ostatice şi diferite alte manifestări.

De-a lungul istoriei, locurile sfinte au câştigat tot mai multă importanţă în viaţa evreiască. Se considera că aceste situri sunt mai propice pentru rugăciuni decât alte locuri. Cel mai sfânt dintre ele este Zidul de Apus. Urmează mormintele sfinte, cel mai important fiind grota Macpela din Hebron, mare complex arhitectural datând din epoca lui Irod şi pe care tradiţia îl identifică cu grota pe care Abraham a cumpărat-o pentru a o înmormânta pe Sara (Gen. 23). Aici ar fi îngropaţi Abraham, Isaac, Iacob şi soţiile lor (cu excepţia Rahelei, al cărei mormânt se află la Betleem). Mai trebuie menţionat mormântul lui David de pe Muntele Sion. Întrucât se află foarte aproape de Oraşul Vechi al Ierusalimului, acest sit a fost foarte frecventat în anii când accesul la Zid a fost interzis. Există multe alte locuri sfinte în Ereţ Israel, îndeosebi la Ierusalim şi în Galileea, în special morminte presupuse a adăposti rămăşiţele unor profeţi (de pildă, mormintele lui Samuel şi Zaharia din Ierusalim), ale unor rabini ai Talmudului (R. Şimon bar Iohai la Meron, R. Akiva la Tiberiada, Şimon cel Drept la Ierusalim), precum şi ale altor învăţători vestiţi sau personaje sfinte (Isaac Luria la Safed şi Maimonide la Tiberiada).

Deşi este imposibil de garantat că mormintele aparţin chiar personalităţilor respective, toate aceste locuri sunt venerate. Se vine în pelerinaj, se citesc rugăciuni şi se celebrează diferite ceremonii. Încă şi acum, vizitarea unui mormânt sfânt este considerată ca un demers salutar pentru cel care îl îndeplineşte. Aniversarea morţii personajului sfânt (vezi Iarţait) prilejuieşte adesea diferite celebrări în apropierea mormântului său. Pentru multe locuri sfinte, s-au compuse rugăciuni speciale, care au fost adunate într-o lucrare intitulată Şaare dima. Oamenii vin aici să aprindă lumânări, să îngenuncheze pe mormânt şi, uneori, să lase bileţele cu dorinţele lor pe care speră să şi le împlinească prin mijlocirea celor îngropaţi aici. Se întâmplă uneori ca persoane sau chiar familii întregi să stea mai multe zile în apropierea mormântului unui personaj venerat. Mormântul lui R. Şimon bar Iohai este locul unui pelerinaj anual care se ţine de Lag ba-Omer şi la care iau parte peste o sută de mii de persoane.

Vizitele făcute la mormântul personajelor sfinte erau la mare cinste îndeosebi la şcoala cabaliştilor din Safed, care s-a constituit în secolul al XVI-lea. Se spune că Isaac Luria, eminentul conducător al acestui grup, ar fi “revelat” şi identificat un mare număr de morminte în Galileea. Cele mai multe dintre ele sunt atribuite unor înţelepţi menţionaţi în Talmud. După părerea cercetătorilor, cabaliştii manifestau un interes deosebit pentru locurile sfinte deoarece Cabala îl transferase pe Dumnezeu într-o transcendenţă mult mai marcată decât în epoca biblică. Întrucât cabalistul priveşte raportul său cu Dumnezeu mai mult după modul transcendenţei decât după modul imanenţei, el caută mijloace care să-i înlesnească apropierea de Creatorul său distant. Personalitatea defunctului venerat, al cărui mormânt este vizitat, îl ajută pe om să se apropie de Dumnezeu, în măsura în care

pelerinul se străduieşte să urmeze exemplul defunctului şi (poate) să obţină o intervenţie în favoarea sa.

S-a spus că înmulţirea acestui gen de situri şi statutul special care li se atribuie s-ar datora unei influenţe neevreieşti. Cu toate acestea, este important să notăm că, în rugăciunea pe care a rostit-o cu prilejul sfinţirii Templului, tocmai acest statut înţelegea Solomon să i-l confere. Pe de altă parte, se pare că instituirea unor locuri sfinte în afara Templului a fost rezultatul unei influenţe externe (vezi totuşi Gen. 29, 11-12). Biblia însăşi pare a fi împotriva venerării mormintelor oamenilor socotiţi ca sfinţi. Astfel, după istorisirea morţii lui Moise, Pentateuhul arată că locul înmormântării lui este necunoscut. Maimonide merge chiar până la a scrie că nu trebuie ridicate pietre funerare pentru cei drepţi, căci spusele şi acţiunile lor sunt suficiente pentru a le perpetua amintirea. Obiceiul vizitării mormintelor pare să fi fost introdus în urma unei influenţe a islamului.

Există locuri sfinte evreieşti şi în afara ţării Sfinte, unele dintre ele fiind locuri de pelerinaj asociate cu obiceiuri specifice. La Hamadan, în Persia, tradiţia situează mormintele Esterei şi al lui Mordehai, eroii istoriei de Purim. Evreii din Babilon obişnuiau să venereze mormântul lui Ezra, situat pe Şet al Arab, nu departe de confluenţa dintre Tigru şi Eufrat. În ţările musulmane, mormintele rabinilor veneraţi au devenit locuri de pelerinaj, unde se celebrează şi aniversarea morţii lor (vezi Hilula).

Halaha consideră fiecare sinagogă ca un loc sfânt, cu reglementările pe care le presupune un asemenea statut. Potrivit Halahei, chiar şi o sinagogă dezafectată, în stare de ruină, trebuie respectată. Când se pune problema de a vinde un astfel de edificiu comunitar, trebuie îndeplinite o serie de prescripţii foarte complicate. O legendă talmudică afirmă că la sfârşitul vremurilor toate sinagogile de pe pământ vor fi aduse în chip miraculos în Ţara Sfântă (Meg. 29a).

În Israel, Ministerul Cultelor asigură conservarea locurilor sfinte evreieşti. Totodată, o lege adoptată imediat după războiul de Şase Zile (1967) garantează respectarea locurilor sfinte creştine şi musulmane situate pe teritoriul ţării.

SFINTE, ORAŞE

Denumire conferită unui număr de patru oraşe din Ereţ Israel: Ierusalim, Hebron, Safed şi Tiberiada. Erau cele patru centre principale de viaţă evreiască, după cucerirea ţării de către otomani în 1516. Conceptul de oraşe sfinte, n-a existat înainte de anul 1640, dată la care comunităţile evreieşti din Ierusalim, Safed şi Hebron s-au asociat în vederea îmbunătăţirii sistemului de colectare de fonduri din diaspora. Înainte, acest gen de colecte era efectuat de instituţii izolate. Inovaţia consta în a trimite emisari care să acţioneze global, în contul comunităţii unui oraş întreg, fiecare oraş fiind reprezentat de către un singur trimis. După reconstruirea ei în 1740, Tiberiada s-a alăturat celorlalte trei oraşe. Acest aranjament n-a durat însă multă vreme; începând de la mijlocul secolului al XIX-lea nu mai exista vreo autoritate suficient de puternică pentru a centraliza fondurile provenite din haluka. “Cele patru oraşe sfinte” au fost mai curând o denumire comodă pentru istorici decât o entitate efectivă. Potrivit tradiţiei evreieşti, singurul Oraş Sfânt este Ierusalimul (vezi Sfinte, Locuri).

SFINŢENIE

Ebr.: Keduşa

Calitate sau valoare religioasă pe care o capătă anumite obiecte şi locuri, anumite momente sau anumite persoane. Semnificaţia fundamentală a cuvântului Keduşa şi a cuvintelor formate de la aceeaşi rădăcină face trimitere la ideea de separare şi de distincţie. Sursa oricărei sfinţenii este sfinţenia lui Dumnezeu, "Sfântul, binecuvântat fie El". În mai multe rânduri, Biblia îndeamnă poporul lui Israel să fie sfânt pentru că Dumnezeu este sfânt (de exemplu Lev. 19, 2). În acest context, descrierea lui Dumnezeu ca sfânt echivalează cu afirmarea transcendenţei sale absolute. El este Celălalt prin excelenţă, deasupra Universului şi dincolo de el şi de tot ce conţine acesta. Atributul de sfinţenie conferit lui Dumnezeu implică elementul înfricoşător al caracterului său. Astfel, liturghia marilor sărbători îi conferă lui Dumnezeu epitetul de kadoş ve-nora, "sfânt şi înfricoşător".

Biblia califică drept sfânt Sanctuarul precum şi mobilierul şi veşmintele conţinute într-însul (Ex. 2633; 282-4, 29, 1; 30, 25.37). După învăţătura iudaică, Ierusalim este Oraşul Sfânt iar Ereţ Israel, Ţara Sfântă (Kelim, 1, 6; Taan. 50). Unele zile ale anului, precum Şabatul şi toate sărbătorile biblice sunt sfinte (Ex. 31, 12 et infra.; Lev. 23; Num. 28-29). Deşi iudaismul nu conferă cu plăcere titlul de sfinţi unor oameni, el ataşează totuşi o oarecare sfinţenie persoanei preoţilor (Lev. 21).

Ecuaţia "înfricoşător = sfânt" se aplică într-o anumită măsură şi Templului, obiectelor sale sfinte şi cultului său, cel puţin aşa arată sursele biblice. Drept urmare, numai marele preot era îndrituit să pătrundă în Sfânta Sfintelor din Sanctuar. Cu acest prilej, el rostea numele inefabil al lui Dumnezeu, care nu trebuie pronunţat în nici o altă împrejurare. Mai mult decât atât, nici un mirean nu putea atinge obiectele de cult ale Templului, iar contactul cu un asemenea obiect era considerat ca un păcat grav (Ex. 30, 33.38; Num 1, 51; 3, 10.38; 18, 7). Când David a decis aducerea chivotului Legământului la Ierusalim, Uza a fost victima unui accident fatal, în clipa în care a pus mâna pe chivot (2 Sam. 6, 1 et infra).

În schimb, atunci când conceptul de sfinţenie este aplicat poporului lui Israel şi membrilor săi şi când este prezentat ca idealul religios suprem, este reţinută numai ideea de separaţie. Într-adevăr, după cum Dumnezeu este sfânt, adică separat şi distinct de toate celelalte existenţe, tot astfel Israel trebuie să fie distinct de toate celelalte popoare (Ex. 19, 6; Lev. 18, 2; 30, 7). Idealul existenţial de sfinţenie oferit poporului lui Israel nu este un concept abstract. Rabinii au afirmat că sfinţenia lui Israel, care constă în a fi separat de toate celelalte popoare, trebuie să fie pusă în practică prin adoptarea unui anumit mod de a fi. În Pentateuh, îndemnul la sfinţenie este înainte de toate, şi mai ales, un îndemn la imitatio Dei (vezi Dumnezeu, Imitarea lui); "Fiţi sfinţi, căci Eu sunt sfânt, Eu, Domnul, Dumnezeul vostru" (Lev. 19, 2). Talmudul susţine că se poate ajunge la sfinţenie, reglementând existenţa individuală şi colectivă după modelul atributelor lui Dumnezeu: "Aşa cum El e milostiv, fii milostiv; aşa cum El e generos, fii generos" (Şab. 133b). Raşi, celebrul comentator din secolul al XI-lea, interpretează în termeni practici şi nu filozofici versetul din Lev. 19, 2 (vezi supra şi Raşi ad loc): "Feriţi-vă de imoralităţile sexuale". Conduita pură, morală şi exemplară a individului este cea care îl poate duce la o stare de sfinţenie. Astfel Talmudul declară: "Teama de păcat duce la sfinţenie, iar sfinţenia, la Spiritul lui Dumnezeu" (T. L Şek. 3, 3; AZ. 20b).

Rabinii leagă de asemenea dobândirea sfinţeniei şi de respectarea legilor alimentare, imitând prin aceasta Pentateuhul, care stabilise deja această relaţie (Lev. 11, 45; 20, 26). Idealul evreiesc de sfinţenie nu pretinde însă ascetism sau retragerea în afara lumii. Este un îndemn la separarea de ceea ce ar putea provoca o întinare, dar aceasta nu implică renunţarea la cele lumeşti. Profeţii insistaseră

deja asupra faptului că sfinţenia cultuală a sărbătorilor şi a Templului nu are nici un sens dacă lipsesc integritatea morală şi etica socială.

După părerea rabinilor, sfinţenia trebuie căutată prin sfinţirea realităţilor celor mai umile. Acest ideal a avut răsunetul cel mai mare în sânul hasidismului. "Potrivit hasidismului, spune Martin Buber, omul contribuie la unificarea sacrului cu profanul, trăind în sfinţenie raportul său cu lumea în care a fost aşezat, în locul pe care îl ocupă" (Drumul omului, potrivit doctrinei hasidice).

SFINŢENIE, SPIRIT DE

Spiritul lui Dumnezeu, care a acţionat în cursul Creaţiei şi care se manifestă uneori la om, adesea în cadrul viziunilor profetice şi al discursurilor inspirate, (vezi Revelaţie). În Biblie, i se spune Ruah ha-kodeş ("Spirit de sfinţenie"), Ruah Elohim sau Ruah Adonai ("Spiritul Domnului"). Biblia menţionează acest spirit de peste 80 de ori. Când el se află într-un om, îl face în stare să îndeplinească o sarcină specială pentru Dumnezeu. Aşa a construit Beţalel Sanctuarul (Ex. 35,30 et infra), Samson a ucis un leu şi i-a masacrat pe duşmanii săi filisteni (Jud. 14, 6; 15, 14 et infra), iar Saul a prorocit (1 Sam. 10, 10). În viziunile eshatologice, Spiritul de sfinţenie este pus în legătură cu Judecata divină (Isa. 4, 4), cu conducătorul ideal (Isa. 11, 3) şi cu reînnoirea Legământului (Isa. 32, 15). Rabinii relatează că Spiritul de sfinţenie îl cuprindea pe marele preot atunci când consulta oracolul urim şi tumim, pe David când scria Psalmii şi pe regele Solomon atunci când a compus Proverbele, Eclesiastul şi Cântarea Cântărilor.

Talmudul povesteşte că, la moartea ultimilor profeţi, Hagai, Zaharia şi Maleahi, Spiritul de sfinţenie s-a retras din Israel (Ioma 9b). Totuşi, Midraşul afirmă că Spiritul de sfinţenie continuă să sălăşluiască în oamenii cucernici şi temători de Dumnezeu din fiecare generaţie. "Tot ce fac cei drepţi, o fac graţie puterii Spiritului de sfinţenie" (Tanhuma, Va-Iehi 13). Această putere conferă facultatea de a scruta viitorul, de a invoca binecuvântări asupra celor care au nevoie de ele şi de a discerne sursa spirituală a lumii fizice. Mişna afirmă că "pietatea duce la Spiritul de sfinţenie" (Sota 9, 15). Este vorba de un grad de perfecţiune spirituală pe care o pot atinge numai ţadikimii (cei drepţi) din fiecare generaţie. Cu toate acestea, anumite momente prielnice, precum zilele de Şabat şi de sărbătoare, permit oricărui evreu să simtă prezenţa într-însul a Spiritului de sfinţenie.

Maimonide consideră că Ruah ha-kodeş corespunde unuia din gradele cele mai de jos ale profeţiei. Într-adevăr, el afirmă: "Spiritul de sfinţenie înseamnă că individul constată că s-a coborât ceva asupra lui [...] astfel încât rosteşte vorbe înţelepte [...] referitoare la subiecte politice sau divine" (Călăuza rătăciţilor 2, 45). Şi adaugă Maimonide: "Acest spirit profetic sălăşluieşte numai în acela care e mare prin înţelepciunea lui, puternic prin caracterul lui moral, care nu e niciodată stăpânit de patimile lui şi e mereu preocupat de idei mari şi nobile. El contemplă înţelepciunea lui Dumnezeu aşa cum se reflectă ea în oglinda credinţelor lui şi prin aceasta îi cunoaşte măreţia" (M. T., Iesode ha-Tora, 72, 1).

SFINŢIRE

Act de sanctificare a unei persoane sau a unui obiect. Sfinţirea putea fi opera lui Dumnezeu sau rezultatul unei acţiuni umane. O epocă putea fi declarată sfântă; la fel, un loc anume, un lucru sau un om. Povestea biblică a Creaţiei arată că "Elohim a binecuvântat ziua a şaptea şi a sfinţit-o" (Gen. 2, 3), pasaj care demonstrează că sfinţirea Şabatului a fost un act dumnezeiesc. Asociindu-se creaţiei divine, omul e însă cel care consacră sărbătorile, căci el fixează data lunii noi.

Diferite persoane sau grupuri au fost de asemenea declarate sfinte, cel mai cunoscut exemplu fiind cel al primilor născuţi din Israel (Ex. 13, 2). Mai târziu, după ce Israel păcătuieşte făurind Viţelul de aur, sfinţenia primilor născuţi a trecut asupra leviţilor. Pentru a prelua funcţia de mare preot al lui Israel, Aaron a fost uns cu ulei (Ex. 28, 41), formă de învestire aplicată de atunci tuturor marilor preoţi care au urmat până la distrugerea Primului Templu. Ungerea a fost de asemenea utilizată la încoronarea regilor.

În Sanctuar (Mikdaş, cuvânt derivat dintr-un termen cu sensul de "sfânt"), diversele ustensile se ungeau de asemenea cu ulei ca formă de sfinţire (Ex. 40). Cortul însuşi şi toate accesoriile sale (v. 9), altarul de jertfă şi toate uneltele acestuia, ligheanul şi suportul lui (Ex. 10-11) erau şi ele unse cu ulei. Templul era sfinţit prin acelaşi procedeu, la fel şi animalele de jertfă (vezi Hekdeş).

După distrugerea Templului, s-au menţinut în viaţa evreiască numai trei cazuri de sfinţire: atunci când se inaugurează o sinagogă, o casă sau un cimitir. Pentru nici unul din aceste cazuri, legea iudaică nu prevede o ceremonie anume, practicile urmate de diferitele comunităţi fiind rodul evoluţiei obiceiurilor religioase.

Sfinţirea unei sinagogi, de pildă, cuprinde adeseori o procesiune festivă prin care sulurile Legii sunt aduse în noul locaş de cult. De obicei, credincioşii înconjoară de şapte ori sinagoga (hakafot), purtând în mână sulurile Torei. Rabinul care oficiază poartă veşminte sărbătoreşti şi recită în cursul ceremoniei binecuvântarea Şeehianu. Alte lecturi uzitate cu acest prilej sunt Psalmii 122, 82 şi 24.

Când se sfinţeşte un cimitir, se adaugă la slujba obişnuită de dimineaţă o serie de rugăciuni de pocăinţă, iar membrii societăţii de înmormântare (hevra kadişa) postesc în ajun. În timpul procesiunilor, se recită adeseori "Bunăvoinţa Domnului, Dumnezeului nostru, fie asupra noastră!" (Ps. 90, 17). Ceremonia se încheie printr-o rugăciune prin care se imploră ca nimeni să nu păţească nici un rău şi moartea să înceteze să mai nimicească.

Obiceiul sfinţirii sau inaugurării caselor (hanucat ha-bait) este pomenit încă din Pentateuh (Deut. 20, 5). Nelipsită în acest caz, de regulă la începutul ceremoniei, este atârnarea unei mezuza pe stâlpul uşii, însoţită de binecuvântările adecvate, inclusiv Şeehianu. Cu acest prilej, aşchenazii citesc de regulă câţiva psalmi, de pildă Psalmii 30 ("Cântare pentru sfinţirea Casei Domnului"), 15 şi 127, 1. Se spun uneori şi rugăciuni pentru fericirea celor ce vor locui acolo şi pentru reclădirea Templului. În încheiere, se servesc gustări sau se oferă o masă. Pentru cine se mută într-o casă nouă în Israel, masa este considerată o seudat miţva, obligatorie după îndeplinirea unei porunci; în restul cazurilor, masa este facultativă (seudat reşut). În Evul Mediu, exista superstiţia că duhuri rele locuiesc în casele noi până la mutarea locatarilor. Pentru a se feri de influenţa lor, oamenii sacrificau un cocoş sau o găină înainte de a se muta, ca pentru a arăta că nu sunt ei primii locatari. Rabinii au combătut aceste obiceiuri populare pe care le considerau idolatre şi străine de spiritul iudaic.

SFORNO, OBADIA BEN IACOB

(cca. 1470-cca. 1550).

Comentator al Bibliei, filozof, medic. Născut la Cesena, în Italia, Sforno a ajuns la Roma, unde a studiat filozofia, matematicile, filologia şi medicina, şi unde, graţie cunoştinţelor lui talmudice şi halahice, s-a impus curând ca una dintre cele mai mari autorităţi rabinice ale oraşului. El l-a învăţat ebraica (1498-1500) pe Johannes Reuchlin, celebrul umanist creştin. Pe la 1525, Sforno a părăsit

Roma şi a dus o viaţă de pribegie şi de sărăcie, până când s-a stabilit la Bologna, unde a întemeiat o şcoală de studii evreieşti (bet midraş), pe care a condus-o până la moarte.

Renumele lui Sforno se bazează, înainte de toate, pe comentariul lui clasic la Pentateuh şi la alte cărţi biblice. Respingând orice interpretare mistică sau care solicită prea mult litera Scripturii, el încearcă permanent să se menţină la sensul primar şi explicit al versetului (peşat), din care se străduieşte să extragă totdeauna un învăţământ moral. Scriind într-o ebraică elegantă şi concisă, el dă citate elocvente din predecesori şi-şi pune în valoare bogatele cunoştinţe de gramatică şi filozofie. Introducerea lui la Pentateuh, Kavanot ha-Tora ("Sensul adânc al Torei"), s-a străduit să pună în evidenţă structura textului şi raţiunile profunde ale poruncilor. Lucrarea a fost publicată după moartea lui, de către fratele său Hananel (Veneţia, 1567).

În principala sa lucrare filozofică, Or Amim ("Lumina popoarelor"; Bologna, 1537), Sforno a atacat părerile lui Aristotel, pe care le opunea iudaismului, exprimându-şi surprinderea că Maimonide a putut adopta unele propoziţii aristotelice.

El însuşi a tradus în latină Or Amim sub titlul de Lumen gentium (Bologna, 1548), dedicând-o regelui Henric II al Franţei. A redactat şi un comentariu la tratatul Avot al Mişnei, publicat în Mahzor Romania (Bologna, 1540-1541), şi a întreţinut o vastă corespondenţă, remarcându-se prin numeroase predici şi responsa. Scrierile lui exprimă ideile umaniste ale timpului său.

SIDRA

"Ordine; ordin" (aram.); pl. sedarot

Termen folosit pentru a desemna secţiunile din Pentateuh citite public la sinagogă în ziua de Şabat (vezi Tora, Citirea -ei).

În literatura talmudică, sidra desemnează atât pericopa săptămânală (vezi Paraşa) [Şab. 116b; Ioma 96e; Ti. Taan. 1, 6, 64c] cât şi şcolile în care se studiază Scrierile Sfinte (Ti. Ber. 3, 1, 6b; Ti. Beta 16, 60c). Termenul se poate referi şi la cele şase ordine ale Mişnei.

SIDUR, vezi RUGĂCIUNE, CARTE DE.

SIFRA

"Carte" (aram.); pl. sifre

Midraş halahic cu privire la Levitic; culegere de baraitot tanaitice (vezi Baraita). Termenul era deja folosit de către amoraimi (vezi Amora) pentru a desemna acele baraitot care cuprind halahot, derivate prin exegeză din versetele Leviticului (Er. 96b), precum şi în sensul unei compilaţii de baraitot halahice (Meg. 28b; Hag. 3a; Kid. 49b; Şev. 41b; Sifra de-Ve Rav; Ber. 11b, 18b). Amoraimii din Palestina au denumit aceste culegeri de baraitot "Torat Cohanim" (legislaţie sacerdotală), fără să pară a avea în vedere această Sifra (Iev. 72b; Kid 33a). Gheonimii (vezi Gaon) babilonieni, urmaţi de Rişonim, denumesc această lucrare "Sifra de-Ve Rav" ("Cartea şcolii lui Rav") sau "Torat Cohanim", ultima denumire regăsindu-se în manuscrise.

Întrucât numele Rav apărea în titlu, unele autorităţi rabinice, ca Maimonide, au crezut că pot atribui midraşul lui amora Rav. Actualmente, se admite că Sifra era predată la academia lui Rav, dar că nu el a compus-o. Numeroasele ipoteze avansate până în prezent n-au permis identificarea autorului.

Metoda exegetică din Sifra este cea care se aplica la şcoala lui R. Akiva şi pare dovedit faptul că lucrarea a emanat, la origine, din această şcoală (chiar dacă R. Ismael este citat din belşug în ea).

Midraşul este împărţit în secţiuni (paraşiot), consacrată fiecare unui subiect special. La rândul ei, fiecare secţiune este împărţită în capitole, iar fiecare capitol se deschide prin cuvântul din versetul biblic care urmează să fie comentat. Dat fiind că Leviticul este axat pe reguli şi precepte, Sifra este înainte de toate halahică şi nu cuprinde decât puţină Hagada. Conţine, în schimb, omilii remarcabile prin vioiciunea lor, aşa cum este dialogul dintre tevul iom şi preot (Sifra, Zav, 17, 1-4).

Limba folosită este o ebraică pur mişnică, dar şi cu unele cuvinte greceşti.

Sifra citează mai ales Mişna şi Tosefta, dar nu se poate stabili dacă aceasta din urmă a fost scrisă în paralel cu Sifra sau înainte de ea. Nu se poate preciza nici dacă Talmudurile se inspiră din Sifra sau dacă şi unele şi cealaltă provin din surse comune. Datarea Sifrei este deci ipotetică şi trebuie să fie situată între a doua jumătate a secolului al III-lea şi anul 400.

SIFRE DEUTERONOM

Midraş din epoca tanaitică referitor la cartea Deuteronom. Textul, hagadic şi halahic deopotrivă, al acestor sifre (“cărţi”, în aramaică) este atribuit în principal şcolii lui R. Akiva, în timp ce unele pasaje, îndeosebi paragrafele 1-54, au fost redactate în chip evident de şcoala lui R. Ismael. Compilatorul n-a şovăit să împrumute materiale din diferite surse, în special de la şcoala lui R. Şimon bar Iohai. Drept urmare, R. Iohanan ben Zakai i-a atribuit lui Şimon toate învăţăturile anonime citate în acest midraş (Sanh. 86a).

SIFRE NUMERI

Midraş tanaitic referitor la cartea Numeri. Consacrată în principal chestiunilor halahice, lucrarea se opreşte şi asupra unui mare număr de învăţăminte hagadice. Culegerea se înrudeşte mult cu Mehilta de-Rabi Ismael, atât prin metoda sa exegetică cât şi prin sursele tanaitice pe care le utilizează. S-a putut deci conchide că acest midraş emană din şcoala lui R. Ismael. Totuşi, ţinând seama de unele criterii lingvistice şi de tanaimii menţionaţi, cercetătorii sunt înclinaţi să creadă că unele paragrafe din Sifre (“cărţi”, în aramaică), de exemplu, paragrafele 78-106, provin din altă sursă, probabil din şcoala lui R. Akiva sau dintr-un midraş care va fi conţinut învăţături din ambele şcoli.

Diviziunile textului, care corespund secţiunilor hebdomadare ale Pentateuhului (în speţă, ale Cărţii Numeri), nu apar în manuscrisele cele mai vechi; ele sunt opera unor editori ulteriori, care doreau să divizeze textul midraşului în aşa fel încât să corespundă ciclului anual al citirii Torei (vezi Tora, Citirea -ei).

SIMHA

“Bucurie, petrecere”

Element fundamental al vieţii religioase evreieşti. Astfel, Biblia prescrie în legătură cu sărbătoarea de Sucot: “Te vei înveseli în timpul sărbătorii [...] şi te vei putea lăsa în voia bucuriei” (Deut.16, 14-15). Fiecare sărbătoare trebuie să fie resimţită ca un prilej de a mulţumi cu bucurie cerului (Ps 118, 34). În Mizmor le-toda, este prescris , , [să-l slujeşti] pe Domnul cu bucurie şi [să i te înfăţişezi] cu cântece de veselie” (Ps 100, 3). Rabinii afirmă că Prezenţa divină (Şehina) nu se află acolo unde domneşte tristeţea, ci pe lângă cei ce “îndeplinesc poruncile cu inima voioasă” (Şab. 30b). Această “bucurie de îndeplinire a poruncii [divine]” (simha şel-miţva) avea să-i însoţească pe evrei de-a lungul istoriei şi să caracterizeze comportarea lor şi liturghia lor din zilele de sărbătoare. Bucuria este condiţia sine qua non a respectării Şabatului după însăşi litera Torei (cf. Isa. 38, 13; vezi şi Oneg Şabat).

La fel stau lucrurile cu sărbătorile de pelerinaj, cu Hanuca, cu Purim; în fine, sentimentul de bucurie îşi găseşte cea mai înaltă expresie cu prilejul ceremoniei zise a “scoaterii apei” şi de Simhat Tora (“Bucuria Torei”). La nunţi, manifestările de “bucurie şi veselie” (Isa. 62, 5) sunt proverbiale din cele mai vechi timpuri (Ier. 33, 10-11) iar rabinii au subliniat că “un bărbat care n-are soţie nu cunoaşte bucuria” (Lev. 62b). Noţiunea de simha şel-miţva determină fiecare eveniment fericit al vieţii evreieşti: circumcizie, bar (bet) miţva, căsătorie etc. Se vorbeşte atunci de simhat miţva (bucurie legată de miţva), iar sărbătoritul este baal ha-simha (“stăpânul bucuriei”). Conceptul de bucurie stă în centrul întregii construcţii ideologice a hasidismului, al cărui fondator, Israel Baal Şem Tov spunea că “simplul fapt de a trăi în bucurie este împlinirea voiei Domnului”.

SIMHAT BET HA-ŞOEVA, vezi APĂ, CEREMONIA SCOATERII -EI.

SIMHAT TORA

“Bucuria Torei”

Sărbătoare celebrată la 23 Tişri care marchează, cu mare bucurie, sfârşitul ciclului anual al citirii Torei. În diaspora, ea are loc a doua zi după Şmini Aţeret, adică după încheierea sărbătorii de Sucot, astfel încât aceasta capătă o durată de nouă zile. În Israel, Simhat Tora coincide cu Şmini Aţeret (22 Tişri). Ziua de Simhat Tora nu are fundament nici în Biblie nici în Talmud. Se pare că nu era cunoscută în epoca gheonimilor (sec. al IX-lea), când s-a instituit ciclul anual de lectură a Torei. Până atunci, în Ereţ Israel, ciclul de citire a Torei dura trei ani. În Evul Mediu, Simhat Tora se desfăşura fără reţinerea caracteristică altor zile de sărbătoare. Astfel, în unele comunităţi se aprindeau făclii şi se dădea foc unor bucăţi din suca.

Elementul central de Simhat Tora este bucuria citirii Torei. La slujba de seară, după ce se spune Ata horeta la-daat, se scot din chivot toate sulurile Torei, pe care credincioşii le poartă apoi de şapte ori în jurul bimei (podiumul de lectură).Aceste şapte hakafot sunt însoţite de cântece, în special de imnul de laudă Ana ha-Şem ho-şiana (“Doamne, ajută-ne, te rugăm”), urmat de un poem de recunoştinţă sub formă de acrostih alfabetic. Între cele şapte procesiuni, credincioşii cântă şi dansează ţinând în braţe sulurile Torei într-o atmosferă de entuziasm religios. Copiii iau şi ei parte la procesiuni, agitând steguleţe colorate sau suluri ale Torei în miniatură. După acest moment, în unele sinagogi se citeşte o secţiune din penultimul capitol al Pentateuhului (Deut. 33, 1-7). Este singura dată când Tora se citeşte noaptea.

Procesiunile se repetă a doua zi dimineaţa, urmate de o lectură “maraton” a ultimului capitol din Deuteronom, reluat de câte ori este nevoie, pentru ca toţi credincioşii să fie chemaţi, pe rând, să

citească minimum trei versete fiecare. În unele comunităţi, se citeşte simultan în mai multe locuri din sinagogă; în altele, mai mulţi chemaţi urcă la Tora împreună şi recită binecuvântările în cor.

La această ceremonie iau parte şi copiii; chiar cei sub 13 ani care n-au făcut încă bar miţva. Se întinde deasupra grupului de copii un talit (şal de rugăciune) şi sunt binecuvântaţi cu spusele adresate de Iacob nepoţilor săi (Gen. 48, 16). Această ceremonie se numeşte Kol ha-nearim ("Toţi copiii mici").

Citirea ultimei pericope din Deuteronom, care încheie Pentateuhul, revine unui credincios, pe care obştea vrea să-l cinstească în mod deosebit şi care este denumit hatan Tora ("logodnicul Torei"). După această încheiere solemnă a sulului de lectură, se ia alt sul al Torei şi se începe noul ciclu anual. Citirea primei pericope (Gen. 1-2, 3) este o mare cinste pentru cel chemat care poartă numele de hatan Bereşit ("logodnicul începutului"), după numele primei cărţi a Pentateuhului: Bereşit (Geneza). Lectura din Profeţi în această zi este primul capitol din Iosua.

În Israel, în noaptea care urmează după Simhat Tora, există obiceiul de a organiza noi procesiuni, de data aceasta în afara sinagogilor şi însoţite adeseori de orchestre şi de coruri.

În anii '60, evreii din Uniunea Sovietică au instituit Simhat Tora ca zi de rezistenţă şi de identificare cu celelalte comunităţi din lume. Mii de evrei se adunau cu acest prilej pentru a cânta şi a dansa în jurul sinagogilor din toată ţara.

Simhat Tora — "Bucuria Torei"

Calendar:

22 Tişri (în Ereţ Israel)

23 Tişri (în diaspora)

Lecturi:

Deut. 33, 1-34, 12,

Gen. 1, 1-2, 3,

Num. 29, 35-30, 1 (maftir),

Ios. 1, 1-18 (haftora, după ritul aşchenaz)

Ios. 1, 1-9 (haftora după ritul sefard)

Hakafot: Procesiuni cu sulurile Torei; seara şi dimineaţa

Halel: Se recită Halel întreg

Izkor şi rugăciuni pentru ploaie (Gheşem): Se recită în Israel

Date civile ale sărbătorii

2000 / 5761	22 octombrie
2001 / 5762	10 octombrie
2002 / 5763	29 septembrie
2003 / 5764	19 octombrie
2004 / 5765	8 octombrie
2005 / 5766	26 octombrie
2006 / 5767	15 octombrie
2007 / 5768	5 octombrie
2008 / 5769	22 octombrie
2009 / 5770	11 octombrie
2010 / 5771	1 octombrie

SINAGOGĂ

Ebr.: bet kneset

Instituţie religioasă centrală a iudaismului; loc destinat rugăciunii publice şi altor activităţi religioase şi comunitare, care a servit drept prototip pentru instituţii similare în creştinism şi în islam.

Origini

Deşi unele surse (Iosefus, Filon, Noul Testament, Talmudul şi arheologia) atestă existenţa sinagogii ca instituţie stabilă încă din primul secol al erei actuale, originile sale nu sunt încă bine definite. Surse relativ tardive, precum Midraşul, (Ial. Ex. 408), Noul Testament (Fapte 15, 21) şi Iosefus (Contra lui Apion 2, 175) i-au atribuit înfiinţarea acestei instituţii lui Moise. Dar aceasta nu este decât o încercare omiletică de a-i plasa originea într-un trecut mai îndepărtat. Mulţi învăţaţi socotesc că evenimentele care au dus la apariţia sinagogii trebuie situate în epoca exilului din Babilon (după 586 î.e.n.). Potrivit acestor istorici, exilaţii se întâlneau din când în când, poate în fiecare Şabat, pentru a se consola de pierderea ţării, pentru a studia Scrierile sfinte şi, poate, pentru a se ruga. Ca dovadă, se citează pasaje din Ezechiel, profetul exilaţilor, care evocă întrunirea bătrânilor (Ezec. 8, 1; 14, 1; 20, 1). Talmudul (Meg. 29a) vede o referire directă la sinagogile din Babilonia în Ezec. 11, 16: “Aşa a spus Domnul, Dumnezeu: Deşi i-am depărtat printre neamuri, deşi i-am risipit prin ţări, totuşi am fost un sanctuar pentru ei în ţările în care au intrat.” Mai târziu, termenul “sanctuar” a fost adeseori folosit pentru a desemna o sinagogă. Alte teorii situează originea sinagogii în epoca Primului Templu sau în epoca elenistică sau în perioada Haşmoneilor. Dar toate sursele converg spre secolul I, ca data de la care sinagoga apare ca o instituţie bine stabilită, atât în Israel cât şi în diaspora.

Perioada antică

Când exilaţii din Babilonia s-au întors şi a fost sfinţit noul Templu, sinagogile sau protosinagogile s-au răspândit probabil în Ereţ Israel. Mişna vorbeşte de o sinagogă chiar alături de Templu (Sota 7, 7-8; Ioma 7, 1). Talmudul din Ierusalim (Meg. 3, 1) menţionează existenţa a 480 de sinagogi la Ierusalim în epoca distrugerii celui de-al Doilea Templu, iar altă sursă (Ket. 105a) vorbeşte de 394. Totuşi, în diaspora, sinagogile s-au dezvoltat cu siguranţă mai puternic decât în Ereţ Israel.

Prima mărturie concretă despre construcţia unei sinagogi provine din Egipt, din secolul al III î.e.n. Filon (secolul I) vorbeşte despre sinagogile din Roma, a căror existenţă a fost confirmată de arheologie; cartea Faptele Apostolilor vorbeşte despre Pavel, care a predicat în sinagogi la Damasc, în Asia Mică şi în Cipru. Talmudul menţionează sinagoga din Alexandria (distrusă în timpul revoltei contra romanilor în 115-117 e.n.). Se ştie că existau sinagogi antice în diferitele comunităţi ale Mediteranei. Spre sfârşitul secolului I e.n., oriunde trăiau evreii, ei aveau sinagoga lor şi această instituţie avea să fie vitală pentru supravieţuirea poporului după distrugerea Templului şi pentru reconstruirea vieţii evreieşti. După dărâmarea Templului, sinagoga a dobândit un rol central în viaţa evreiască. Unele rituri ale Templului au fost transferate sinagogii pentru a asigura continuitatea, iar altele au fost interzise anume pentru a sublinia deosebirea dintre cele două instituţii. Rugăciunea a luat locul jertfelor şi au fost fixate slujbe corespunzând darurilor comunitare regulate, care nu mai puteau fi aduse la Templu. Formele şi riturile instaurate în acea epocă s-au menţinut până în prezent. Spre deosebire de Templu, unde riturile se desfăşurau sub egida preoţilor în interiorul Sanctuarului, singura condiţie necesară pentru funcţionarea sinagogii era un cvorum (minian) de zece bărbaţi iar slujbele puteau fi prezidate de orice laic. Astfel, trecerea de la Templu la sinagogă a marcat o transformare istorică a rolului jucat de individ în cadrul ritului. Fenomenologia relaţiei omului cu Dumnezeu devenea mai personalizată; ea era mai puţin legată de participarea la o colectivitate, deşi cultul comunitar în sinagogă împiedica individualizarea totală a riturilor. În măsura în care iudaismul are dimensiuni etnice, comunitare şi culturale care nu sunt direct ancorate în liturghie, sinagoga şi-a asumat funcţii suplimentare. În cursul istoriei ea a făcut acest lucru cu accente diferite, de la o epocă la alta.

Halaha şi Hagada acordă amândouă o importanţă deosebită sinagogii. Se consideră că toate sinagogile se împărtăşesc din sfinţenia Templului, că toate sunt părţi din Ereţ Israel şi că, la sfârşitul vremurilor, vor fi toate transportate în chip miraculos în Ţara Sfântă. (Meg. 29a). Halaha defineşte această sfinţenie printr-o legislaţie specială. Frivolitatea, bârfa, vorbăria erau interzise. Nu era voie să mănânci ori să dormi într-o sinagogă, cum se putea face într-un bet midraş (casă de studiu). Drept urmare, unele sinagogi au fost construite din capul locului cu statutul de sală comunitară, pentru a permite aceste activităţi. Chiar şi în comunităţile în care bărbaţii nu umblau tot timpul cu capul acoperit, s-a luat obiceiul de a-şi acoperi capul în interiorul sinagogii. Sfinţenia sinagogii persistă, chiar dacă locaşul nu mai este folosit sau este ruinat. Vânzarea unei sinagogi nu este permisă decât în împrejurări specifice şi necesită în general consultarea unei autorităţi halahice competente.

Cele mai vechi structuri existente, care erau folosite ca sinagogi, se găsesc în Ereţ Israel şi au fost scoase recent la lumină de către arheologi. Le găsim la Masada, în deşertul Iudeii, la Herodion, la sud de Ierusalim, şi la Gamla, pe platoul Golan. Toate datează dinaintea distrugerii Templului din anul 70 e.n.

După această dată, romanii au interzis construirea de sinagogi. Ulterior, totuşi, ea a reînceput cu o rapiditate surprinzătoare. Până în prezent, au fost identificate în Israel peste o sută de sinagogi

datând din secolele III—VIII e.n. Cea mai mare parte a populaţiei evreieşti se mutase în nordul ţării, în Galileea, unde sunt concentrate cele mai vechi clădiri de acest fel. Ele sunt construite după mai multe planuri tip. Forma cea mai curentă consta dintr-un naos lung, separat prin două rânduri de stâlpi de aleile laterale. În jurul pereţilor interiori erau dispuse bănci, iar stâlpii susţineau fără îndoială o galerie. Toate aceste sinagogi erau orientate spre Ierusalim. În sinagogile din această perioadă, nu există nici un semn că femeile ar fi ocupat un loc separat. Faţadele erau construite şi împodobite în chip impresionant, astfel încât sinagoga era edificiul cel mai impunător din partea locului şi, dacă era posibil, era situată în punctul cel mai înalt din oraş sau în apropierea unei surse de apă. În general, interiorul era sobru şi fără decoraţie, cu siguranţă pentru a nu-i distrage pe credincioşi de la slujbă. Printre cele mai remarcabile sinagogi de acest tip, se numără cele din Baram, în Galileea centrală, şi din Capernaum, pe malul lacului Tiberiada. Într-o vreme, podeaua sinagogilor a fost acoperită cu mozaicuri, întâi cu figuri geometrice, apoi cu reprezentări de oameni şi de animale, cu scene biblice, cu fructe din Ereţ Israel, cu ustensile ale Templului, cu zodiacuri şi cu personaje mitologice, împrumutate din cultura ambiantă a epocii. Un frumos mozaic de acest gen se găseşte la sinagoga de la Bet Alfa, în valea Izreel.

Resturi de sinagogi din această perioadă au fost descoperite şi în diaspora. Cele mai vechi se găsesc în Grecia şi în Asia Mică. Printre cele mai impresionante, se pot cita sinagoga din Sardis, în Turcia occidentală, un edificiu de 122 m lungime, care putea adăposti o mie de credincioşi; cea de la Dura Europos, în Siria (terminată în anul 244 e.n.), ai cărei pereţi sunt acoperiţi cu 58 de reprezentări de scene biblice; în sfârşit, cea de la Hamam-Lif, în Tunisia, al cărei mozaic central este expus la Muzeul Brooklyn din New York.

Evul Mediu

În cursul Evului Mediu, sinagoga se afla în centrul vieţii evreieşti, iar evreii căutau să-şi aibă locuinţa cât mai aproape de sinagogă. În multe comunităţi, ea era construită în aşa fel încât trecea neobservată (potrivit legislaţiei care era impusă comunităţii) în inima cartierului evreiesc al oraşului. Sinagoga era tot timpul deschisă; mulţi oameni asistau la slujbe de trei ori pe zi şi aproape toţi veneau în zilele de Şabat şi de sărbătoare. Atmosfera se deosebea de solemnitatea care domnea în bisericile epocii. Cu excepţia Amidei tăcute, rugăciunile erau recitate cu glas tare, conversaţiile nu erau interzise iar copiii se bucurau de un grad mare de libertate. Credincioşii aveau impresia că se continuă un dialog cu Creatorul, cu care se aflau într-o relaţie intimă şi familiară. În comparaţie cu societatea înconjurătoare, sinagoga era o instituţie democratică. Oricine era bun pentru cvorum iar a fi chemat la citirea Torei nu depindea în nici un fel de calificarea sau de condiţia socială a persoanei. Oricine avea de formulat o nemulţumire importantă putea să întrerupă slujba în timp ce se citea Legea, de Şabat, şi să împiedice reluarea lecturii până ce obţinea satisfacţie. În sinagogă, se practicau toate tipurile de activitate comunitară; aici se aduna tribunalul rabinic, erau predate cursuri, în sanctuar sau într-o anexă, aici se pronunţau legămintele şi excomunicările. În sălile unei sinagogi sau în construcţiile adiacente, se puteau afla birouri comunitare, baia rituală, o bibliotecă, cuptoare pentru fabricarea azimei, un azil pentru călători, o sală pentru festivităţi, o geniză etc.

De-a lungul Evului Mediu, arhitectura sinagogii a reflectat stilurile predominante, deosebit de influente fiind goticul şi romanul. În cursul acestei perioade, uzul reprezentărilor figurative a scăzut. Au fost instaurate sectoare rezervate pentru femei. Estrada lectorului (bima) din centrul sinagogii a căpătat mai mare importanţă şi, împreună cu chivotul, situat lângă peretele orientat spre Ierusalim, a

devenit centrul de interes arhitectural şi artistic. În comunităţile aşchenaze, dispunerea băncilor a fost schimbată: băncile puse de-a lungul pereţilor au fost înlocuite printr-o dispunere în paralel, mai spaţioasă. Întrucât era interzis ca sinagoga să întreacă în înălţime bisericile din apropiere, multe sinagogi au fost construite sub nivelul străzii, spre a obţine o înălţime interioară maximă. Impresionante clădiri au fost construite de către evreii din Spania, sub influenţa arhitecturii maure. După expulzarea lor din Spania, în 1492, toate sinagogile din ţară au fost confiscate, multe dintre ele fiind transformate în biserici. În Italia, începând din secolul al XVI-lea, construcţiile de sinagogi au fost limitate din momentul în care evreii au fost obligaţi să trăiască în ghetouri. Totuşi, chiar şi în mediul acesta sumbru, s-au construit sinagogi magnifice, care oglindeau triumful Renaşterii, cum este cea înălţată la Veneţia. La Roma, unde la origine existau 14 comunităţi, n-a fost îngăduită decât o singură construcţie, în mijlocul ghetoului, dar problema a fost rezolvată construind cinci sinagogi în interiorul acestui edificiu.

Sinagogile din lemn, care se întâlnesc în Polonia, constituie un fenomen unic. Ele s-au dezvoltat începând de la mijlocul secolului al XVII-lea şi s-au răspândit în toată Europa de răsărit. Decoraţia interioară care acoperea fiecare centimetru al pereţilor şi plafonul, constituie o expresie originală a artei populare evreieşti. “Fortăreaţa” este un alt tip de sinagogă, care le permitea evreilor să se apere în cazul unui atac.

Sinagogile mişcării hasidice (începând din sec. al XVII-lea) erau mici şi neceremonioase (vezi Ştibl). Cum, în general, nu aveau salariaţi permanenţi, aceste sinagogi erau administrate chiar de credincioşi, care dirijau şi slujbele religioase.

În ţările musulmane, evreii trebuiau să facă faţă unor legi discriminatorii, mergând de la distrugerea sinagogilor până la reglementarea înălţimii lor, care nu trebuia să depăşească înălţimea celei mai mici moschei din oraş. În general, evreii construiau edificii modeste, în speranţa că nu le vor fi tulburate slujbele, chiar dacă uneori izbuteau să ocolească legea şi să construiască sinagogi impunătoare, cum erau cele de la Alep, din Egipt, de la Djerba (Tunisia) şi de la Bagdad. Caracteristice pentru ţările din Orient erau sinagogile cu mai multe chivoturi. Chivoturile triple erau frecvente, dar puteau exista şi mai multe, întrucât sinagogile aveau adeseori mai multe suluri ale Torei. În unele locuri, sub influenţa obiceiurilor musulmane, evreii se descălţau înainte de a intra în locaşul de rugăciune.

Epoca modernă

În secolul al XIX-lea, iudaismul reformat a adus inovaţii importante. Influenţate în parte de bisericile vremii, sinagogile reformate, denumite temple, erau în general clădiri impunătoare, bine echipate şi bogat mobilate. Au fost introduse orgi iar partea rezervată femeilor a fost definitiv înlăturată. S-a pus accentul pe decor şi pe valorile estetice. În majoritatea sinagogilor reformate nu se cerea nici bărbaţilor nici femeilor să-şi acopere capul. Estrada lectorului nu se mai găsea în centrul edificiului, ci în spaţiul din faţa chivotului (modificare adoptată şi în multe sinagogi ortodoxe).

La rândul lor, sinagogile ortodoxe din ţările apusene au început să acorde mai multă importanţă decorului şi consideraţiilor estetice, totuşi forma lor era limitată de restricţiile halahice, precum necesitatea separării bărbaţilor de femei. În ţările occidentale, majoritatea sinagogilor şi-au recăpătat rolul de centru social comunitar, ca în Evul Mediu. Adesea, ele au o sală de festivităţi pentru celebrarea căsătoriilor, a ceremoniilor de bar miţva etc. şi adăpostesc şcoli religioase, care oferă cursuri duminica sau în după amiezile din cursul săptămânii. Ele servesc ca loc de adunare pentru

asociaţiile de bărbaţi şi de femei şi încurajează o mare varietate de activităţi educative şi sociale. Forma clădirilor şi a anexelor lor s-a schimbat şi s-a făcut apel la arhitecţi eminenţi, evrei şi neevrei, pentru înfrumuseţarea sinagogilor.

În diaspora, apartenenţa la o sinagogă este unul din mijloacele principale de identificare evreiască şi mulţi evrei se alătură unei sinagogi, chiar dacă nu asistă regulat la slujbe. Dimpotrivă, în Israel, identitatea evreiască se poate exprima în numeroase alte feluri, de aceea rolul sinagogii în calitate de centru comunitar este minim, ea servind aproape exclusiv ca loc de rugăciune şi de studiu religios.

SINAI, MUNTELE

Ebr.: har Sinai

Identificat cu muntele biblic Horeb, locul teofaniei prin care Dumnezeu i s-a revelat prima dată lui Moise (episodul rugului aprins, Ex. 3), apoi, după exod, întregului popor al lui Israel.

După şapte săptămâni de mers prin pustie, evreii, ieşiţi din Egipt, şi-au ridicat tabăra la poalele Muntelui Sinai, unde, în a şasea zi a lunii Sivan, au auzit proclamarea divină a celor Zece Porunci. După aceea, Moise a urcat singur pe vârful muntelui, spre a primi acolo tablele Legii şi toate poruncile Torei (Ex. 19-20). Acest eveniment este cunoscut în tradiţia evreiască sub numele de maamad har Sinai (vezi mai jos). În epoca Primului Templu, profetul Ilie, fugind de mânia reginei Izabela, s-a refugiat la Horeb, unde Dumnezeu i s-a revelat (1 Regi 19, 1-14). Este a doua şi ultima dată când acest munte este pomenit în Biblie.

Unii au vrut să plaseze Muntele Sinai în Peninsula Arabică, dar autorii moderni îl situează în Peninsula Sinai, “acest deşert lung şi periculos” (Deut. 1, 19) care desparte Egiptul de Ereţ Israel. S-au sugerat numeroase variante ale drumului parcurs de israeliţi în cursul Exodului. Textul biblic enumeră şi numeşte etapele şi locurile de tabără succesive, care i-au adus pe evrei de la marginile Egiptului la Kadeş Barnea, dar nici aceste nume, nici cercetările arheologice de până acum nu permit localizarea clară pe hartă a locurilor menţionate de Biblie.

Djebel Musa (“Muntele lui Moise”), în sudul peninsulei, este considerat în general ca locul Revelaţiei, dar este vorba aici de o tradiţie tardivă a Bisericilor creştine. La începutul secolului al IV-lea e.n., călugării bizantini s-au instalat în împrejurimile lui Djebel Musa, unde considerau ei că s-a petrecut episodul rugului aprins. La mijlocul secolului al VI-lea, împăratul Iustinian a pus să se construiască acolo mănăstirea Sfintei Ecaterina (“Santa Katerina”).

Tradiţia evreiască a rămas indiferentă la problema localizării Muntelui Sinai, oprindu-se numai asupra semnificaţiilor şi consecinţelor Revelaţiei sinaitice (maamad har-Sinai), denumită şi matan Tora (“dăruirea Torei”).

Termenii care desemnează obiectul Revelaţiei: “rânduieli, hotărâri şi legi” (Lev 26, 46) indică, după interpretarea rabinică clasică, faptul că pe Muntele Sinai au fost date două “legi” denumite: legea orală şi legea scrisă. După aceeaşi interpretare, toate învăţăturile ulterioare ale Torei, din toate versetele, sunt considerate ca aparţinând dinainte legii orale revelate pe Sinai. De asemenea, ne învaţă Midraşul, toate sufletele generaţiilor viitoare ale poporului lui Israel au fost prezente la maamad har-Sinai. Astfel, se vorbeşte de Tora mi-Sinai (Tora din Sinai) în tratatul mişnic Avot (1, 1);

de halaha le-Moşe mi-Sinai (pentru toată tradiţia transmisă) şi de nigunim mi-Sinai (melodiile din Sinai) pentru a desemna ansamblul melodiilor de altădată, păstrate în comunităţile aşchenaze.

SINTZHEIM, JOSEPH DAVID

(1745-1812)

Mare rabin al Strasburgului, preşedinte al Sanhedrinului lui Napoleon şi al Consistoriului. Născut la Treves, a studiat cu tatăl său, apoi s-a căsătorit cu fiica lui Cerf Beer, care tocmai înfiinţase o ieşiva la Bisheim, pe care Sintzheim a condus-o până la transferarea lui la Strasburg, în 1792. Persecuţiile din vremea Terorii îl siliră să fugă, în 1793. La întoarcere a fost numit rabin al Strasburgului, iar în 1806 a fost chemat să ia parte la lucrările Adunării notabililor, convocată de Napoleon la Paris. Marea sa erudiţie a produs o impresie puternică şi curând a ajuns să fie considerat ca o autoritate în chestiunile religioase. El a fost principalul redactor al răspunsurilor date la chestionarul imperial şi, deşi s-a arătat flexibil, s-a opus totuşi schimbărilor radicale care se cereau, rămânând fidel punctului de vedere al Halahei. În 1807, a fost numit preşedinte şi nasi al marelui Sanhedrin, apoi mare rabin al Consistoriului central, înfiinţat în 1808.

Este autorul unei sinteze, Iad David (“Mâna lui David”), bazată pe tratatul Berahot şi pe ordinul Moed, asupra lucrării lui Haim Benveniste, Kneset ha-ghedola (“Marea Adunare”). În acest studiu, care cuprinde numeroase informaţii biografice, Sintzheim se declară adversar al metodei pilpulului. Un responsum, redactat în 1810 pentru comunitatea din Ancona, cu privire la permisiunea de a accepta participarea la o loterie în vederea înzestrării tinerelor sărace, scoate în relief atitudinea generală a lui Sintzheim: dacă Talmudul interzice primirea de daruri din partea idolatrilor, nu înseamnă că neevreii trebuie consideraţi ca atare; cu atât mai mult cu cât în epoca noastră suntem datori să ne rugăm pentru rege, pentru familia regală şi pentru guvern, aşa cum facem efectiv de fiecare Şabat (vezi Guvern, Rugă pentru).

A fost înmormântat la Pere-Lachaise în 1812. Moise Sofer, care îl întâlnise în tinereţe, a rostit elogiul său funebru la Presburg, comparându-l cu Iosif, care a ştiut să-şi înfăţişeze şi să-şi apere cu curaj fraţii în faţa faraonului-Napoleon. El a omagiat simţul politic şi probitatea lui Sintzheim care a ştiut să “dezvăluie cât un lat de palmă, disimulând în acelaşi timp de două ori pe atât”.

SINUCIDERE

Iudaismul consideră că, întrucât viaţa a fost dată de Dumnezeu, avem obligaţia s-o păstrăm, potrivit legilor de pikuah nefeş. Omul nu este stăpânul absolut al vieţii sale, ci custodele ei, ca atare, nu are dreptul de a dispune de ea după bunul său plac; în plus, sinuciderea este înrudită cu omorul. Versetul “sângele vieţilor voastre îl voi cere înapoi” (Gen. 9, 5) este interpretat ca o interzicere a sinuciderii, pe care rabinii o considerau o negare a doctrinei răsplăţii, a lumii celeilalte şi a suveranităţii divine. Întrucât viaţa are o valoare supremă, nu trebuie s-o pierdem, chiar dacă s-ar recurge la acest gest pentru a evita încălcarea legii. Astfel, în comentariul la Lev. 18, 5, înţelepţii spun că omului îi sunt date poruncile Domnului ca să trăiască prin ele, nu ca să moară. Sinuciderea nu trebuie comparată cu martiriul care, în anumite împrejurări, reprezintă una din valorile superioare ale iudaismului (vezi Kiduş ha-Şem). Numai trei porunci sunt considerate atât de importante încât omul trebuie să prefere moartea decât să le încalce; acestea sunt: idolatria, omorul şi incestul.

Biblia relatează puţine cazuri de sinucidere: Samson (Jud. 16, 30), Saul şi scutierul lui (1 Sam. 31, 4-5) şi Ahitofel (2 Sam. 17, 23). Istoria evreilor consemnează sinuciderea colectivă a garnizoanei de la Masada în anul 73 e.n., aşa cum a fost relatată de Iosefus. Deşi Halaha nu poate aproba gestul lor, comentatorii posttalmudici au explicat că apărătorii Masadei au acţionat astfel după propria lor interpretare a legii, care considera sclavia şi supunerea la o putere străină drept un păcat ce nu trebuia comis cu preţul vieţii. Alte cazuri de sinucidere, precum cel al comunităţii din York în 1190, sub ameninţarea convertirii cu sila, aparţin categoriei martiriului.

Legislaţiile referitoare la sinucidere au apărut târziu, în tratatul Semahot (Evel Rabati 2, 1-5), unde se precizează că nu trebuie efectuat nici un ritual funebru pentru sinucigaşi, dar că legile doliului trebuie respectate (M.T., Evel 1, 11). Se face distincţie între sinuciderea din greşeală (şe-lo la-daat) şi cea deliberată (la-daat). O persoană alienată mintal, fie şi numai momentan, nu poate fi considerată ca vinovată de fapta sa, deci nu i se va aplica nici o restricţie; abţinerea de la rituri nu se va aplica decât dacă există dovezi clare atestând intenţia deliberată şi integritatea mintală a defunctului.

SION

Unul dintre numele Ierusalimului sau al uneia din părţile oraşului. Referinţele biblice sunt precise şi totodată vagi: “Doar David a cucerit fortăreaţa Sionului; este cetatea lui David” (2 Sam. 5, 7; 1 Cron. 11, 5). Este vorba aici de colina, situată actualmente la sud-est de zidurile oraşului, care a fost prima tabără iebusită din Ierusalim. Numele de Sion sau Muntele Sion a sfârşit prin a se extinde la tot oraşul biblic, mărit de către David şi urmaşii săi, regii din Iuda. Sion serveşte drept sinonim pentru întregul Ierusalim în Mica 4, 7 (“Cel Veşnic va domni asupra ei pe Muntele Sion”) şi 4, 8 (“fiica Sionului”) şi mai ales la Isaia şi în Psalmi.

Cu timpul, Sionul a sfârşit prin a desemna întreaga Iudee: “O, poporul meu, care locuieşti în Sion” (Isa. 10, 24) şi, prin extensie, întreg poporul lui Israel, mai degrabă decât un loc geografic: “şi să spună Sionului: «Tu eşti poporul meu»“ (Isa. 51, 16).

Mai târziu, numele a luat o conotaţie mai precisă şi totodată mai generală. La sfârşitul epocii biblice şi la începutul epocii post-biblice, Sionul desemna Muntele Templului (Ier. 3, 17; l Mac. 7, 33). Localizarea sa precisă era colina apuseană, la sudul zidurilor actuale ale Oraşului Vechi. Conform unei tradiţii (puţin probabile), mormântul lui David, aflat în acest loc, a sfârşit prin a da Sionului o bază geografică definitivă.

Paradoxal, tot de la David s-a ajuns la generalizarea numelui de Sion. După cum David a fost perceput ca regele ideal al vârstei de aur, cetatea lui David era un Israel idealizat. Timp de secole, poporul evreu a visat şi s-a rugat pentru a se întoarce la Sion (nu la Ierusalim sau pe pământul lui Israel). După distrugerea Templului şi până în Evul Mediu “cei îndoliaţi pentru Sion” (avele Ţion), grup de asceţi şi de mistici, au trăit la Ierusalim şi printre comunităţile diasporei, iar poetul şi filosoful medieval Iuda Halevi şi-a intitulat vestitele poeme “Cântecele Sionului”. Renaşterea naţională modernă şi reîntoarcerea poporului evreu în patria sa poartă numele de ”sionism”. Vezi Sion, întoarcerea la.

SION, ÎNTOARCEREA LA

Ebr.: Şivat Ţion

Dorinţa evreilor din galut (exil) de a se reîntoarce pe pământul lui Israel (Sion, sinonim al Ierusalimului, care se aplică întregii ţări, de unde provine termenul modern de "sionism"). Dumnezeu îi făgăduise lui Abraham: "Să ştii că sământa ta va fi străină într-o ţară care nu va fi a ei [...]. Cei din al patrulea neam se vor întoarce aici" (Gen. 15, 13-16). Dumnezeu îi ameninţă pe israeliţii care nu-i respectă poruncile că-i va exila şi îi va împrăştia printre neamuri, dar această ameninţare este însoţită de făgăduiala că "Domnul, Dumnezeul tău, va aduce înapoi pe robii tăi [...], el te va strânge iarăşi din mijlocul tuturor popoarelor la care te va împrăştia [...], te va aduce înapoi în ţara pe care o stăpâneau părinţii tăi şi o vei stăpâni" (Deut. 30, 1-5). Această temă a fost reluată de profeţi care îndemnau poporul să-şi îndrepte purtarea, îl ameninţau cu exilul, dar nu uitau să adauge făgăduiala întoarcerii în cele din urmă (cf. Ezec. 11, 17-20; Osea 8, 10-13; 11, 11; Amos 9, 14-15; Mica 4, 6).

Termenul "întoarcere la Sion" a fost aplicat prima dată pentru a desemna un eveniment istoric: era vorba despre edictul lui Cirus, regele Persiei şi cuceritorul Babilonului, care, cincizeci de ani după distrugerea Templului, declara: "Cine dintre voi este din poporul Lui, Dumnezeul lui să fie cu el şi să se suie la Ierusalim [...]" (Ezra 1, 3; 2 Cron. 36, 23). Această expresie, în care figura termenul alia ("urcare, suire"), a sfârşit prin a desemna imigrarea evreilor în Ereţ Israel.

Biblia relatează despre micile valuri de imigranţi din epoca lui Zorobabel, despre Ezra şi despre Neemia, care "au urcat" pentru a reclădi o viaţă evreiască în Iudeea. Dar majoritatea exilaţilor au hotărât sa nu se întoarcă şi rabinii au explicat retroactiv căderea celui de-al Doilea Templu, prin refuzul multor evrei din Babilon de a reveni în ţară (Ioma 9b). Nostalgia întoarcerii la Sion, componentă principală a iudaismului, este rezultatul distrugerii celui de-al Doilea Templu de către romani, al pierderii suveranităţii şi al exilului (galut).

Sentimentul colectiv evreiesc al întoarcerii la Sion este punctul de convergenţă al unei memorii nostalgice, al unei viziuni utopice şi al unei obligaţii religioase.

Înainte de toate, există nostalgia firească a exilaţilor pentru peisajele familiare, fauna şi flora locurilor natale. Chiar şi generaţiile următoare, care nu aveau o cunoaştere directă a ţării, întreţineau amintirea aspectului ei fizic. Istorisirile biblice erau sursa acestei cunoaşteri a colinelor şi văilor, a oraşelor şi a căderilor de apă din ţara Sfântă. Aceste peisaje constituiau cadrul în care se desfăşurau evenimente şi povestiri biblice, care întreţineau dragostea şi nostalgia unui popor pentru pământul său. Sentiment era întărit de tradiţia liturgică care cere să te întorci cu faţa spre Ierusalim în timpul rugăciunii, să implori ploaie potrivit cu nevoile sezoniere din Ereţ Israel şi să ceri lui Dumnezeu de trei ori pe zi să împlinească întoarcerea la Sion.

Plecând dintr-o casă îndoliată, evreii spun: "Fie ca Atotputernicul să te consoleze printre îndoliaţii din Sion şi din Ierusalim." Binecuvântarea de mulţumire după masă cuprinde fraza: "Reclădeşte Ierusalimul, Oraşul Sfânt, repede, încă în zilele noastre". Rugăciunea Amida exprimă dorinţa: "Fie ca ochii noştri să vadă întoarcerea Ta cu har la Sion".

O componentă esenţială a sistemului de credinţe evreieşti este răscumpărarea finală a omenirii într-o perspectivă istorică numită "Zilele lui Mesia". Aceste vremuri cuprind elemente utopice precum renaşterea instituţiilor proprii vieţii naţionale şi religioase a poporului evreu: teritoriul, suveranitatea naţională, Templul şi Sanhedrinul. Pe plan religios, întoarcerea la Sion implică deci continuarea unei sarcini originare, întreruptă momentan, aceea de a modela un stat conform cu idealurile profeţilor, pentru ca Israel să devină "Lumina neamurilor". (Isa. 42, 6) Îndeplinirea acestei profeţii presupune

exercitarea voinţei omeneşti, chestiune controversată în rândurile evreilor religioşi contemporani. Problema este de a şti dacă exilaţii trebuie să aştepte cu răbdare ca Dumnezeu să-şi îndeplinească promisiunea întoarcerii sau dacă ei trebuie să acţioneze în acest sens. Potrivit unora, exilul fiind o pedeapsă divină, Israel trebuie să aştepte un semn care să dovedească ispăşirea păcatelor sale. Rabinii evocă jurământul făcut de către Israel, de a nu încerca să grăbească întoarcerea (Ket. 191a). Cu toate acestea, mesianismul evreu este legat de conceptul de întoarcere la Sion, chiar cu preţul recurgerii la forţă. Autenticitatea tuturor celor care se pretind Mesia se măsoară prin capacitatea lor de a face ca evreii să revină pe pământul lor. Diferitele mişcări mesianice care au apărut de-a lungul secolelor erau bazate pe aceste premise.

După legea evreiască, întoarcerea la Sion este o obligaţie religioasă a individului. Autorităţile sunt în dezacord asupra statutului precis al acestei obligaţii, dar puterea ei juridică se manifestă printr-un şir de reglementări constrângătoare. Maimonide, de exemplu, consideră refuzul unuia din soţi de a-l întovărăşi pe celălalt în Ereţ Israel drept un motiv suficient de divorţ (M. T., Hilhot işut 13, 4). În calitate de obligaţie halahică, reîntoarcerea la Sion este supusă unor condiţii. În cazul când condiţiile de călătorie sau de viaţă în Ereţ Israel sunt periculoase, obligaţia omului de a-şi apăra viaţa proprie precumpăneşte asupra obligaţiei de a merge acolo. Până la jumătatea sec. al XIX-lea, condiţiile erau de aşa natură încât porunca întoarcerii la Sion era de neîndeplinit.

Viaţa religioasă în Ereţ Israel era considerată a fi de o calitate atât de înaltă încât nu se putea atinge nicăieri altundeva. În cursul perioadei talmudice, în pofida importanţei academiilor din Babilon, mulţi înţelepţi reveneau în Israel, pentru a respecta mai multe miţvot deoarece unele porunci nu sunt valabile decât aici; dar chiar şi poruncile care nu implică prezenţa în Israel dobândeau aici o semnificaţie religioasă sporită. Se spunea că Şehina (Prezenţa divină) n-a părăsit niciodată ţara sfântă, îngăduind deci o experienţă mai nemijlocită a lui Dumnezeu în acest loc. A muri şi a fi înmormântat în Ereţ Israel erau socotite un privilegiu, iar cine nu putea să ajungă acolo era îngropat în diaspora cu un săculeţ de pământ de acasă.

Rabinii nu-şi făceau iluzii cu privire la angajamentul întoarcerii la Sion: “Iuda a plecat în pribegie [...] Locuieşte în mijlocul neamurilor şi nu găseşte odihnă” (Plâng. 13). “Chiar dacă ar fi aflat odihnă, tot nu s-ar fi întors”, comentează rabinii. Şi mai spun: “ziua când va fi să fie adunarea exilaţilor va fi o clipă atât de mare şi de grea încât aproape va trebui ca Dumnezeu însuşi să-l ia pe fiecare de mână ca să-l facă să-şi părăsească locul său” (Raşi la Deut. 30, 3).

De-a lungul veacurilor, întoarcerea la Sion a evreilor, printre care mulţi rabini celebri, se explică prin motivaţii religioase. La sfârşitul secolului al XV-lea, grupe de expulzaţi din Spania au ajuns în Sion şi au întemeiat marele centru mistic de la Safed. La finele secolului al XVIII-lea, o serie de hasidimi, dar şi adversari de-ai lor ca discipolii Gaonului Elia din Vilna s-au instalat în “oraşele sfinte” din ţară, pentru a studia aici şi a fi înmormântaţi în pământul ţării.

În secolul al XIX-lea, conceptul reîntoarcerii la Sion a suferit transformări radicale. Iudaismul reformat susţinea că împrăştierea evreilor în lume nu este o pedeapsă divină, ci o ocazie de răspândire în lume a moralei profetice. Aportul evreilor la dezvoltarea unei culturi universale, transnaţionale, urma să ducă la instaurarea adevărului, dreptăţii şi păcii în lume, contribuind prin aceasta la realizarea speranţelor mesianice ale lui Israel. “Noi nu ne mai considerăm o naţiune, ci o comunitate religioasă; în consecinţă, nu aşteptăm nici întoarcerea în Palestina [...] nici restaurarea legilor proprii unui stat evreu”, spunea platforma reformată de la Pittsburgh (1885). Ulterior, sub influenţa evenimentelor

istorice, reformaţii şi-au schimbat poziţia. Platforma de la Columbus (1937) stipulează obligaţia tuturor evreilor de a ajuta la crearea unui cămin naţional evreu în Palestina, care să fie un loc de azil pentru cei oprimaţi şi un centru cultural şi spiritual al vieţii evreieşti. În ultimii ani, mişcarea reformată s-a asociat Organizaţiei Sioniste şi susţine activ imigrarea în Israel.

Ideologia sionismului modem a transformat din rădăcini conceptul întoarcerii la Sion, văzând în el un concept politic, revendicarea unei patrii pentru evrei, o contribuţie la revoluţia socială universală (Moise Hess), un mijloc eficace de combatere a antisemitismului (Theodor Herzl, Leo Pinsker), o cale de renaştere a culturii iudaice (Ahad ha-Am). Sub impactul modernităţii, ideea mesianică tradiţională a întoarcerii la Sion a fost reformulată în termeni raţionali şi realişti de Iuda Alkalai (1798— 1878) şi Zwi Hirsh Kalischer (1795-1874) care au pus bazele sionismului religios. Totuşi, până la al doilea război mondial, iudaismul ortodox, în ansamblul său, a respins şi a combătut sionismul politic care vroia s-o ia înaintea lui Dumnezeu şi să-l readucă pe Israel în ţara sa fără nici o intervenţie divină. Dintre aceşti ortodocşi, cei mai mulţi au pierit în Şoa, iar supravieţuitorii, cu puţine excepţii, colaborează cu Statul Israel. Grupările ultra-ortodoxe au pus în cauză nu atât credinţa întoarcerii la Sion cât mijloacele folosite pentru realizarea ei.

SIRKES, IOEL

(1561-1640)

Unul dintre cei mai mari talmudişti polonezi, cunoscut sub pseudonimul Bah, acronim de la titlul operei lui Bait Hadaş. Născut la Lublin, în Polonia, a fost pe rând rabin titular în comunităţile din Lublin, Belz şi Brest-Litovsk. Începând din 1619, s-a aflat în fruntea ieşivei din Cracovia şi preşedinte al tribunalului rabinic local. Lucrarea lui principală, Bait Hadaş ("Noua locuinţă", Cracovia 1631-1639), este un comentariu al cărţii lui Iacob ben Aşer, Arba Turim, care leagă toate preceptele şi deciziile Halahei de izvoarele lor din Talmud şi din scrierile aşa-numiţilor Rişonim. Sirkes este, de asemenea, autorul unui mare număr de responsa şi de comentarii asupra Talmudului. Adversar al filozofiei cât şi al metodei pilpulului, el a încurajat studierea Cabalei, respingându-i însă practicile care se opun Halahei.

I se datorează numeroase decizii halahice controversate. De exemplu, el i-a autorizat pe rabini să perceapă remuneraţii; a extins permisiunea de a vinde simbolic, la Pesah, aluatul dospit unui neevreu, îngăduind să se "vândă" cu tot cu camera în care se afla; în fine, a autorizat citirea de lucrări profane, chiar şi în limbi locale, în ziua de Şabat. De asemenea, el a liberalizat unele legi, pentru ca sărbătorile să fie mai vesele. Nu vedea nici un motiv de a interzice femeilor să cânte şi a autorizat chiar să se folosească la sinagogă melodii bisericeşti cu condiţia să aibă un caracter universal. A rămas în schimb inflexibil în privinţa legilor referitoare la isur ve-heter.

SIVAN

Accad.: Simanu

Nume postexilic dat lunii a treia din calendarul religios evreiesc (care începe cu luna Nisan) şi lunii a noua din calendarul civil ebraic (care începe cu Tişri). Are 30 de zile şi coincide, în mod normal, cu lunile mai-iunie. Semnul său zodiacal este reprezentat de "Gemeni". Tradiţia rabinică asociază această lună cu Revelaţia de pe Muntele Sinai şi cu dăruirea Torei către israeliţi, la şapte săptămâni

după ieşirea din Egipt. Unele pasaje din Biblie se referă la “a treia lună”, dar termenul “Sivan” nu apare decât o singură dată (Est. 8, 9).

În prima zi a lunii Sivan, israeliţii s-au apropiat de Muntele Sinai (Ex. 19, 1). În zilele de 3, 4 şi 5 Sivan (şeloset ieme ha-hagbala, “trei zile de delimitare”, Ex. 19, 10 et infra), ei s-au purificat în vederea Revelaţiei care a avut loc în a şasea zi a lunii Sivan. Sărbătoarea Şavuot (Sărbătoarea Săptămânilor), care comemorează evenimentul dăruirii Torei (matan Tora), este celebrată în zilele de 6 şi 7 Sivan în diaspora, şi 6 Sivan, în Israel. La origine, Şavuot nu era decât o sărbătoare a secerişului, prilej de a oferi la Templu primele roade agricole. Potrivit tradiţiei, regele David s-ar fi născut şi ar fi murit pe 6 Sivan. După unul din înţelepţii Talmudului, la 15 Sivan începe vara în Ereţ Israel (B. M. 106b). Luna Sivan cuprinde numeroase aniversări istorice. Odinioară se postea în zilele de 23, 25 şi 27 Sivan (Meg. Taan. 13; Tur, Ş.Ar., OH. 580), în amintirea suspendării pelerinajelor la Ierusalim din ordinul lui Ieroboam I şi pentru a comemora martiriul tanaimilor Şimon ben Gamaliel, Ismael ben Elişa, Hanania Segan ha-Cohanim şi Hanania ben Teradion.

SIYUM

“Concluzie; încheiere“

Încheierea studierii unui tratat al Mişnei sau al Talmudului de către o persoană sau o colectivitate. Ceremonia de siyum se ţine în prezenţa unui minian (cvorum de cel puţin zece persoane de sex masculin, în vârstă de 13 ani sau mai mult) şi este urmată de o rugăciune specială, numită hadran, şi de recitarea Kadişului. De obicei, se servesc răcoritoare iar uneori se dă chiar o masă festivă, în cursul căreia se rostesc discursuri pe subiecte religioase.

Talmudul relatează că Abaie, directorul vestitei academii babiloniene din Pumbedita, obişnuia să organizeze o serbare de fiecare dată când unul dintre elevii săi termina studierea unui tratat al Talmudului (Sab. 118b).

S-a încetăţenit obiceiul de a celebra un siyum în ziua care precede sărbătoarea de Pesah. În amintirea celei de-a zecea plăgi a Egiptului, care i-a cruţat în chip miraculos pe primii născuţi evrei, orice prim născut de sex masculin trebuie să postească în această zi (vezi Post şi zile de post). Totuşi, dacă o persoană se află la o seudat miţva (masă solemnă, ca siyumul, care marchează îndeplinirea unei miţva), ea este scutită de obligaţia de a posti. De aceea, în cele mai multe sinagogi, se cere unei persoane să procedeze la studierea ultimei pagini a unui tratat, ceea ce oferă prilejul de a celebra un siyum, scutindu-i astfel pe primii născuţi prezenţi de obligaţia lor de a posti.

Se organizează un siyum şi atunci când se termină de scris un nou sefer Tora; ceremonia se numeşte atunci siyum ha-Sefer (“încheierea Cărţii”). Persoanelor prezente li se oferă cinstea deosebită de a umple “plinurile” literelor care compun ultimele versete ale Torei. După aceea, persoana care a comandat sulul şi a plătit executarea sa îl oferă sinagogii pe care a ales-o. Întreaga comunitate i se alătură într-un cortegiu vesel de însoţire a noului sul până la chivotul sinagogii respective.

SLIHOT

Sing. sliha

Poeme de pocăinţă şi de remuşcare, prin care credinciosul imploră iertarea (sliha) şi îndurarea lui Dumnezeu pentru păcatele comise. Tradiţia ne învaţă că însuşi Dumnezeu l-ar fi instruit pe Moise despre cele 13 atribute (şeloş esre midot) ale îndurării, prin care, invocându-le, va putea obţine întotdeauna mila divină (R. H. 17b).

Cele 13 atribute, aşa cum le oglindeşte cartea Exodului (Ex. 34, 6-7) sunt următoarele: Domnul este iubitor de oameni şi milostiv; încet la mânie, plin de îndurare şi de dreptate; păstrează bunăvoinţa până într-al miilea neam, rabdă fărădelegea, răzvrătirea şi păcatul, dar nu lasă nepedepsit pe cel ce păcătuieşte. Aceste 13 atribute au devenit "nucleul" în jurul cărora s-a organizat de atunci orice rugăciune penitenţială, orice implorare a iertării divine. Multe poeme liturgice (vezi Piyut) au fost compuse de-a lungul veacurilor, spre a însoţi enunţarea celor 13 atribute: aceste poeme, axate toate pe ideea iertării, poartă numele de slihot. La origine, slihot erau rezervate slujbelor de Iom Kipur şi din celelalte zile de post. Începând din epoca gheonimilor, ele au fost recitate în fiecare luni şi joi după Amida slujbei de dimineaţă. Toate slihot încep prin enunţarea celor 13 atribute. Şui han aruh spune că, în cele 40 de zile dintre 1 Elul şi 10 Tişri (Iom Kipur), oamenii se sculau devreme, în zori, ca să meargă la sinagogă, să le recite, obicei care s-a păstrat până în ziua de azi în comunităţile sefarde. Aşchenazii, în schimb, încep să le recite abia din duminica dinainte de Roş Haşana, iar hasidimii din noaptea de sâmbătă spre duminică dinaintea Anului Nou. Diferitele rituri (nusah) au propriile lor texte şi obiceiuri legate de slihot, care se publică de regulă în volume separate.

Mulţi autori au compus slihot. Unii au rămas anonimi, alţii au fost autorităţi rabinice medievale ca: Iose ben Iose, R. Gherşom ben Iuda (Meor ha-Gola), Raşi, şi R. Samuel ben Meir. Poetul spaniol Moise ibn Ezra a fost chiar poreclit ha-Salah ("autorul de slihot).

Multe slihot au forma acrostihurilor alfabetice (literele cu care încep versetele sunt în ordine alfabetică), adesea urmate de un acrostih al numelui autorului.

SLUJBA DE DIMINEAŢĂ

Ebr.: şahrit, de la şahar, "zori"

Cea mai lungă din cele trei slujbe cotidiene. O tradiţie, întemeiată pe Gen. 19, 27, atribuie instituirea ei lui Abraham. Slujba a fost introdusă în locul jertfei tamid care avea loc zilnic la Templu. La modul absolut Amida (a cincea secţiune a slujbei) nu ar trebui recitată decât după răsăritul soarelui şi cel mai târziu la sfârşitul primei treimi a zilei, în vreme ce Şema Israel ("Ascultă, Israel") ar trebui recitat în primul sfert al zilei (calculul se face în funcţie de răsăritul şi apusul soarelui).

Slujba de dimineaţă se desfăşoară după cum urmează: mai întâi vin rugăciunile de deşteptare (birhot ha-şahar), prin care credincioşii mulţumesc Dumnezeu că le îngăduie să înceapă o nouă zi. Urmează Pesuke de-zimra, versete extrase din cântări, din Psalmi în special, deşi cântarea lui Moise ocupă un loc preponderent. Tot aici e inclus şi Baruh şe-amar. Această secţiune este considerabil lărgită de Şabat şi de sărbători. Oficiantul îndeamnă apoi credincioşii la rugăciune (Barehu). Se rosteşte atunci Şema Israel, rugăciune însoţită de trei binecuvântări, din care două înainte (cea de-a doua e Ahava raba) şi una după (Emet ve-iaţiv). Amida este atunci citită de credincioşi în şoaptă, apoi reluată cu voce tare de către oficiant, inclusiv Keduşa. În zilele lucrătoare, în afara zilelor de lună nouă (roş hodeş) şi în timpul sărbătorilor de Purim şi de Hanuca, Amida este urmată de Tahnun (rugăciune de iertare şi de spovedanie).

În timpul sărbătorilor de Purim şi de Hanuca, ca şi în cursul sărbătorilor de pelerinaj (inclusiv zilele intermediare) şi, în anumite comunităţi, de Ziua Independenţei Israelului, Amida este urmată de Halel, apoi de citirea Torei. De Şabaturile obişnuite, ca şi de marile sărbători, se citeşte doar pericopa liturgică din Tora (nu şi Halel). La fel şi în zilele obişnuite de luni şi joi, când nu se citeşte decât prima secţiune a pericopei Şabatului următor. În sfârşit, slujba de dimineaţă, din zilele lucrătoare se încheie (în afară de variaţiuni minore ale diferitelor rituri) cu Aşre, U-va-le-ţion, antologie compusă aproape exclusiv din versete biblice şi prefaţată de Isa. 59, 20-21, apoi cu Alenu şi psalmul zilei (duminică, Ps. 24; luni, Ps. 48; marţi, Ps. 82; miercuri, Ps. 94, 1-95, 3; joi, Ps. 81; vineri, Ps. 93). Kadişul celor îndoliaţi încheie slujba. Psalmul 92, citit de Şabat, poate fi recitat înainte sau în timpul slujbei, iar alţi psalmi sunt recitaţi la diverse ocazii. În zilele de Şabat şi de sărbătoare, când slujba de dimineaţă este urmată de un musaf (slujbă suplimentară), se întâmplă frecvent ca rabinul să ţină o predică fie înaintea citirii Torei, fie după aceea.

Dacă nu se întruneşte un minian (cvorum de zece bărbaţi care au atins vârsta majoratului religios, adică treisprezece ani), unele pasaje ale slujbei de dimineaţă — Kadiş, Barehu, şi reluarea Amidei de către oficiant (inclusiv Keduşa) — nu pot fi recitate.

În timpul slujbei de dimineaţă, purtarea şalului de rugăciune (talit) este obligatorie cu excepţia zilei de Tişa be-Av. În fiecare zi, în afară de Şabat, Tişa be-Av, sărbătorile de pelerinaj, Roş Haşana şi Iom Kipur, trebuie purtate tfilin (filactere). În zilele când are loc musaf (slujba suplimentară), tfilin se scot înainte de acesta. În ce priveşte hol ha-moed (semi-sărbătorile din cursul sărbătorilor de Pesah şi Sucot), obiceiul variază după comunităţi. Hasidimii, sefarzii şi aşchenazii israelieni nu poartă tfilin în acele zile.

SLUJBA DE DUPĂ AMIAZĂ

Ebr.: minha, “ofrandă”

Slujba cotidiană de rugăciuni care are loc după amiază. Aceasta a luat locul darului (tamid şel ben ha-arbaim) care se aducea în toate după amiezile la Templu (cf. 2 Regi 16, 15). Potrivit tradiţiei rabinice (Ber. 26b), patriarhul Isaac este cel care a instituit slujba de după amiază (cf. Gen. 24, 63). Aceasta trebuie ţinută pe cât posibil în prezenţa unui cvorum o jumătate de oră după amiază (definită ca ora mediană între răsăritul şi apusul soarelui) şi nu mai târziu de amurg. Răstimpul de aproximativ două ore şi jumătate care separă crepusculul de asfinţitul soarelui este numit minha ketana (minha “cea mică”); perioada care se întinde de la douăsprezece şi jumătate până la minha ketana se numeşte minha ghedola (minha “cea mare”). A doua jumătate din minha ketana se numeşte pelag ha-minha iar unii ortodocşi susţin că slujba de după amiază trebuie să aibă loc imediat înainte de acest moment critic.

Slujba cuprinde citirea Ps. 145 (Aşre), Amida, repetarea Amidei de către oficiant (care la nevoie poate fi scurtată), şi Alenu la care se adaugă, în unele zile speciale, diverse alte rugăciuni, atât în cursul Amidei cât şi în timpul slujbei popriu-zise. Nu se recită însă Şema, căci ora zilei nu se pretează la aceasta (cf. Deut. 6, 7). Se recită un semi-Kadiş înainte de Amida tăcută şi un Kadiş complet înainte de Alenu, acesta fiind urmat de Kadişul îndoliaţilor. În ritualul sefard, înainte de Aşre se recită Korbanot, lista jertfelor şi darurilor care se aduceau la Templu. În cursul săptămânii, cu excepţia vreunei ocazii speciale (de exemplu, Anul Nou al Arborilor) şi a ajunului de Şabat sau de sărbători, după repetarea Amidei de către oficiant, se citesc rugăciunile Tahnun.

În zilele de Şabat şi de sărbători, Aşre este urmat de U-va-le-ţion, antologie de versete biblice începând cu Isa. 59, 20-21. Sâmbăta se scoate din chivot un sul al Torei şi se citeşte prima secţiune a pericopei din Şabatul următor (vezi Tora, Lectura -ei). Se citeşte de asemenea Tora în zilele de post şi de Iom Kipur; în această din urmă zi, Cartea lui Iona se citeşte în întregime ca haftora. În după amiaza care precede Iom Kipur, se recită confesiunea Al het după Amida tăcută.

La postul de Tişa be-Av, bărbaţii poartă şalul de rugăciune (talit) şi filactere (tfilin) în timpul slujbei de după amiază, pentru a compensa faptul că nu s-au purtat la slujba de dimineaţă. Se poartă talit şi în ziua de Kipur.

La repetarea Amidei, oficiantul şi credincioşii cântă alternativ Keduşa la a treia binecuvântare.

În cursul postului, înainte de ultima binecuvântare, oficiantul recită binecuvântarea preoţilor iar, în Israel, preoţii îi binecuvântează pe credincioşi. Numeroase sinagogi împing din comoditate slujba de după amiază cât mai târziu, pentru a scurta intervalul dintre rugăciunile de după amiază şi cele de seară. De Şabat, o seuda şlişit ("a treia masă") completează intervalul dintre cele două slujbe.

SLUJBA DE SEARĂ

Ebr.: maariv sau arvit, de la erev, "seară"

Slujba cotidiană, recitată după căderea serii, instituită, potrivit tradiţiei, de patriarhul Iacob (potrivit Gen. 28, 11). Spre deosebire de celelalte două slujbe cotidiene (de dimineaţă şi de după amiază), maariv nu ţine locul unei jertfe de la Templu, pentru că nu existau sacrificii de seară. Deşi considerată reşut (rugăciune facultativă), ea a fost recunoscută cu timpul ca o slujbă cu statut deplin, corespunzătoare momentului când, la Templu, se pregătea arderea diverselor resturi de jertfe în cursul nopţii.

În zilele lucrătoare, slujba începe cu Ps. 78, 38 şi 20, 10 şi Barehu, urmate de două binecuvântări înainte de Şema (a doua este Ahavat olam) şi alte două binecuvântări după Şema, Emet ve-emuna şi Haşkivenu. În diaspora, aşchenazii adaugă o a treia binecuvântare. Iniţial (şi până în jurul sec. al IX-lea), slujba de seară se încheia aici şi nu se recita Amida, deoarece această rugăciune era considerată ca echivalentul unei jertfe la Templu. Cum credincioşii simţeau totuşi nevoia de a recita Amida, s-a adăugat o Amida tăcută, fără nici o repetare a oficiantului. Slujba se încheie în general cu rugăciunea Alenu şi cu Kadişul îndoliaţilor. Vineri seara, în ajun de Şabat, slujbele încep cu Kabalat Şabat şi continuă cu Barehu şi Şema; se adaugă rugăciuni speciale după Amida iar slujba se încheie cu kiduş (în diaspora), Alenu şi cu imnul Igdal sau Adon Olam. Sâmbătă seara, se cântă, pentru început, Psalmii 144 şi 67 (în afară de hasidimi) iar slujba se încheie cu Psalmul 91, cu alte versete biblice şi cu ceremonia de havdala. Când nu este cvorum, se suprimă unele părţi din slujbă (Barehu şi diverse părţi din Kadiş). În timpul sărbătorilor de pelerinaj, numeroase comunităţi aşchenaze din diaspora recită poeme speciale, maaravot, care sunt incluse în binecuvântările de dinainte şi de după Şema. În prima seară de Pesah, în Israel, slujba de seară este urmată de Halel; în ajun de Iom Kipur, slujbele includ numeroase poeme liturgice după Amida. Se poate începe slujba de seară la o "oră relativă" (definită ca a douăsprezecea parte din timpul dintre răsăritul şi apusul soarelui din acea zi), altfel spus, o oră şi un sfert înainte de apusul soarelui. Slujba de seară nu poate avea loc după miezul nopţii, la jumătatea drumului dintre apusul şi răsăritul soarelui; dacă totuşi nu exista altă posibilitate, se poate recita până în zori. Dacă se spun rugăciunile de seară înainte de căderea nopţii, cele trei

paragrafe din Şema trebuie repetate după căderea nopţii, — cel mai devreme termen, la care se poate îndeplini îndatorirea de a recita Şema de seară. Pentru ca lumea să poată cu uşurinţă asista la slujba de seară, numeroase congregaţii organizează slujba de după amiază târziu în cursul zilei astfel încât nu mai rămâne decât un foarte scurt răgaz până la începerea slujbei de seară. Răgazul dintre cele două slujbe se foloseşte adesea pentru studiu.

SLUJBĂ FUNEBRĂ

Textele prescrise pentru citire şi ordinea lor în cadrul ceremoniei de înmormântare variază de la un rit la altul şi chiar în interiorul riturilor aşchenaz şi sefard, totuşi unele trăsături sunt comune tuturor riturilor. Printre acestea se numără keria („sfâşierea" veşmintelor de către cei îndoliaţi), ca şi versetele biblice şi extrasele liturgice psalmodiate de rabinul care conduce cortegiul funerar. Această procesiune poate comporta opriri înaintea sosirii la mormânt iar adesea este rostit un elogiu funebru fie în ohel ("capela" funerară), fie atunci când coşciugul este coborât în mormânt, iar cei ce asistă ajută la acoperirea acestuia cu pământ. Rugăciunile de pomenire şi Kadişul îndoliaţilor încheie slujba propriu-zisă. Apoi participanţii spun câteva cuvinte de consolare familiei defunctului şi părăsesc cimitirul, nu înainte de a se spăla pe mâini.

Ţiduk ha-Din ("îndreptăţirea Judecăţii [divine]"), cum se numeşte în limbaj curent slujba funebră, exprimă recunoaşterea de către om a voinţei divine şi supunerea lui faţă de aceasta. De fapt, este un apel la adresa celor în doliu ca, dând frâu liber durerii, să accepte totuşi inevitabilul şi să-şi reafirme credinţa în Dumnezeu.

În general, slujbele funebre de rit aşchenaz se conformează toate unui ritual de bază. Rămăşiţele pământeşti ale rabinilor şi savanţilor distinşi pot fi onorate printr-o scurtă oprire la sinagoga lor. La cimitir, rudele şi prietenii defunctului se întrunesc în ohel, unde cei îndoliaţi recită Baruh Daian ha-emet ("Binecuvântat fie judecătorul adevărului"), sfâşiindu-şi veşmintele. Cei care n-au fost într-un cimitir în ultimele treizeci de zile trebuie să recite o binecuvântare specială. În Israel, în mod deosebit, elogiul funerar este rostit în capela cimitirului în faţa coşciugului care e apoi purtat de bărbaţi până la mormânt. În unele comunităţi din diaspora un cărucior special transportă coşciugul. Rabinul citeşte apoi a doua binecuvântare din Amida cotidiană, numită după primele sale cuvinte: Ata ghibor ("Tu eşti atotputernic"). Începe apoi ţiduk ha-Din-ul propriu-zis care se deschide cu Ha-ţur tamim poolo (Deut. 32, 4: "Ca o stâncă este! Desăvârşită e lucrarea sa") şi se continuă cu o serie de versete biblice pentru a se încheia cu Ier. 32, 19; Ps. 92, 16; Iov. 1, 21 şi cu Ve-Hu rahum ("Şi El e milostiv"; Ps. 7838). În zilele când nu se spune Tahnun la sinagogă, anume în ajun de Şabat şi de sărbători, versetele care urmează în mod normal după Ata ghibor sunt fie înlocuite prin Mihtam le-David (Ps. 16), fie pur şi simplu omise.

În timp ce conduce cortegiul până la mormânt, rabinul psalmodiază în general Ps. 91; el poate marca trei pauze în drum pentru a le da posibilitatea celor apropiaţi defunctului să-şi exprime durerea.

În anumite comunităţi din diaspora, unele părţi ale slujbei funebre sunt repetate în limba locului. Atunci când coşciugul este coborât în mormânt, oficiantul spune: "Odihnească-se în pace". Un elogiu funebru poate fi atunci rostit. Familia mortului, urmată de bărbaţii adulţi, aruncă câteva lopeţi de pământ până ce mormântul este acoperit. Apoi, rudele defunctului recită o versiune amplificată a Kadişului, care face referire la învierea morţilor şi la restaurarea Ierusalimului, şi o azkara, rugăciune de comemorare, care cuprinde El male rahamim ("Dumnezeu plin de îndurare"). Asistenţa se înşiră

pe două rânduri, între care trec cei îndoliaţi, pentru a primi formula tradiţională de consolare: “Fie ca Atotputernicul să te întărească pe tine, ca şi pe ceilalţi loviţi de jale ai Sionului şi ai Ierusalimului”. În Marea Britanie şi în alte ţări anglo-saxone, li se urează “viaţă lungă”. Potrivit unei tradiţii, înainte de a părăsi cimitirul, se smulg câteva fire de iarbă recitând un verset din Psalmi (fie Ps. 72, 16, fie Ps. 103, 14). Toţi cei prezenţi se spală pe mâini iar unii recită Isa. 25, 8.

Slujba funebră la sefarzi diferă de aceea a aşchenazilor în numeroase puncte, chiar dacă, în Israel, unele ritualuri sefarde au fost adoptate şi de unele comunităţi aşchenaze. Astfel, obiceiul sefard de a face înconjurul coşciugului de şapte ori (hakafot), rugându-l pe Dumnezeu să se îndure de cel mort, a intrat în obiceiurile hasidimilor din Israel. Unii mitnagdimi, în special cei de la Ierusalim, au preluat obiceiul cabalistic care-i interzice fiului defunctului să-şi însoţească tatăl până la mormânt. În unele locuri, cei de faţă cer iertare mortului dacă i-au greşit cu ceva fără să vrea. Obiceiul de a pune o piatră pe mormântul unei rude este foarte răspândit în Israel.

Sefarzii încep adeseori slujba funebră la sinagogă, nu la capela cimitirului, iar femeile pot să asiste numai la aceasta şi să lipsească de la înhumarea propriu-zisă. La sinagogă, după Kadiş, evreii sirieni obişnuiesc să sune din şofar dacă defunctul a avut urmaşi. Sefarzii recită Ps. 91 pentru un bărbat şi Prov. 31 pentru o femeie. Evreii marocani omit Ps. 91 în zilele când se spune Tahnun. Cortegiul face şapte opriri în drum spre mormânt în faţa căruia se recită de trei ori Ps. 78, 38, în timp ce trupul este coborât în groapă. Spre deosebire de ordinea aşchenază, ţiduk ha-Din se recită după înhumare; apoi, îndoliaţii îşi sfâşie veşmintele şi recită Kadiş, după care se spune Haşkava (rugăciune pentru odihna sufletului celui decedat). La evreii de rit spaniol şi portughez, ceremonia funebră începe şi se sfârşeşte în capela cimitirului, unde cei de faţă îşi sfâşie hainele înainte de a porni spre mormânt. La înmormântarea unei femei, se înlocuieşte Ps. 91 cu Ps. 16. În unele comunităţi, ţiduk ha-Din se spune întâi la locuinţa mortului, apoi se repetă la cimitir. Unele obiceiuri funebre, cum ar fi consolarea celor în doliu şi spălarea mâinilor la ieşirea din cimitir, sunt comune sefarzilor şi aşchenazilor.

SLUJBĂ SUPLIMENTARĂ

Ebr.: musaf

Serviciu liturgic suplimentar, instituit pentru Şabat şi zilele de sărbătoare. Biblia prescrie astfel de slujbe pentru Şabat, pentru zilele de lună nouă, pentru cele trei sărbători de pelerinaj şi pentru marile sărbători (Roş Haşana şi Iom Kipur), vezi Num. 28-29. În vremea Templului, de Şabat şi de sărbători, se aduceau jertfe în plus faţă de cele zilnice. După distrugerea Templului şi abolirea jertfelor, slujba suplimentară a fost instituţionalizată şi a luat locul jertfelor respective (Ber. 26b). Unii tanaimi considerau că musaful trebuie să fie colectiv şi nu poate fi recitat decât în prezenţa unui minian (Ber. 4, 7; 30a-b). Cu sau fără cvorum, rabinii au impus musaful ca o obligaţie pentru fiecare credincios şi i-au acordat tot atâta importanţă ca şi slujbei obişnuite de dimineaţă (Ber. 30b; Ş.Ar., OH. 286, 2).

Uzanţa cere ca musaf să se recite imediat după citirea săptămânală a pasajului din Tora şi a haftorei corespunzătoare, care urmează după rugăciunea de dimineaţă, în zilele de Şabat şi de sărbătoare.

Musaful se introduce printr-un semi-Kadiş urmat de Amida de musaf care, exceptând ziua de Roş Haşana, constă în recitarea a şapte binecuvântări, primele trei, de slavă, ultimele trei, de mulţumire fiind identice cu cele din Amida cotidiană. Binecuvântarea Keduşat ha-iom (“Sfinţirea zilei”) este

inserată între ele; ea constă dintr-un paragraf preliminar unei rugăciuni pentru restaurarea serviciului divin la Templu şi se încheie cu un extras din Tora, detaliind jertfele suplimentare ale zilei.

Atunci când luna nouă cade de Şabat, paragraful obişnuit, Tikanta Şabat ("Tu ai instituit Şabatul") este înlocuit cu o formulă specială, Ala iaţarta ("Tu ai creat"). Altminteri, musaful constă dintr-o rugăciune exprimând tristeţea abolirii riturilor sacrificiale ale Templului şi speranţa că ele vor fi restaurate. Se recită Num. 28, 11, care descrie sacrificiile lunii noi, şi se încheie cu o rugăciune ca luna nouă să fie binecuvântată.

Musaf de Roş Haşana este constituit din adăugarea la paragraful intermediar a trei binecuvântări, fiecare urmată de sunetul şofarului: Malhuiot proclamă regalitatea lui Dumnezeu; Zihronot aminteşte meritele generaţiilor trecute, Şofarot menţionează folosirea şofarului în ziua de Roş Haşana. Fiecare din ele citează zece versete din Pentateuh, trei din Profeţi, trei din Hagiografe şi se încheie cu un verset din Pentateuh. Toate referirile la sacrificiile din acea zi sunt incluse în binecuvântarea Malhuiot.

În prima zi de Pesah, se adaugă o rugăciune pentru rouă din Amida de musaf şi o rugăciune pentru ploaie recitată la Şmini Aţeret. La marile sărbători, după repetarea Amidei de către oficiant, se citesc lungi piyutim (poeme liturgice), rugi şi imnuri de slavă. O scurtă slujbă, numită avoda, se citeşte de Iom Kipur. Aceasta se încheie în general cu En k-Elohenu, Alenu şi Adon Olam. Se recită Kadiş de cel puţin două ori înainte de încheierea slujbei.

La fiecare slujbă suplimentară, Amida se citeşte mai întâi în tăcere de către toată adunarea, apoi oficiantul (hazan) o repetă cu vocea tare. De lună nouă şi în zilele intermediare ale sărbătorilor de pelerinaj, Keduşa obişnuită este recitată la a treia binecuvântare; de Şabat, de marile sărbători şi de sărbătorile de pelerinaj (între care Hoşana Raba) se recită o Keduşa specială, mai lungă.

În diaspora, în zilele de sărbătoare, cu excepţia Şabatului şi a lunii noi, preoţii se adună înaintea chivotului pentru a binecuvânta adunarea în timpul ultimei binecuvântări a Amidei suplimentare (vezi Preoţi, Binecuvântările -lor). Dacă una din aceste zile coincide cu un Şabat, părerile sunt împărţite în privinţa oportunităţii de a efectua binecuvântarea sacerdotală.

SMERENIE

Una dintre virtuţile cele mai admirate şi mai recomandate în mediile evreieşti încă din epoca biblică. Moise este descris ca "un om foarte smerit, mai smerit de cât orice om de pe faţa pământului" (Num. 12, 3). După părerea rabinilor, tocmai pentru această calitate a lui, el a fost socotit vrednic să primească Tora. Proorocul Ieremia a dovedit, la rândul lui, aceeaşi virtute atunci când, socotindu-se nedemn, a şovăit să-şi asume misiunea divină ce i se încredinţa (Ier. 1, 3). "Cei smeriţi vor moşteni ţara", spune Biblia (Ps. 37, 11); Dumnezeu îi sprijină (Ps. 147, 6) şi înţelepciunea este cu ei (Prov. 11, 2). Un mesaj de o mare profunzime etică este exprimat în vorbele profetului Mica (6, 8) atunci când defineşte în mod concis ce i se cere omului: "să faci dreptate, să iubeşti mila şi să umbli smerit înaintea Dumnezeului tău". Rabinii spun (Mak. 24a) că, în acest verset, este cuprinsă toată Tora şi că "a umbla smerit înaintea lui Dumnezeu" reprezintă cel mai înalt ideal pentru un evreu. Înţelepţii Talmudului le recomandau discipolilor modestia drept o calitate esenţială, iar Hilel spunea: "cine aleargă după renume îşi va pierde numele" (Avot 1, 13). "Cu cât un om este mai mare, cu atât este mai modest", se spune (Lev. R. 36, 2), iar după Rabi Meir: "Cine nu se laudă va fi lăudat de alţii" (M.

K. 28b). “Aşează-te puţin mai jos decât ar trebui să şezi, căci mai bine să ţi se spună: «urcă» decât «coboară»“ (Lev. R. 1, 5). Există totuşi situaţii în care nu încape smerenie: discipolii unui înţelept trebuie să aibă atâta mândrie încât să se ridice în apărarea Legii. Smerenia însă deschide poarta lumii celeilalte (Sanh. 88b) şi Dumnezeu însuşi este smerit: “Peste tot în Biblie unde se vorbeşte de puterea lui Dumnezeu, veţi vedea că se pomeneşte şi de smerenia Lui” (Meg. 31a). De asemenea, se spune că “Dumnezeu s-a arătat într-un rug ca să ne înveţe că sufletele cele mai înalte se pot găsi printre cei mai sărmani” (Mehilta de Rabi Şimon bar Iohai; vezi Şab. 67a).

Învăţături rabinice despre smerenie

De ce sunt comparate cuvintele Torei cu apa, cu vinul şi cu laptele (Isa. 55, 1)? Răspunsul este următorul: tot aşa cum aceste lichide se păstrează în vasele cele mai simple, la fel şi cuvintele sfinte se păstrează numai la oamenii smeriţi.

Evlavia duce la smerenie şi smerenia, la teama de păcat.

Rugăciunile n-au nici o valoare dacă omul nu se socoteşte pe sine ca firul de praf.

Dacă un om se arată smerit în ucenicia Torei şi în facerea de fapte bune, modest cu părinţii, cu învăţătorul, cu nevasta şi cu copiii lui, cu toţi cei din jur şi cu semenii lui mai apropiaţi ori mai depărtaţi, dacă se poartă smerit chiar şi cu păgânul de pe stradă, atunci va fi iubit în ceruri şi, pe bună dreptate, respectat pe pământ.

Faptele bune îndeplinite cu smerenie sunt mai durabile decât cele făcute cu mult tam-tam.

Să te arăţi smerit ca să câştigi încuviinţarea altora este cea mai neobrăzată aroganţă.

SMIHA, vezi ÎNVESTIRE.

SOARE, BINECUVÂNTAREA -LUI

Ebr.: birkat ha-hama

Binecuvântare care se recită la fiecare 28 de ani, când soarele îşi încheie ciclul şi revine la locul din care, potrivit tradiţiei, a pornit în ziua a patra a Genezei. După porunca rabinică, acest eveniment este respectat recitând binecuvântarea: “Binecuvântat fii Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, Rege al Universului, Care înfăptuieşti această operă de Creaţie” (Ber. 59b). Calculul acestui ciclu de 28 de ani se bazează pe cel al înţeleptului talmudic Mar Samuel care aprecia lungimea unui an la 365 de zile şi şase ore (vezi Calendar).

Potrivit Talmudului, cotitura acestui ciclu solar are loc la echinocţiul de primăvară, într-o marţi seara, prima din luna Nisan. Cu toate acestea, întrucât soarele nu este vizibil în acel moment pretutindeni în lume, înţelepţii au poruncit ca binecuvântarea să fie recitată în zorii zilei următoare. Pentru rugăciune nu este necesar un minian, dar obiceiul cere ca binecuvântarea să fie recitată, stând în picioare în faţa unei mari adunări într-un moment când soarele este vizibil. Printre rugăciunile care însoţesc binecuvântarea se află extrase din Zohar, din Tora, din Profeţi şi din Psalmi. Ultima dată când a fost binecuvântat soarele a fost la 8 aprilie 1981; următoarea va fi la 8 aprilie 2009.

SOFER, vezi SCRIBI.

SOFER (SCHREIBER), MOISE

(1762-1839)

Rabin, autoritate halahică şi fruntaş al iudaismului ortodox, cunoscut sub numele de Hatam Sofer. Născut la Frankfurt, a studiat pe lângă Pinhas Horowits şi Natan Adler (1741-1800). Când acesta din urmă a trebuit să-şi părăsească postul, din cauza opoziţiei faţă de predicile sale prea înclinate spre Cabala şi a introducerii de către el a cărţii de rugăciune a lui Isaac Luria, Moise Şofer l-a însoţit în peregrinările sale. Apoi a slujit la Dresnitz în Moravia şi la Mattersdorf, înainte de a fi numit, în 1806, rabin la Presburg (Bratislava), cea mai importantă comunitate evreiască ungureasc a vremii, unde a rămas până la moarte. De atunci, cât a trăit, s-a confruntat cu opoziţia spiritelor "luminate". S-a însurat a doua oară, cu fiica marelui talmudist Akiva Eger. Perfect cunoscător al corpusului talmudic şi al literaturii rabinice, s-a impus curând ca principala autoritate halahică a unei vaste regiuni care depăşea cu mult graniţele Ungariei, calitate în care i-au fost supuse nenumărate probleme referitoare la toate domeniile vieţii evreieşti, Ieşiva pe care a deschis-o la Presburg trecea drept cea mai frecventată "de la epoca Babiloniei încoace" şi a devenit bastionul iudaismului ortodox în lupta contra iudaismului reformat. Predicator redutabil, conducător carismatic, Moise Şofer a combătut cu o energie inepuizabilă orice încercare de inovare ori măcar de interpretare liberă a iudaismului, care ar fi urmărit să se conformeze spiritului vremii. S-a împotrivit categoric introducerii limbilor locale în liturghia ebraică, noutate în care vedea o atingere adusă unităţii poporului evreu. Opus din principiu oricărei modificări, chiar minore, a status quo-ului în materie de practică religioasă, a devenit o autoritate incontestabilă la Presburg şi a izbutit chiar să subţieze rândurile maskilimilor (vezi Haskala) printr-o politică de educaţie religioasă destinată să răspândească studiul Torei, prin promovarea discipolilor săi în posturi de rabini şi prin consolidarea instituţiilor rabinice. Mai mult, a ştiut să facă front comun cu adepţii hasidismului şi să obţină pentru mişcarea ortodoxă încrederea guvernului. Deşi, în principiu, nu era contra studiilor profane, el a denunţat cu vigoare noile şcoli propuse de maskilimi ca şi ideile lui Moses Mendelssohn. De asemenea, s-a desolidarizat de lupta pentru Emancipare, pe care o socotea semnul dezavuării modului de viaţă comunitar tradiţional şi al dorinţei de asimilare la societatea neevreiască. El a fost şi la originea deciziei de a se considera Şulhan aruh drept codul definitiv al iudaismului, ceea ce a devenit doctrina fundamentală a ortodoxiei, punând pe picior de egalitate cutumele din Şulhan aruh şi prohibiţiile biblice. Lupta dusă de Moise Şofer a reuşit să limiteze primele victorii ale reformaţilor, atât la Viena cât şi la Hamburg şi Berlin.

Operele sale au fost publicate abia după moartea sa, în şapte volume de responsa, numite Hatam Sofer, două volume de predici, novellae talmudice, comentarii la Tora, scrisori, poeme şi un jurnal. Testamentul său etic, inspirat din plin de lupta care i-a dominat viaţa, a fost reeditat de mai multe ori. Moise Sofer şi fiii săi au exercitat o influenţă importantă asupra implantărilor evreieşti din Palestina în secolul al XIX-lea, până la imigraţia sionistă. Ei au întărit sentimentul naţional evreiesc, punând accentul pe importanţa limbii ebraice şi pe întoarcerea la Sion, în lupta lor contra Haskalei şi reformei. Copiii săi au dat naştere dinastiei Sofer, stabilită acum în Israel, la Ierusalim.

Fiul său cel mare, Abraham Samuel Beniamin Wolf Sofer (1815-1871), numit şi Ketav Sofer după titlul lucrării lui de responsa şi de comentarii, i-a urmat la conducerea ieşivei din Presburg, continuând activităţile sale în acelaşi spirit. El s-a alăturat în cele din urmă extremiştilor religioşi, dând astfel girul dinastiei Sofer schismei care a sfâşiat iudaismul unguresc.

Fiul cel mic, Şimon Sofer (1820-1883), a fost numit rabin la Mattersdorf în 1848, apoi la Cracovia, unde a slujit până la moarte. El s-a aflat la originea mişcării Mahzike hadas, organizaţia ortodoxă a Galiţiei contra reformaţilor. În acest scop el s-a apropiat de rabinii hasidici din Belz şi Sands. Începând din 1878, a fost membru al parlamentului din Viena. Operele sale au fost publicate sub titlul de Mihtav Sofer (2 vol., 1952-1955).

SOLOMON

Ebr.: Şlomo (sec. al X-lea î.e.n.)

Succesorul lui David pe tronul lui Israel. Fiu al Batşebei şi al patrulea fiu al regelui, Solomon, numit şi Iedidia (2 Sam. 12, 24-25), a domnit vreme de 40 de ani, aproximativ din 968 până în 928 î.e.n. Sfinţit rege al Israelului încă din timpul vieţii lui David, el a fost preferat fratelui său mai vârstnic, Adonia, care pretindea la rândul său tronul.

După dispariţia lui David, respectând ultimele recomandări ale tatălui său, Solomon a pus să fie executat şeful armatei, Ioab, şi l-a condamnat la exil pe preotul Abiatar. Adonia, bănuit că pregătea o răscoală, a fost eliminat. (1 Regi 2).

Solomon a moştenit un regat puternic, ce se întindea la răsărit până la Tifsa, pe Eufrat şi la apus, până la teritoriul filistin din Gaza. Domnia lui Solomon este prezentată în Biblie ca o eră de pace şi de prosperitate. Regatul israelit beneficia de slăbiciunea relativă a Egiptului şi a Asiriei, principalele puteri din regiune. Pentru a asigura securitatea şi perenitatea regatului, Solomon a practicat o politică de căsătorie cu fiicele suveranilor din regiune: Moab, Amon, Sidon şi Het (1 Regi 11, 3). A avut 700 de soţii şi 300 de concubine (1 Regi 113). Prima lui soţie era fiica unui faraon al Egiptului (1 Regi 3, 1), amănunt semnificativ pentru puterea şi prestigiul lui Solomon, deoarece căsătoriile cu străinii erau rare în familia suveranilor egipteni. Mai mult decât atât, faraonul a dat ca zestre fiicei sale portul Ghezer, cucerit odinioară prin lupte grele. Când în urma unei revolte de palat, pe tronul Egiptului a urcat faraonul Şişak Bel I (945-924), inaugurând dinastia a XXII-a, relaţiile dintre cele două regate s-au schimbat şi noul suveran n-a şovăit să-i dea azil lui Ieroboam, duşmanul lui Solomon (l Regi 11, 40).

Solomon a înnodat relaţiile cele mai strânse cu Hiram, regele Tirului (980-946 î.e.n.), care a dat un ajutor legendar la construirea Templului din Ierusalim. Primind în schimb grâu, ulei şi vin, Hiram i-a furnizat lui Solomon lemn de cedru şi de chiparos de pe Muntele Liban, precum şi aur. În plus, el a trimis la Ierusalim meşteşugari pentru a ajuta la zidirea Templului.

Solomon şi Hiram au cooperat şi pe mare; a fost construită o flotă, cu baza în portul Eţion Gheber (Eilat), la marea Roşie. Solomon a furnizat corăbiile, Hiram - echipajele (1 Regi 10, 11). O dată la trei ani, vasele flotei plecau din Eţion Gheber şi aduceau de la Ofir şi Tarsis aur, mirodenii, argint, fildeş, maimuţe, păuni etc. Vizita reginei din Saba se înscrie, poate, în această politică de control al comerţului internaţional, precum comerţul cu mirodenii şi lemn de santal.

Spre a topi într-o singură naţiune ceea ce, de secole, nu era decât o confederaţie a triburilor israelite, Solomon a împărţit ţara în 12 districte, care nu corespundeau teritoriilor acordate celor 12 triburi. În fruntea acestor districte au fost numiţi 12 guvernatori permanenţi, cei mai mulţi membri ai familiei regale, cu puteri foarte întinse în materie de finanţe şi economie. Fiecare district avea obligaţia să asigure, o lună pe an, întreţinerea fastuoasei curţi de la Ierusalim.

Solomon a lansat în toată ţara o vastă campanie de lucrări edilitare, începând cu realizarea visului lui David, privind amenajarea unei reşedinţe regale şi înălţarea unui templu la Ierusalim. În fapt, Solomon a fost un monarh constructor. Construirea Templului propriu-zis a început în al patrulea an al domniei lui şi a durat şapte ani. Somptuoasa clădire făcea parte dintr-un ansamblu care mai cuprindea şi palatul, zis "din pădurea Libanului", remarcabil prin lemnăria sa (era o sală vastă de recepţie); porticul coloanelor (sala diplomatică unde se încheiau tratatele şi unde-şi avea sediul Consiliul de miniştri), în sfârşit, palatul tronului, unde se afla tronul regal, pe care se instala Solomon pentru a face dreptate. Pentru construirea ansamblului, a fost nevoie de cinci ani de muncă. Ierusalimul a fost înzestrat cu o incintă fortificată şi s-a extins spre nord (1 Regi 1127).

În afara capitalei, Solomon a construit cetăţile Haţor, Meghido şi Ghezer, în punctele strategice ale ţării. De asemenea, a întemeiat cetăţile de la Horon, Baalat şi Tadmor, precum şi un număr de cetăţi-antrepozit în care se adunau şi se păstrau provizii pentru anii cu recolte proaste. În sfârşit, crearea unei cavalerii importante l-a determinat sa clădească vaste hambare şi grajduri în cetăţi. Politica sa de construcţii, la care s-au adăugat cheltuielile fastuoase de la curte, a dus la creşterea excesivă a impozitelor şi extinderea pe scară largă a corvezilor la care era obligată populaţia, ceea ce a produs nemulţumiri. La sfârşitul domniei lui Solomon, răscoala era iminentă. Şeful oamenilor de corvadă din Efraim şi Manase, Ieroboam, s-a făcut purtătorul de cuvânt al nemulţumirilor populaţiei, pe care a încercat s-o ridice contra regelui. Revolta s-a întins şi Ieroboam a fost nevoit să fugă în Egipt. După moartea lui Solomon, Ieroboam s-a întors în Israel şi a ridicat, de data aceasta cu succes, poporul contra succesorului legitim la tron, Roboam. Rău sfătuit şi lipsit de experienţă, acesta n-a izbutit să câştige încrederea triburilor din nord, care au constituit regatul lui Israel, recunoscându-l ca rege pe Ieroboam. Dinastia davidică a păstrat Ierusalimul şi domnia asupra regatului din sud sau al lui Iuda.

Înţelepciunea lui Solomon, aşa cum o atestă textul biblic şi tradiţia orală, s-a manifestat în cele mai diverse domenii. În politica externă, Solomon a ştiut să construiască şi să menţină în pace un vast imperiu, în timp ce politica sa internă asigura regatului o prosperitate şi o bogăţie unice în istoria Israelului antic. Pe plan judiciar, el s-a arătat priceput, aşa cum demonstrează faimosul episod, zis "judecata lui Solomon", relatat în 1 Regi 3, 16-28. Regina din Saba, care a venit să-i pună nişte întrebări grele şi încurcate, a fost uimită şi sedusă de inteligenţa pe care au arătat-o răspunsurile monarhului (1 Regi 10, 1-13). Inteligenţa lui Solomon, făgăduită lui în vis, în noaptea din ajunul încoronării, era mai mare, zice Biblia, decât a tuturor oamenilor din vremea sa (1 Regi 5, 9-11). Regele compunea proverbe şi imnuri, rezolva enigme, vorbea limba animalelor, a arborilor, a păsărilor şi a peştilor. Înţelepciunea lui legendară ţinea de înţelepciunea universală pe care însă o depăşea (1 Regi 5, 9-14). În plus, autoritatea regală a lui Solomon provenea din statutul său de rege uns, care superviza cultul, oferea el însuşi jertfe, binecuvânta poporul ca un preot şi lua parte activă la inaugurarea Templului, la sfinţirea curţii şi la celebrarea sărbătorii de Sucot. Proximitatea Templului şi a reşedinţei regale venea să confirme alegerea divină a regelui şi să-i consolideze autoritatea, care a transfigurat profund Israelul. Plasarea chivotului Legământului în Templu marchează şi ea evoluţia de la un regim tribal la un sistem monarhic, sprijinit pe sfinţenie.

Diversitatea atributelor şi calităţilor puse pe seama lui Solomon i-a adus monarhului un asemenea renume, încât generaţiile care au urmat i-au atribuit paternitatea Cântării Cântărilor, a Proverbelor şi a Eclesiastului, care enumera caracteristicile regalităţii.

Potrivit Hagadei, Solomon s-a urcat pe tron la vârsta de 12 ani. Numele lui ebraic evocă pacea de care ţara a beneficiat sub domnia lui. Cele 800 de proverbe care i se atribuie echivalează cu 3000, deoarece fiecare verset poate fi interpretat în 2 sau 3 feluri diferite (Cânt. R. 1, 1, nr.10-11). Totuşi nici Biblia, nici tradiţia orală nu trec cu vederea lipsurile lui, unele foarte mari. Solomon este considerat prototipul raţionalistului pe care modul său de abordare logică îl conduce inevitabil spre păcat. El trebuia să străpungă sensul fiecăruia dintre preceptele divine şi a izbutit până ce s-a confruntat cu legile vacii roşcate, pe care nu le-a putut pătrunde (Koh. R. 30). Până la urmă, el a încălcat legile biblice, posedând prea mulţi cai, îngrămădind aur şi argint şi luându-şi mult mai multe neveste decât cele 18 îngăduite pentru un monarh şi gândind că, dată fiind înţelepciunea sa, nu va fi afectat de aceste încălcări. Biblia relatează că numeroasele lui soţii "i-au plecat inima spre alţi dumnezei" (1 Regi 11, 4). Rabinii au spus: "Ar fi fost mai bine ca Solomon să cureţe canalele decât să se scrie un asemenea verset despre el" (Ex. R. 6, 1).

Actul cel mai important al lui Solomon a fost construirea Templului, la care a fost ajutat de îngeri şi de demoni. Edificiul s-a înălţat în chip miraculos (Ex.R. 12, 4). Solomon a pus să fie găurite pietrele de către şamir, un fel de vierme care poate străpunge stânca şi pe care l-a luat din locul indicat de Asmodeu, căpetenia demonilor (Ghit. 68a). Zidirea Templului, deşi mult mai grandios decât palatul, a durat numai şapte ani, jumătate din timpul necesar pentru construirea acestuia.

Mulţumită acestei opere meritorii, Solomon n-a fost numărat printre regii păcătoşi, cum ar fi meritat (Sanh. 104b, Cânt.R. 1, 1, nr.5). După Midraş, tronul lui Solomon era aproape tot atât de frumos ca şi Templul, atât de frumos, încât regii vasali, când l-au zărit, s-au aruncat la pământ şi s-au rugat lui Dumnezeu. Era împodobit cu pietre preţioase şi cu aur şi păzit de nişte animale care îl însoţeau pe rege din treaptă în treaptă când urca pe tron. Acest minunat obiect n-a rămas însă prea mult timp în posesia israeliţilor: în timpul domniei lui Roboam, a pus mâna pe el Şişak, de unde a ajuns până la urmă în posesia babilonienilor, apoi a grecilor şi, la urmă, a Romei (Ex. R. 1, 12).

Personalitatea regelui Solomon a stârnit interesul, imaginaţia şi fantezia poporului care a ţesut pe seama lui numeroase legende şi snoave. Astfel, din pricina păcatelor sale, Solomon şi-ar fi pierdut treptat tronul, sănătatea şi chiar înţelepciunea, spun legendele midraşice. Iniţial, el ar fi domnit atât asupra fiinţelor din lumea superioară cât şi asupra lumii pământeşti, apoi numai asupra pământului, apoi a rămas domn doar peste Israel şi, în cele din urmă, n-a mai fost stăpân decât pe patul şi pe sceptrul său (Sanh. 20b). Se spune că ar fi pribegit trei ani cerşind din ţară în ţară, ca să-şi ispăşească păcatele; atunci ar fi scris Eclesiastul, în care a spus: "Eu, Kohelet, am fost rege asupra Israelului, în Ierusalim" (Koh. 1, 12).

SOLOVEICIK

Una din cele mai prestigioase familii de rabini lituanieni, erudiţi, conducători de ieşivot, începând de la mijlocul secolului al XIX-lea.

Iosif Baer (1820-1892). A fost educat la vestita ieşivă din Volojin, sub îndrumarea unchiului său Isaac, fiul lui R. Haim din Volojin, întemeietorul şcolii. Soloveicik a părăsit ieşiva în urma rivalităţii cu R. Naftali Ţvi Iehuda Berlin pentru conducerea instituţiei. A ocupat postul de rabin la Sluţk (1865-1878), pe urmă la Brisk (Brest-Litovsk). A publicat o culegere de novellae (interpretări originale) talmudice, responsa şi predici, redactate între 1863 şi 1891, volum reeditat frecvent, sub titlul de Bet ha-Levi.

Haim (1853-1918), fiul precedentului, a fost educat şi el la ieşiva din Volojin, unde, dovedind calităţi deosebite, a ajuns curând profesor. Titularizat oficial în 1880, a predat aici până în ianuarie 1892, când şcoala a fost închisă din ordinul ţarului. După moartea tatălui său, în acelaşi an, i-a urmat în fruntea comunităţii din Brest-Litovsk, fiind cunoscut de atunci sub numele de rav Haim Brisker. Graţie prestigiului său, Brisk devine un centru de atracţie pentru cei mai avansaţi studenţi ai şcolilor iudaice europene.

Haim Soloveicik a introdus o nouă metodă de studiere a Talmudului, care pune accentul pe analiza "ascuţită" a textului, pe clasificarea clară şi distinctă a problematicilor, pe o oarecare independenţă critică şi pe studiul cu precădere al operei lui Maimonide, Mişne Tora. Discipolii lui, ajunşi profesori, au răspândit metoda pe toate continentele. O culegere de novellae ale sale despre Mişne Tora a fost publicată de fiii lui în 1936. Multe novellae talmudice, reconstituite după însemnările studenţilor şi ale membrilor familiei, i-au apărut de asemenea postum.

Moise (1876-1941), fiul lui R. Haim, a fost educat în casa părintească şi a slujit ca rabin în mai multe orăşele din Bielorusia. După primul război mondial, a ajuns conducător al catedrei de Talmud de la Seminarul Rabinic Takhemoni din Varşovia. Începând din 1929, a condus facultatea de studii talmudice a Seminarului Teologic Rabi Isaac Elhanan de la Yeshiva College din New York. Erudiţia lui şi metodele lui pedagogice au dat un imbold hotărâtor studiilor talmudice în lumea ortodoxă americană care se năştea pe atunci.

Isaac Zeev (1886-1960), poreclit Rev Velvel, fratele mai tânăr al lui Moise, a fost educat şi el în casa părintească şi i-a urmat tatălui său, Haim, în funcţia de rabin la Brisk. A dobândit un mare renume, nenumăraţi studenţi din ieşivoturile europene venind la el să se perfecţioneze în de acum celebra "metodă de la Brisk". A desfăşurat o intensă activitate comunitară şi s-a opus sionismului şi oricărei inovaţii în domeniul religios. La izbucnirea celui de-al doilea război mondial, însoţit de şapte dintre copiii săi, a izbutit să se refugieze din faţa nazismului, părăsind Europa. Soţia şi alţi patru copii ai săi au pierit în lagărele naziste. S-a stabilit în 1941 la Ierusalim, unde a refuzat orice funcţie oficială, exercitând însă o mare influenţă asupra cercurilor ortodoxe, în special după moartea lui R. Avraham Karelitz. A publicat o culegere de novellae despre Tora şi Maimonide, în timp ce altele, pe teme talmudice, i-au apărut postum.

Iosif (Joseph) Baer (1903-1993), fiul mai mare al lui R. Moise, s-a născut la Prujany, în Bielorusia, unde bunicul matern, Elia Feinstein era rabinul comunităţii. Cunoscător remarcabil al metodei din Brisk, a studiat filozofia la Universitatea din Berlin, începând din 1925. În 1931, şi-a dat doctoratul cu o teză despre epistemologia şi metafizica la Hermann Cohen. Un an mai târziu, a emigrat în SUA, unde a funcţionat ca rabin al comunităţii din Boston. În 1941, îi urmează tatălui său în fruntea facultăţii de studii talmudice de la Yeshiva University din New York, unde preia curând şi catedra de filozofie iudaică. Rămâne la Yeshiva University până la pensionare în 1985.

Joseph Baer Soloveichik a fost ideologul sionismul religios american şi liderul necontestat al ortodoxiei "luminate" americane. A fost preşedintele organizaţiei RZA (Religious Zionists of America) începând din 1946 şi a prezidat comisia pentru probleme halahice a Consiliului Rabinic din America din 1952. liderul necontestat al ortodoxiei "luminate" americane.

A perfecţionat "metoda din Brisk" a predecesorilor săi, căreia i-a extins câmpul de aplicare şi i-a rafinat conceptele şi terminologia, făcând-o accesibilă unui număr mai mare de studenţi. Dar

contribuţia sa cea mai originală constă în evidenţierea legăturilor profunde şi fecunde dintre gândirea filozofică şi Halaha. Demersul lui urmărea să demonstreze ca sistemul halahic izvorăşte dintr-o lume de entităţi spirituale şi morale; orice viziune asupra lumii care se doreşte evreiască nu poate evita să se confrunte cu toate domeniile Halahei. Multe din intervenţiile sale orale şi scrise au avut ca scop elaborarea unei filozofii a Halahei.

Aaron (născut în 1918), fratele precedentului, a emigrat în 1929 în SUA, unde a studiat la Yeshiva College, urmând în paralel şi dreptul. A predat Talmudul în diferite instituţii americane şi, în 1966, a devenit decan al secţiei de Talmud de la Hebrew Theological College şi a fondat o ieşiva la Chicago. În 1986, i-a succedat fratelui său în fruntea facultăţii de studii talmudice de la Yeshiva University din New York.

SOTA

Lit.: “femeie rătăcită”

Al cincilea tratat din ordinul al treilea (Naşim) al Mişna. Cuprinde nouă capitole care tratează în principal despre legile privitoare la femeia bănuită de infidelitate conjugală şi despre procedura judiciară care trebuie desfăşurată în acest caz în faţa Sanhedrinului (cf. Num. 5, 11-31). Procedura consta dintr-o serie de acte inchizitoriale sau simbolice, precum darul pentru preoţi; prepararea “apelor amare”, amestecând “apele sfinţite” cu praf din sanctuar; administrarea acestei băuturi femeii bănuite care, mai întâi, cu capul gol şi părul răvăşit, trebuia să jure că e nevinovată. Tratatul mai discută şi despre egla arufa (“sfărâmarea cefei unei viţele”), ritul de ispăşire prescris în Deut. 21, 9 pentru omorurile cu făptaşi anonimi, precum şi despre procedurile de scutire de la serviciul militar (Deut. 20, 1-9; 24, 5).

Tratatul legiferează, de asemenea, asupra binecuvântărilor şi jurămintelor care se rostesc în limba sfântă (ebraica), spre deosebire de cele care pot fi pronunţate în alte limbi. Termenul sota derivă dintr-un verb aramaic care înseamnă a se abate de la calea cea dreaptă. Toate subiectele evocate de acest tratat formează obiectul unor dezbateri şi comentarii aprofundate în cele două Talmuduri şi în Tosefta.

SPĂLAREA MÂINILOR, vezi ABLUŢIUNI.

SPECII, CINCI

Varietăţi de cereale şi de graminee cultivate în Ereţ Israel, care fac obiectul unor legi biblice şi rabinice speciale (Ned. 7, 2). Când din făina acestor cereale se pregăteşte un aluat, o parte din hala se pune deoparte şi se aruncă în foc, fiind considerată “pâinea ţării” (Num. 15, 19). Potrivit Mişnei (Hal. 1, 1), aceste cereale, a căror identificare rămâne controversată, sunt: hitim (grâu), seorim (o varietate de orz — hexastic, după unii), cusemin (o varietate de alac, probabil triticum dicocum), şibolet şual (orz distic, nu ovăz, conform înţelesului modern al termenului ebraic) şi şifon (alac, nu secară, conform sensului actual). Mişna (Pes. 2, 5) prescrie folosirea acestor cinci specii la pregătirea azimei pascale (maţa).

În plus, Halaha recomandă rostirea unor binecuvântări speciale înainte şi după ce se mănâncă pâine preparată din aceste cinci cereale. Făina lor face parte din alimentele hameţ, care nu se consumă şi nu se ţin în casă în timpul sărbătorii de Pesah. În epoca talmudică, evreii babilonieni, al căror aliment

de bază era orezul, au crezut că şi acesta intra sub incidenţa regulii de hala (Pes. 50b, 51a). De Pesah, spre deosebire de majoritatea sefarzilor, aşchenazii interzic consumul de orez laolaltă cu toate celelalte cereale şi sortimente de făină, cu excepţia făinii de cartofi, care nu sunt recomandate în mod expres. În prezent, maţa se face din făină de grâu, exceptând cazul caraiţilor care o prepară din făină de orz, considerând că îndeplinesc astfel indicaţia biblică de a mânca "pâinea săracului" (lehem oni).

SPECII, PATRU

Ebr.: arba minim

Patru specii vegetale, folosite în ritualul sărbătorii de Sucot. Biblia spune: "în prima zi, să luaţi poame din pomii cei de cinste, ramuri de finic, ramuri din copacii cei stufoşi şi din sălciile de râu şi să vă bucuraţi înaintea Domnului, Dumnezeului vostru, şapte zile" (Lev. 23, 40). Daca două dintre aceste specii — finicul sau palmierul şi salcia — sunt uşor de recunoscut, celelalte două nu ne sunt cunoscute decât din tradiţia orală, care identifică fructul "pomului de cinste" cu etrog (chitra) şi "copacul stufos" cu mirtul (hadas; Suc. 32b-33a). Aşadar, mănunchiul ritual de Sucot este alcătuit dintr-o frunză închisă de palmier (lulav), un etrog, două ramuri de salcie (aravot) şi trei ramuri de mirt. Dacă nu sunt prezente toate componentele sau dacă una dintre ele are cel mai mic cusur, porunca se consideră neîndeplinită. Salcia, mirtul şi lulav sunt legate laolaltă cu fâşii de frunză de palmier. Lulav este aşezat la mijloc, iar mirtul şi salcia, la dreapta, respectiv, la stânga sa. Acest mănunchi se ţine în mâna dreaptă, iar chitra în stânga (Suc. 27a, 37b). După rostirea binecuvântării corespunzătoare, se iau toate cele patru vegetale şi se agită în şase direcţii: în faţă (către est), la dreapta, către spate, la stânga, în sus şi în jos — sensul ritualului fiind probabil acela de recunoaştere simbolică a omniprezenţei divine. Ordinea celor şase direcţii variază după tradiţia comunităţii.

Iniţial, ceremonia celor patru specii se desfăşura în primul rând la Templu unde se relua în fiecare din cele şapte zile de Sucot, în vreme ce în alte locuri, ea avea loc numai în prima zi (Suc. 3, 12). În timpul ceremoniei de la Templu, se recitau psalmii din Halel. Apoi, după jertfa suplimentară (musaf), specifică zilelor de sărbătoare, credincioşii mergeau în procesiune în jurul altarului, cu mănunchiurile în mâini, intonând versetul din Ps. 118 25. În primele şase zile, se înconjura o singură dată altarul, iar în cea de-a şaptea (Hoşana Raba), de şapte ori (vezi Hakafot). La scurtă vreme după distrugerea Templului, Raban Iohanan ben Zakai a stabilit că, în amintirea acestuia, mănunchiurile se vor folosi pretutindeni în toate cele şapte zile de Sucot şi că, de atunci, ceremonia principală, care înainte avea loc la Templu, se va desfăşura în sinagogi (Suc. 3, 12). În prezent, mănunchiul cu cele patru specii se agită la Halel şi la hakafot în fiecare din cele şapte zile ale sărbătorii cu excepţia Şabatului (vezi şi Hoşanot).

Biblia nu oferă explicaţii cu privire la ritualul celor patru specii, în schimb, există diferite interpretări în alte surse. Cea mai cunoscută dintre ele susţine că fiecare dintre cele patru specii reprezintă un tip uman anume: chitra, deopotrivă gustoasă şi parfumată, este simbolul evreului model, caracterizat atât prin fapte bune (mireasma) cât şi prin cunoaşterea Torei (gustul). Mirtul, înmiresmat, dar insipid, şi salcia, lipsită şi de gust şi de parfum, reprezintă şi ele alte tipuri de evrei. Toate la un loc simbolizează unitatea poporului evreu, în care calităţile unora compensează defectele celorlalţi (Lev. R. 30, 12).

SPECII, ŞAPTE

Ebr.: şivat ha-minim

Cele şapte produse vegetale care, potrivit unui celebru pasaj din Biblie, reprezintă îndestularea cu care Dumnezeu a binecuvântat pământul lui Israel: "... ţară cu grâu, orz, vii, smochini şi rodii, ţară cu măslini şi cu miere, ţară unde vei mânca pâine din belşug, unde nu vei duce lipsă de nimic..." (Deut. 8, 8-9).

Grâul, cel mai preţios dintre cele şapte, şi orzul, care servea la pregătirea pâinii cea de toate zilele, erau principalele cereale ale ţării (vezi Specii, Cinci). Viţa de vie folosea la fabricarea mai multor sortimente de vin. Fructul hrănitor al smochinului era inclus în componenţa multor feluri de mâncare, în timp ce rodia era simbolul fertilităţii şi al prosperităţii (Num. 13, 23; Cânt. 6, 11; 7, 13). Din măsline se obţineau uleiuri comestibile, cel mai curat şi mai limpede dintre ele fiind folosit la aprinderea candelabrelor din Templu. În sfârşit, mierea, deşi putea fi de albine uneori (Jud. 14, 8-9; 1 Sam. 14, 27), era cel mai adesea "miere de curmale" (Deut. 32, 13; Ps. 81, 17; 2 Cron. 31, 5).

SPEKTOR, ISAAC ELHANAN

(1817-1896)

Rabin lituanian erudit, autoritate halahică şi conducător comunitar. Născut în provincia Grodno, unde a studiat întâi cu tatăl său, rabinul din Rojanka, Spektor a fost apoi elevul lui Benjamin Diskin din Volkovysk, care i-a acordat învestirea. A slujit ca rabin la Izabelin (1837), Bereza (1839), Nesvij (1850), Novogrudok (1851) şi, în fine, la Kovno (Kaunas) din 1864 până la sfârşitul vieţii. În acest important focar al vieţii evreieşti, Spektor s-a remarcat ca o eminentă personalitate a lumii rabinice din Europa de răsărit. El a întemeiat o şcoală superioară de studii rabinice, care a devenit mai târziu vestită sub numele de Kolel avrehim; a contribuit la blocarea unui plan al guvernului rus de a aboli şcolile elementare religioase evreieşti (hadarim), în cadrul reformei ţariste a educaţiei evreieşti. În schimb, a avut mai puţin succes în eforturile sale de a-i apăra pe rabinii tradiţionali, acuzaţi că uzurpă prerogativele funcţionarilor rabinici, numiţi de guvern (Kazionîi Ravin).

La cererea lui Spektor, Samson Raphael Hirsch şi-a scris cartea referitoare la relaţiile dintre iudaism şi Talmud, care a fost înaintată guvernului rus. El a organizat cu regularitate ajutoare pentru comunităţile evreieşti ce aveau greutăţi în Rusia, în Lituania şi în alte locuri. Din toate părţile zonei de reşedinţă, indivizi şi comunităţi în stare de disperare îi cereau sprijinul. A obţinut de la guvern permisiunea de a-i aproviziona pe soldaţii evrei cu hrană caşer şi a ţinut până la moartea sa o cantină pentru săraci la Kovno. În plus, a fost singurul rabin invitat la conferinţa conducătorilor evrei care s-a ţinut la Sankt-Petersburg în 1881-1882, pentru a discuta despre deteriorarea situaţiei evreilor. A transmis rabinului din Londra un protest, care a determinat manifestaţii în Anglia, Franţa, Italia şi în Statele Unite.

Declarând că implantarea evreiască în Israel este o datorie religioasă, Spektor a sprijinit fără rezerve mişcarea Dragostea de Sion (Hibat Ţion) şi eforturile liderilor spirituali ai acesteia, R. Samuel Mohilver din Bialistok şi R. Naftali Ţvi Iehuda Berlin din Volojin, de a îndemna masele să se alăture ideologiei ei. În acest timp, pionierii evrei din Israel erau în dilemă datorită necesităţii de a munci pământul în cursul anului şabatic (şmita); începând din 1889, dezvoltarea implantărilor agricole a făcut din şmita o chestiune urgentă. Într-un responsum, Spektor a autorizat munca pământului cu condiţia ca terenul

să fie vândut de formă unor musulmani pe timp de doi ani; în viziunea lui, aceasta trebuia să fie doar o soluţie pe termen scurt, dar precedentul a fost urmat de atunci de numeroase autorităţi.

Autor prolific de lucrări halahice, el a publicat, între altele, cinci volume de responsa: Beer Iţhak (1858), Nahal Iţhak (2 vol., 1872-1884) şi En Iţhak (2 vol., 1889-1895). Preocupat îndeosebi de problema agunei, femeia părăsită care nu se poate recăsători din lipsă de dovezi despre moartea soţului ei, Spektor a publicat 158 de responsa asupra acestei dificile chestiuni. Cu doar trei excepţii, el a elaborat o bază halahică pentru recăsătorirea acestor agunot, stabilind în acest fel precedente pentru diferitele decizii clemente care au fost emise în urma Holocaustului.

Două ieşivot importante, ambele întemeiate în 1897, au primit numele lui Spektor, în memoria sa; prima, Kneset bet Iţhak, a făcut parte, la început, din ieşiva de la Slobodka şi a continuat să prospere la Kovno până la primul război mondial. Cealaltă, stabilită la New York sub numele de "Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary", a devenit ulterior Yeshiva University, cel mai mare institut evreiesc american de studii superioare.

SPERJUR

Actul de a depune mărturie mincinoasă, interzis de porunca a noua (Ex. 20, 16; Deut. 5,20). Nu există sperjur decât cu referire la un grup de martori şi nu la un singur individ a cărui unică mărturie nu este de ajuns pentru a pronunţa o condamnare. Potrivit legii evreieşti, pentru ca un ansamblu de martori să fie învinovăţit de sperjur, ei trebuie să fi fost incriminaţi de o mărturie ulterioară, potrivit unui procedeu numit hazama.

Hazama intervine atunci când un grup de martori afirmă că un grup anterior de martori nu a putut fi acolo unde pretinde că a fost şi deci nu a putut vedea ceea ce susţine că a văzut. Astfel, dacă un grup depune mărturie că a văzut un om săvârşind un omor într-un anumit loc şi la o anumită dată iar un al doilea grup mărturiseşte că se afla, la acea dată, cu primul grup cu totul în alt loc, atunci e vorba de hazama. În acest caz, se dă crezare celui de-al doilea grup iar primul este considerat sperjur sau edim zomemim (Lit.: "martori intriganţi").

Pedeapsa pentru mărturie falsă este expusă în Deut. 19, 19: "Să-i faceţi ceea ce îşi pusese în gând să-i facă fratelui său". Astfel, edim zomemim care mărturisesc fals într-o afacere criminală primesc pedeapsa pe care au încercat să o aducă asupra acuzatului; într-o afacere civilă, ei trebuie să plătească daunele pretinse abuziv pârâtului. Există şi excepţii de la această regulă: în unele cazuri edim zomemim sunt biciuiţi, chiar dacă urmarea mărturiei ar fi fost alta decât biciuirea (vezi Mak. 2a-b; M. T., Ed. 18, 1; 20, 8; Tur, HM. 38, 1-3).

Orice condamnare pentru mărturie mincinoasă trebuia făcută publică în aşa fel încât sperjurii să nu mai fie niciodată citaţi ca martori.

SPINOZA, BARUH (BENEDICT)

(1632-1677)

Filozof născut la Amsterdam într-o familie evreiască portugheză de foşti marani proveniţi din Spania. Educat în religia evreiască, el a frecventat Talmud Tora Eţ Haim, dar s-a arătat curând interesat de ştiinţele naturale şi de filozofia lui Descartes. Detaşarea lui de tradiţia religioasă a părinţilor săi şi

afirmarea unor idei considerate ca atee sau eretice au dus la sancţionarea lui de către comunitatea din Amsterdam. Ca şi Uriel da Costa cu o generaţie mai înainte, Baruh Spinoza a suferit excomunicarea (herem), la 27 iulie 1656. I se reproşa, între alte erezii, că se îndoia de faptul că Moise a scris Tora şi că Adam a fost primul om şi că punea legile naturale mai presus de legea mozaică. Duşmănia comunităţii evreieşti a mers până la încercarea de a-l asasina.

Spinoza a scris în spaniolă o apologie a concepţiilor sale, care nu s-a păstrat şi care pare să fi servit de bază pentru al său Tractatus theologico-politicus.

Pe la 1660, Spinoza a părăsit Amsterdamul şi-a schimbat prenumele în echivalentul său latin, Benedict, şi a luat legătura cu protestanţii liberali la Rijnsburg. În 1644, s-a instalat la Voorburg, apoi, în 1670, la Haga, unde a murit şapte ani mai târziu.

În 1663, a apărut singura carte pe care a semnat-o cu numele său. Volumul Principiile filozofiei lui Rene Descartes, scris în latină, este o expunere a ideilor filozofului pe care nu va înceta să le analizeze, împingând până la limita lor ideile gânditorului francez. Tractatus a apărut anonim în 1670. Această lucrare prezintă laolaltă un sistem politic (democraţia), o apărare a libertăţii individuale şi religioase şi o critică a religiei revelate. Respins deopotrivă de filozofi şi de religioşi, Spinoza dobândeşte în acest moment o anumită notorietate. Electorul palatin îi propune o catedră de filozofie la Heidelberg, pe care Spinoza o refuză. Refuză şi o pensie de la Ludovic al XIV-lea pe care cotropitorii francezi i-o propun, cu condiţia să-i dedice regelui una din lucrările sale.

Pe la 1674, termină Etica, opera sa cea mai importantă, dar nu reuşeşte s-o publice. Continuă să trăiască, rezumându-se la munca lui de şlefuitor de lentile şi la discuţiile cu câţiva prieteni, printre care Leibnitz.

Operele postume, publicate chiar în anul morţii sale, conţin Etica, un Tratat asupra reformei înţelegerii, un tratat politic, corespondenţă şi o gramatică ebraică.

Reluând metoda aritmetică a lui Descartes, Spinoza o împinge până la ultimele ei consecinţe. Dar raţionalismul său absolut a fost influenţat de filozofia evreiască a Evului Mediu iar, după unii, chiar şi de Cabala. Multiplicitatea aparentă, spune Baruh Spinoza, nu este decât expresia unei substanţe unice şi infinite: Dumnezeu, pe care noi nu-l cunoaştem decât prin întindere şi prin gândire. Nu există corpuri separate, ci manifestări ale substanţei unice. Legile naturii sunt legi divine; libertatea celui înţelept este să acţioneze după legile naturii, potrivit adevăratei cunoaşteri. A trăi raţional înseamnă a trăi potrivit lui Dumnezeu. Pacea civilă şi societatea democratică sunt necesare pentru a ajunge la cunoaşterea raţională.

Nu există cunoaştere revelată, spune filozoful, decât pentru ignoranţii incapabili să atingă înţelepciunea. Nu există nici evenimente supranaturale, deoarece nimic nu există în afara naturii, adică a lui Dumnezeu. Deci Biblia trebuie considerată un document omenesc, situat în timp şi în spaţiu. Dar dacă religiile tradiţionale şi populare nu-l reprezintă pe Dumnezeu în chip adevărat, ele îi pot ajuta pe ignoranţi prin codul moral pe care-l predică, iar ei trebuie să se supună căci nu sunt înţelepţi. Acesta este cazul religiei ebraice. Legea scrisă şi legea orală nu mai pot pe viitor să-i mai aducă omului ceva util în relaţia sa cu Dumnezeu.

Această viziune raţională totalizantă şi absolută înglobează teme evreieşti, precum existenţa şi unitatea lui Dumnezeu, dar neagă categoric altele, precum distincţia între lume şi Dumnezeu, cunoaşterea revelată sau posibilitatea unor evenimente supranaturale.

Fondator al raţionalismului religios modern, Spinoza a pus şi bazele unei critici biblice sistematice. Tractatus theologico-politicus reuneşte criticile formulate de alţii şi le sistematizează într-un "criticism" bazat pe propriile sale concepţii filozofice. Pentru Spinoza critica biblică nu recunoaşte nici o autoritate ierarhică şi, cu atât mai puţin, vreo inspiraţie supranaturală.

Metoda aplicată de Spinoza în acest domeniu este aceeaşi cu cea utilizată în interpretarea naturii. Biblia trebuie interpretată în termenii săi proprii, dar pentru aceasta, trebuie pusă în evidenţă adevărata istorie a textelor, pe baza căreia se vor putea deduce intenţiile autorilor.

Stabilirea acestei istorii a textelor se bazează pe analiza limbii ebraice, identificarea şi clasificarea temelor fiecăreia dintre cărţi şi cercetarea originilor acestor scrieri. În acest scop, este nevoie să se cerceteze viaţa autorilor, comportarea lor, anturajul lor, publicul căruia i se adresau etc.

În analiza sa (Tractatus, cap. 8-10), Spinoza reia şi dezvoltă argumentele pe baza cărora Abraham ibn Ezra ajunsese la concluzia că Pentateuhul nu era exclusiv opera lui Moise. Examinarea textelor îl conduce pe Spinoza să afirme că alcătuirea canonului ar data din epoca Haşmoneilor şi ar fi opera fariseilor, nu a lui Ezra. Selecţia textelor este legată exclusiv de regalitate şi îşi pierde validitatea o dată cu prăbuşirea acesteia. Riturile prescrise nu au avut valoare decât în epoca respectivă, nemaiputând, după încheierea acesteia, contribui în nici un fel la dobândirea înţelepciunii ori a mântuirii. Dificultăţile de a cunoaşte Biblia în ansamblu sunt legate, în parte, de faptul că nu cunoaştem limba ebraică veche şi împrejurările în care s-au născut aceste cărţi. Aceste dificultăţi sunt, totuşi, independente de conţinutul fundamental al credinţei: există un singur Dumnezeu care pretinde dreptate şi iubirea aproapelui şi îl iartă pe cel ce se căieşte — lucruri pe care înţeleptul le cunoaşte prin raţiune.

Erou pentru adepţii raţionalismului absolut, eretic pentru credincioşi, Spinoza a avut o influenţă considerabilă asupra gândirii filozofice moderne. Spinozismul îşi vădeşte posteritatea în dezvoltarea materialismului începând din secolul al XVIII-lea şi a deschis calea criticii biblice.

SPIRIT DE SFINŢENIE, vezi SFINŢENIE, SPIRIT DE.

SPOVEDANIE

Ebr.: vidui

Mărturisirea păcatului este primul pas spre ispăşire şi aflarea iertării. Adevărata spovedanie implică mai multe elemente. Cel dintâi este actul spovedaniei în sine care constă în recunoaşterea faptei comise drept păcat şi asumarea vinovăţiei. A doua etapă este sentimentul de regret şi de căinţă care-l încearcă pe păcătos. Elementul final al spovedaniei autentice este hotărârea de a nu mai păcătui. Dacă nu conţine toate aceste etape, actul spovedaniei nu are nici o valoare din punct de vedere religios. Biblia cuprinde numeroase cazuri de spovedanii, exemplele lui Cain (Gen. 4, 13), Iuda (Gen. 3826), Saul (1 Sam. 15, 24) şi David (2 Sam. 12, 13) fiind dintre cele mai cunoscute. În plus, cine aducea la Templu o jertfă pentru un păcat fără voie trebuia să-şi pună mâinile pe animalul de jertfă şi

să-şi mărturisească greşeala. De asemenea, în cadrul ritualului (avoda) de Iom Kipur, marele preot trebuia să-şi mărturisească propriile păcate, laolaltă cu cele ale clerului şi ale poporului.

Iudaismul nu prevede nici un intermediar care să primească spovedaniile. Păcătosul se spovedeşte direct către Dumnezeu şi, în cazul unui păcat social, către victima faptei sale, într-o pornire cinstită de a remedia daunele produse şi de a obţine iertarea celui care a avut de suferit. Păcătosul trebuie să înapoieze ce a furat, să compenseze pagubele şi să suporte rigorile legii; toate acestea sunt parte integrantă din adevărata căinţă.

Cele cinci slujbe de Iom Kipur conţin fiecare un ritual de vidul, al cărui text, stabilit înainte de anul 1000 e.n., cuprinde o spovedanie scurtă, Aşamnu, şi una lungă, Al het. Ambele sunt compuse sub forma unor acrostihuri alfabetice, forme specifice poeziei medievale, dar şi un instrument eficient pentru memorarea textului într-o vreme când tiparul nu exista şi credincioşii nu aveau la dispoziţie cărţi de rugăciune personale.

Ambele spovedanii sunt scrise la persoana întâi plural, pentru a sublinia răspunderea colectivă care este idealul unei comunităţi înţelepte căci, potrivit învăţăturii rabinice, Kol Israel arevim ze ba-ze, "Toţi evreii sunt răspunzători unul pentru altul" (Şev. 39a). Totuşi, unele texte vechi lăsau un rând liber după spovedania rituală, invitându-l pe credincios să-şi mărturisească păcatele proprii.

În anumite rituri, spovedania mai scurtă, Aşamnu, este inclusă în slujba de dimineaţă în fiecare luni şi joi, când se citesc rugăciunile de îndurare (Tahnun). În unele comunităţi, în după amiaza din ajunul nunţii, mirele îşi mărturiseşte păcatele, întrucât se presupune că soţii sunt iertaţi de greşelile trecutului pentru a putea începe o viaţă nouă împreună.

Muribunzii se spovedesc şi ei — sau altcineva o face în numele lor — după o amplă mărturisire de credinţă şi după recunoaşterea faptului că viaţa şi moartea sunt în mâinile lui Dumnezeu.

STEINBERG, MILTON

(1903-1950)

Filozof evreu american, teolog şi rabin. Născut la Rochester, a studiat la City College din New York, unde a făcut cunoştinţă cu filosoful Morris Raphael Cohen, care l-a influenţat în mod deosebit prin metoda lui critică şi prin importanţa pe care o acorda raţiunii. A fost de asemenea marcat de ideile lui Bergson şi Schopenhauer, care au stat la baza tezei lui de doctorat.

A studiat apoi la Jewish Theological Seminary, unde gândirea i-a fost influenţată de ideile lui Mordecai Kaplan, ale cărui preocupări se concentrau asupra unor probleme ca viitorul poporului evreu, nevoia de schimbare, abordarea naturalistă a credinţei şi necesitatea ca fiecare să pună în aplicare spiritul său critic.

Steinberg a jucat un rol activ în sânul reconstrucţionismului, adoptând cea mai mare parte din ideologia şi din programul acestuia, fără a împărtăşi totuşi vederile teologice ale lui Kaplan. El pleda pentru o credinţă luminată şi deschisă către modernitate, care să ţină cont de ştiinţă şi de evoluţia cunoaşterii, dar care — distanţându-se de vederile simple, fundamentaliste — ar şti să facă loc unui Dumnezeu activ în lumea oamenilor. Raţiunea n-ar trebui să fie unicul criteriu al judecăţii, deoarece

ea n-ar putea permite omului să pătrundă în împărăţia credinţei; Dumnezeu depăşeşte cu mult lumea pe care o percepe omul, deoarece el este esenţa oricărei fiinţări.

Steinberg a exercitat funcţiile de rabin întâi în sânul comunităţii din Indianapolis, apoi, începând din 1933, la sinagoga de pe Park Avenue din New York. El a participat activ ia viaţa comunitară şi educativă şi a fost un apărător al sionismului.

După The Making of the Modern Jew ("Geneza evreului modern"), prima sa carte, publicată în 1934, au mai apărut: A Partisan Guide to the Jewish Problem ("Un ghid părtinitor cu privire la problema evreiască"), 1945, şi Basic Judaism ("Iudaismul fundamental"), 1947. El a scris şi un roman închinat faimosului tana eretic Elisa ben Avuia: As a Driven Leaf ("Ca frunza în vânt"), 1947. Decedat prematur, a lăsat articole şi note, adunate şi publicate în 1960 de către A. Cohen în volumul intitulat Anatomy of Faith ("Anatomia credinţei").

STEINSCHNEIDER, MORITZ, vezi WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS.

STERILITATE

Stare de nefecunditate, în special la femei, incapabile de a concepe şi a fi însărcinate. Biblia consideră sterilitatea ca un blestem, atât la oameni cât şi la animalele domestice. Una dintre binecuvântările Bibliei este: "Nu va fi sterp sau stearpă nici între ai tăi, nici între vitele tale" (Deut. 7, 14). Trei dintre cele patru matriarhe, Sara, Rebeca şi Rahela, n-au putut concepe decât după ce au fost binecuvântate: Sara avea 90 de ani când, în sfârşit, a rămas însărcinată cu Isaac; Rebeca a fost sterilă în primii 20 de ani de căsătorie şi abia după aceea a născut doi gemeni. Nici Rahela n-a rămas însărcinată mulţi ani. Ana, mama profetului Samuel, a născut târziu, după nenumărate rugăminţi adresate lui Dumnezeu (1 Samuel 1). Potrivit Hagadei, Dumnezeu a amânat deliberat sarcina unor matriarhe, pentru ca ele să-şi poată îndrepta în întregime inima către El.

Despre o femeie fără copii, înţelepţii spuneau că este "ca şi moartă" (A. Z. 5a). Un învăţător fără copii nu putea face parte din Sanhedrin (Sanh. 36a), deoarece un asemenea om, explica Maimonide, nu putea să aibă sentimente de compasiune. În dreptul evreiesc, sterilitatea este motiv de divorţ. Dacă o femeie n-a rămas însărcinată în primii 10 ani de căsătorie, soţul ei este obligat să divorţeze (Iev. 64a) şi să se însoare cu alta care să-i dăruiască urmaşi. (Nevasta divorţată se poate recăsători la rândul ei.) Unele autorităţi rabinice medievale nu-i impun totuşi soţului să divorţeze pentru cazuri de sterilitate. În societăţile evreieşti poligame, un bărbat a cărui nevastă nu făcea copii îşi putea lua încă o nevastă, fără consimţământul celei dintâi.

Numeroase practici populare menite să favorizeze fecunditatea şi sexualitatea sunt enumerate în Talmud, în care găsim afirmaţia că impotenţa şi sterilitatea sunt uneori necazuri temporare, cauzate de malnutriţie (Ket. 10b). Ca leac, se recomandă anumite alimente ca: ouă, peşte, usturoi, vin, lapte, brânză şi carnea grasă (Ber. 40a; Sota 11b; Ioma 18a-b; B. K. 82a). Dimpotrivă, sarea, dormitul pe jos, sângerările şi plânsul pot fi motivaţii ale lipsei de fecunditate (Ghit. 70 a-b; A. R. N. 41, 132). De asemenea, s-a interpretat că mandragorele aduse de Ruben mamei sale Lea (Gen. 30, 14) — şi pe care aceasta le-a dăruit Rahelei — ar avea o putere afrodisiacă.

SUCA

"Colibă"

Al şaselea tratat din ordinul Moed al Mişnei. Cele cinci capitole ale sale cuprind legile care reglementează construirea unei colibe (suca) şi şederea într-însa, în cursul celor şapte zile ale sărbătorii de Sucot şi legislaţia referitoare la cele patru specii de plante pe care fiecare credincios trebuie să le agite în cursul sărbătorii (vezi Lev 23, 33-43; Num 29, 12-38; Deut. 16, 13-15). Ultimul capitol descrie vesela ceremonie de scoatere a apei, care avea loc la Templu cu această ocazie. Mai sunt menţionate cele 70 de ofrande sacrificiale aduse în timpul sărbătorii de Sucot. În Mişna, Sucot este denumită simplu Hag ("sărbătoare"; cf. Num. 29, 12; Neem. 8, 14), aşa cum o numeşte de altfel şi legea orală. Subiectul este dezvoltat în cele două Talmuduri şi în Tosefta.

Tratatul Suca poate fi împărţit în două secţiuni principale. Limba folosită şi locurile menţionate dovedesc că partea a doua (cap. 4-5) provine din perioada celui de-al Doilea Templu, deşi unele elemente lingvistice atestă intervenţii ale tanaimilor (vezi Tana). Tratatul menţionează şi o serie de diferende dintre Abaie şi Rava, şi mai conţine şi adaosuri ale savoraimilor.

SUCA

Coliba sau cortul care se construieşte ca o locuinţă provizorie pentru sărbătoarea de Sucot, conform poruncii biblice: "Şapte zile să locuiţi în corturi; toţi băştinaşii din Israel să locuiască în corturi" (Lev. 23, 42). Construirea colibei este bine să fie începută imediat după ce se termină sărbătoarea de Iom Kipur. Pereţii ei se fac din piatră, lemn sau chiar pânză pe schelet metalic şi trebuie să fie destul de solizi ca să reziste la un vânt de tărie mijlocie. Doi dintre pereţi trebuie să măsoare cel puţin şapte palme lungime fiecare, iar al treilea trebuie să aibă lungimea de minimum o palmă (cca. 10 cm). Al patrulea perete este facultativ. Acoperişul trebuie să fie destul de subţire ca să poată fi văzute stelele în timpul nopţii, dar destul de gros ca să oprească lumina soarelui în cursul zilei. În acest scop, tavanul (sehah) se face, în general, din ramuri şi prăjini de bambus; el nu trebuie să se sprijine direct pe sol, de aceea creanga unui copac viu nu poate sluji de acoperiş pentru colibă. De asemenea, o suca nu este corectă dacă acoperişul ei este aşezat sub un tavan ori alt acoperiş.

Halaha precizează că suca trebuie să fie suficient de mare pentru a adăposti "capul şi cea mai mare parte a corpului", precum şi o masă pentru alimente (Suc. 2, 7). S-a dedus de aici că suprafaţa optimă este de circa şapte palme (cca. 71 cm) pe şapte (Ş.Ar., O.H. 634, 1). Acoperişul trebuie să fie la cel puţin 10 palme (un metru) deasupra solului. Nu există o limită de înălţime, totuşi suca nu trebuie să fie atât de înaltă ca să nu poată fi cuprinsă dintr-o privire.

Bărbaţii adulţi vor mânca şi dormi în suca, în amintirea timpurilor când israeliţii au locuit în pustie, după ieşirea din Egipt. La masă se va rosti binecuvântarea: "[...] care ne-ai poruncit să locuim în suca". Porunca fiind legată de un moment precis, femeile nu sunt ţinute să mănânce şi să doarmă în suca, dar o pot face dacă vor. Dacă este vreme rea, credincioşii nu sunt obligaţi să şadă în colibă.

În Israel, se mănâncă şi se stă în suca în toate cele şapte zile ale sărbătorii, dar în diaspora, obiceiurile diferă: mitnagdimii mănâncă în suca până în a opta zi (Şmini Aţeret), dar nu spun binecuvântarea poruncii de a locui în suca. Hasidimii recită kiduşul în suca în a opta zi, dar din această zi, mănâncă în casă.

Se recită anumite rugăciuni specifice atunci când se intră prima dată în suca, la începutul sărbătorii, şi ultima dată când se iese din colibă, la sfârşitul ei. În plus, conform obiceiului, se spune Uşpizin în

fiecare zi. Filon, şi după el, Maimonide (Călăuza 3, 43), au interpretat obiceiul de a locui temporar în colibe ca un mijloc de a le aminti celor cu stare că mai există şi săraci pe lume.

SUCOT

Sărbătoarea zisă a Tabernacolelor sau a Corturilor, care se celebrează timp de o săptămână începând cu 15 Tişri. În afara Israelului, primele două zile sunt considerate sărbători întregi şi la fel a opta zi, Şmini Aţeret, urmată de Simhat Tora. Sărbătoarea e mai lungă în diaspora cu două zile. În Israel numai prima şi a opta zi sunt sărbători întregi, Şmini Aţeret şi Simhat Tora fiind celebrate în aceeaşi zi — a opta. În zilele intermediare (5 în diaspora şi 6 în Israel), numite hol ha-moed (semi-sărbători), munca este permisă, dar se menţine un cadru sărbătoresc (de ex., la liturghie).

Sucot este una din cele trei sărbători de pelerinaj, în cursul cărora, până în anul 70 e.n. evreii "urcau" la Templul din Ierusalim. Ca şi Pesah şi Şavuot, Sucot are o semnificaţie istorică cât şi o semnificaţie legată de ciclul naturii. Semnificaţia istorică este asociată, în Biblie, cu peregrinarea evreilor în deşert, timp de 40 de ani, când ei au locuit în corturi. În amintirea acelor timpuri, Biblia le cere evreilor ca, în fiecare an, să locuiască şapte zile în corturi. În acelaşi timp, Sucot este şi sărbătoarea recunoştinţei faţă de natura milostivă, dăruită de Dumnezeu.

Sucot are mai multe denumiri care reflectă semnificaţiile sărbătorii: 1. Hag ha-Asif (Sărbătoarea Recoltei; Ex. 23, 16; 34, 22); 2. Hag ha-Sucot (Sărbătoarea Corturilor; Lev. 23, 24; Deut. 13, 16); 3. Hag (Sărbătoarea; Lev. 23,39-41; Num. 29, 12), nume folosit de rabini pentru a sugera că Sucot era sărbătoarea prin excelenţă; 4. Zeman simhatenu (Vremea bucuriei noastre), care evocă porunca biblică de "a fi cu toţii veseli" (Deut. 15, 14-15).

În cărţile cele mai vechi, Sucot apare ca singura sărbătoare importantă. Această însemnătate a sărbătorii s-a pierdut, pe măsura depărtării evreilor de munca agricolă, după distrugerea celui de al Doilea Templu. Celebrarea implică obligaţia de a locui în suca, construcţie provizorie, ridicată special în acest scop în curte, pe un balcon, pe o terasă etc. Evreii din Etiopia nu cunoşteau obligaţia de a-şi face colibe în cinstea Sucotului, deoarece ei trăiau tot anul în colibe.

Uşpizin, un obicei de origine cabalistică, datând din sec. al XVI-lea, face parte din celebrarea sărbătorii. Cuvântul uşpizin înseamnă "oaspeţi" şi face trimitere la şapte eroi ai istoriei evreieşti (Abraham, Isaac, Iacob, Moise, Aaron, Iosif şi David), care sunt primiţi, pe rând, în chip simbolic, în suca, în fiecare zi.

Un element central al sărbătorii îl reprezintă cele patru specii de plante (arba minim), care sunt agitate în diferitele momente ale liturghiei, conform poruncii biblice de a se veseli în faţa Domnului (Lev. 23, 40). Cele patru specii sunt: lulav (ramură de palmier), etrog (chitră), hadasim (trei rămurele de mirt) şi aravot (două ramuri de salcie). A ţine lulavul, înseamnă a ţine buchetul acestor patru specii, care sunt agitate în timpul Halelului spre cele patru puncte cardinale şi de sus în jos în semn de recunoaştere a omnipotenţei şi suveranităţii lui Dumnezeu asupra universului.

În primele şapte zile ale sărbătorii, are loc zilnic o procesiune în jurul sinagogii, însoţită de recitarea imnurilor şi rugăciunilor hoşanot. Refrenul lor este hosana ("osana"), care înseamnă "mântuieşte-ne, te rugăm", şi ceremonia însăşi aminteşte de procesiunile zilnice în jurul altarului din Templu. De Şabat, se recită rugăciuni, dar nu se face nici o procesiune.

A şaptea zi de Sucot, numită Hoşana Raba (Marea Hoşana), marchează încheierea sărbătorilor de toamnă, ceea ce se reflectă în anumite obiceiuri: aşchenazii poartă kitel şi intonează melodii specifice marilor sărbători, sefarzii sună din şofar în timpul procesiunilor. La sfârşit, cele patru specii sunt înlocuite cu un buchet de ramuri de salcie (hoşanot), cu care se izbeşte solul, până cad frunzele. S-a sugerat că această practică simbolizează învierea morţilor, pentru că ramurile de salcie desfrunzite, înmuguresc şi revin la viaţă în fiecare primăvară.

A opta zi, Şmini Aţeret, este caracterizată prin recitarea rugăciunii pentru ploaie. Ziua următoare Simhat Tora marchează sfârşitul ciclului anual al citirii Torei şi începutul unui nou ciclu de lectură.

Odinioară veselia de Sucot era sporită de sărbătoarea Simhat Bet ha-Şoeva, când se făceau libaţii de apă pe altar, pentru a chema ploaia la timp.

În epoca Templului, când Sucot venea după încheierea unui an şabatic, avea loc ceremonia hahel, poruncită în Deuteronom 31, 10-13, în timpul căreia regele sau marele preot citea pasaje din Tora. Actualmente, preşedintele Israelului participă la ceremonia hahel, citind public Tora, în faţa mulţimii adunate la Zidul de Apus.

Una din lecturile profetice ale sărbătorii este Zaharia 14, în care se anunţă că toate neamurile vor veni la Ierusalim, pentru a celebra împreună Sărbătoarea Corturilor (Zah. 14, 16-19).

Sucot — Sărbătoarea Corturilor

Alte denumiri: Hag ha-Sucot (Sărbătoarea Colibelor)

Hag ha-Asif (Sărbătoarea Recoltei)

Zeman simhatenu (Vremea bucuriei noastre)

Calendar: 15-21 Tişri (în Israel şi la evreii reformaţi din diaspora)

15-22 Tişri (în diaspora)

Lecturi: Prima zi: Lev. 22, 6-23, 44; Num. 29, 12-16 (maftir); 1 Regi 8, 2-21 (haftora)

Şabat intermediar: Ex. 33, 12-34, 26; Num. 29, 17-31 (maftir); Ezec. 38, 18-39, 16 (haftora)

Sul: Eclesiastul (Kohelet), în Şabatul intermediar, sau în prima zi (Israel) sau de Şmini Aţeret (diaspora)

Halel: Se recită întreg

Date civile ale sărbătorii

2000 / 5761	14-20 octombrie
2001 / 5762	2-8 octombrie
2002 / 5763	21-27 septembrie
2003 / 5764	11-17 octombrie
2004 / 5765	30 sept.-6 octombrie
2005 / 5766	18-24 octombrie
2006 / 5767	7-13 octombrie
2007 / 5768	27 sept.-3 octombrie
2008 / 5769	14—20 octombrie
2009 / 5770	3-9 octombrie
2010 / 5771	23-29 septembrie

SUFLET, NEMURIREA -ULUI

Biblia vorbeşte, în general, despre om ca despre o unitate psihosomatică, o “suflare de viaţă” (nişmat haim; Gen. 2, 7) care, în contrast cu trupul, emană direct de la Dumnezeu şi pare să constituie acel element al omului reprezentând “chipul lui Elohim” (Gen. 1, 27). Cuvinte ca nefeş, ruah şi neşama, traduse de obicei prin “suflet” sau “spirit”, sunt rareori folosite în Biblie în sensul de componentă nematerială sau “spirituală”, distinctă de trup. În general, termenii amintiţi se referă la viaţa sau personalitatea individului. Cărţile mai târzii ale Bibliei cuprind unele fragmente unde sufletul sau spiritul poate fi interpretat ca despărţit de trup:, , [...] sufletul domnului meu va fi legat în mănunchiul celor vii de lângă Domnul, Dumnezeul tău [...]” (1 Sam. 25, 29) sau “Toate merg în acelaşi loc: toate vin din ţărână şi se întorc în ţărână. Cine ştie dacă suflarea omului se suie în sus şi dacă suflarea dobitoacelor se pogoară în jos, în pământ?” (Koh. 3, 20-21).

După învăţaţii Talmudului, sufletul omenesc este categoric despărţit de trup. Ei stabilesc o analogie între relaţia lui Dumnezeu cu lumea şi cea a spiritului cu trupul: “David zice de cinci ori: «Laudă-l pe Domnul, o, sufletul meu» El zice aceasta despre Dumnezeu şi suflet. Tot astfel cum Dumnezeu umple lumea întreagă, sufletul umple tot trupul. Tot astfel cum Dumnezeu vede, dar nu poate fi văzut, sufletul vede, dar nu poate fi văzut. Tot astfel cum Dumnezeu hrăneşte lumea întreagă, sufletul hrăneşte trupul tot. Tot astfel cum Dumnezeu este pur, sufletul este pur... Să vină deci sufletul care posedă aceste cinci calităţi să-l laude pe Acela căruia-i aparţin aceste calităţi” (Ber. 10a). Alt text afirmă: “Sufletul dăinuie după pieirea trupului şi Dumnezeu dăinuie după pieirea lumii” (Lev. R. 4, 8). Această aserţiune se regăseşte în slujba de dimineaţă, într-o rugăciune cunoscută încă din Talmud: “Dumnezeul meu, sufletul pe care mi l-ai dăruit este curat. Tu l-ai creat. Tu l-ai format. Tu mi l-ai insuflat. Tu îl conservi în mine şi Tu mi-l vei lua, dar mi-l vei da înapoi în viaţa viitoare... Binecuvântat fii, Doamne, care înapoiezi sufletele celor morţi.”

Saduceii nu credeau în nemurirea sufletului şi polemizau adeseori pe această temă cu fariseii. După învăţătura rabinilor, sufletul reprezintă în om elementul de viaţă "dat" de Dumnezeu şi legătura omului cu Dumnezeu. Sufletul este, într-un fel, identic cu "eul" individual al omului, care pare susceptibil să existe atât înainte, cât şi după întrupare. Atunci când recunoaşte că a primit un suflet "curat", credinciosul îşi asumă răspunderea luptei morale şi a rezultatului acestei lupte. El admite astfel că, la capătul fiecărei zile şi, mai ales, la capătul vieţii, omul are datoria de a-i înapoia lui Dumnezeu un suflet nepătat şi nepângărit de atingerea răului.

Rabinii nu au elaborat nici o teorie psihologică menită să explice relaţia dintre suflet şi elementele distinctive ale conştiinţei introspective cum ar fi spiritul, emoţiile, memoria, voinţa, raţiunea. Filozofii evrei din Evul Mediu au încercat să îmbine învăţăturile rabinice fundamentale cu privire la sufletul omenesc cu un amalgam de concepte neoplatoniciene, aristotelice şi musulmane, care erau considerate suma înţelepciunii la vremea aceea. Contradicţia dintre Biblie şi rabini în privinţa sufletului prezintă analogii cu cea dintre Platon şi Aristotel în cultura greacă. Din punct de vedere platonician, sufletul este o entitate distinctă, venită dintr-o lume diferită, "spirituală", care pătrunde în corp şi se foloseşte de el ca de un instrument. După adepţii lui Aristotel, omul este o fiinţă unitară, cu activitate psihofizică. Conform terminologiei aristotelice, orice realitate constă din materie şi formă, înţelegând prin "formă" ceea ce defineşte obiectul. În cazul fiinţei umane, sufletul este forma corpului material. Dar cum, potrivit acestei concepţii, formele individuale nu au existenţă de sine stătătoare, ci pier o dată cu materia, rezultă că, o dată cu moartea trupului, forma-suflet a fiinţei umane încetează, într-un fel sau altul, să existe.

După Saadia Gaon, sufletul este creat o dată cu trupul. El se desparte de trup după moarte, dar se realipeşte de acesta în vederea recompensei sau pedepsei finale. Maimonide, în general adept al lui Aristotel, încearcă să împace filozofia Stagiritului cu exigenţele teologice ale iudaismului. Sufletul, spune Maimonide, este în esenţă unul singur, dar el se exprimă prin cinci activităţi sau facultăţi diferite: nutritivă, senzitivă, imaginativă, emoţională şi raţională. Primele patru mor evident o dată cu trupul. Fiecare om are însă posibilitatea de a accede la nemurire, dezvoltându-şi facultatea raţională, care la origine este doar un potenţial, într-o entitate desăvârşită, permanentă şi indestructibilă. Această idee de suflet care se dezvoltă pune în evidenţă rolul hotărâtor al liberului arbitru şi leagă recompensa finală (nemurirea sufletului alături de Dumnezeu) sau, dimpotrivă, pedeapsa (dispariţia completă), pe care o primeşte individul, de propriile sale acţiuni. Spre deosebire de Maimonide, Iuda Halevi şi Hasdai Crescas se apropie mai mult de concepţia generală a iudaismului, potrivit căreia progresul sufletului spre nemurire, care este comuniunea cu Dumnezeu, depinde în primul rând de faptele morale ale omului şi de dragostea lui de Dumnezeu şi nu de activitatea lui intelectuală ori de cunoştinţele pe care le acumulează, deci de facultatea raţională.

Biblia însăşi cuprinde diverse referiri la credinţa într-o viaţă veşnică (2 Regi 2; Prov. 12, 28; Deut. 12,2), dar nu stabileşte nicăieri o legătură clară între nemurire, destinul omenesc şi dreptatea divină. Eruditul exeget biblic Yehezkel Kaufmann susţine că "evoluţia a avut loc nu în direcţia credinţei în nemurire, ci în direcţia unei treceri a sufletului din împărăţia morţii către Dumnezeu". În calitate de contract cu Dumnezeu şi de document naţional al unui popor, Biblia s-a concentrat mai ales asupra recompenselor şi pedepselor de pe lumea aceasta, cum ar fi pacea şi prosperitatea sau, dimpotrivă, distrugerea şi dispersarea, care privesc întreaga naţiune, în vreme ce nemurirea sufletului este o problemă individuală (Albo).

Talmudul, în învăţăturile lui eshatologice, foloseşte mai mulţi termeni cu referire la Izbăvirea ultimă. Unii dintre ei, ca iemot ha-maşiah (“zilele lui Mesia”) sau keţ (“sfârşitul”), trimit la planul istoric şi la rolul lui Israel în instaurarea împărăţiei cereşti pe pământ. Alţi termeni, ca olam ha-ba (“lumea cealaltă”) sau tehiat ha-metin (“învierea morţilor”), pun pe primul plan problema teodiceii, dreptatea divină, destinul individual şi Izbăvirea. În concepţia rabinilor, lumea cealaltă este acea existenţă pur spirituală la care sufletul merituos accede după moartea fizică. Este o lume în care “nu este nici mâncare nici băutură [...] şi unde drepţii şed şi se bucură de splendoarea Prezenţei divine” (fier. 17a). Sălaşul drepţilor după moarte este numit şi gan Eden (“grădina Raiului”), în timp ce locul unde răii îşi primesc pedeapsa se numeşte Ghehinom (Gheena).

Rabinii Talmudului considerau credinţa în învierea fizică a drepţilor ca un principiu fundamental al credinţei iudaice, evidenţiat ca atare în cadrul liturghiei. Maimonide a inclus învierea morţilor printre cele 13 articole de crez, dar, în viziunea lui, drepţii care învie trăiesc încă o viaţă şi mor (din nou) de moarte naturală. După el, răsplata ultimă a individului merituos este comuniunea cu Dumnezeu într-o lume de apoi spirituală.

Ideea învierii morţilor pare să provină din concepţia biblică despre om ca unitate psihosomatică — trup şi suflet, spirit şi materie. Prin urmare, dacă un om a trăit, a păcătuit şi a binemeritat în calitate de entitate psihosomatică, este normal ca el să fie răsplătit sau pedepsit sub aceeaşi formă (Sanh. 91). Teoria eshatologică dezvoltată de Nahmanide se aliniază acestei concepţii (Şaar ha-ghemul).

Mulţi gânditori evrei moderni au insistat mai mult pe nemurirea sufletului decât pe învierea morţilor. Cu toate acestea, pentru evreii ortodocşi, ambele concepţii rămân fundamentale. În schimb, platforma reformată de la Pittsburgh (1885) declara: “Reafirmăm doctrina iudaică potrivit căreia sufletul omului este nemuritor, întemeindu-ne această credinţă pe natura divină a sufletului omenesc, care-şi află întotdeauna fericirea în virtute şi suferă din cauza răutăţii. Respingem ca idei ce nu-şi au rădăcina în iudaism, credinţa în învierea fizică a morţilor, ca şi credinţa în Gheena şi Eden (iad şi rai) ca sălaşuri ale pedepsei sau recompensei veşnice.”

SULURI, CINCI, vezi CINCI SULURI.

SULURILE DE LA MAREA MOARTĂ, vezi MANUSCRISELE DE LA MAREA MOARTĂ

SULURILE TOREI, vezi TORA, SEFER.

SUPERSTIŢII

Biblia (Deut. 18, 9-11) le interzice israeliţilor să comită “urâciuni ca acelea ale neamurilor” al căror pământ urmează să-l cucerească; ea precizează îndeosebi : “Să nu se afle la tine nimeni care să treacă prin foc pe fiul sau pe fiica sa, care să practice ghicitul, să citească în stele, să facă farmece sau vrăjitorie, să facă descântece, să cheme duhurile sau să întrebe pe morţi”. Şi unii profeţi au denunţat superstiţiile. Astfel, Ieremia declara: “să n-ascultaţi pe proorocii voştri, pe ghicitorii voştri, pe visătorii voştri, pe cititorii voştri în stele şi pe vrăjitorii voştri” (Ier. 27, 9). Cu toate acestea, superstiţiile au fost puternice în unele epoci. De exemplu, Talmudul vorbeşte despre astrologie, iar R. Iosua ben Levi sugerează că persoanele născute în aceeaşi zi a săptămânii au anumite trăsături de caracter în comun. Rabi Iohanan, în schimb, respinge ideea că unele momente ar fi mai propice decât altele. Noţiunea de momente prielnice sau neprielnice apare în Şulhan aruh (O. H. 551, 1), unde se spune că

“de la începutul lunii Av, un evreu care are un proces cu un neevreu trebuie să încerce să-l amâne la o dată ulterioară, fiindcă momentul nu este prielnic”.

Discutând versetele din Deuteronom 18, Talmudul (Sanh. 65 a-b) explică unele dintre superstiţiile despre care e vorba. Astfel, după R. Akiva, cel care “citeşte în nori” (meonen) este cel care indică perioadele prielnice pentru a pleca într-o călătorie, pentru a cumpăra obiecte sau pentru a pomi la strângerea recoltei. Cel care “foloseşte farmece” (menaheş) vede semne în evenimente cotidiene, de exemplu, dacă scapi pe jos pâinea sau toiagul sau dacă te întâlneşti cu un cerb; toate acestea sunt semne de rău augur.

Talmudul pomeneşte şi de alte practici superstiţioase, acordând crezare unora şi declarându-le pe altele ca nesăbuite. În anumite cazuri, practicile superstiţioase sunt condamnate pentru că încalcă legea evreiască. Astfel, R. Akiva spune că nu va avea parte de lumea cealaltă cine “şopteşte [versete ale Bibliei] deasupra unei răni” pentru a o face să se vindece (Sanh. 10, 1). Totuşi, după părerea lui Maimonide, “când cineva este muşcat de un scorpion sau de un şarpe, se poate şopti deasupra rănii lui [...], spre a-l linişti şi a-i întări moralul, chiar dacă acest lucru n-are valoare; căci viaţa fiindu-i în primejdie, [înţelepţii] îngăduie aceasta, pentru ca el să nu-şi piardă nădejdea” (Mişne Tora, Legile cu privire la idolatrie 11, 11).

Talmudul descrie unele acţiuni care, pentru spiritul modem, par să nu fie decât simple superstiţii; este interzis, de pildă, ca o femeie să meargă între doi bărbaţi. Se acordă multă atenţie viselor şi există o întreagă literatură care lămureşte cum să fie “îndreptate” visurile rele.

Alte superstiţii privesc deochiul. Talmudul şi, mai ales, Cabala se referă de multe ori la duhurile rele, la demoni şi la efectele lor. Maimonide respinge toate acestea, declarând că demonii nu-i ating pe cei care nu cred în ei. Talmudul discută, de asemenea, despre eficacitatea relativă a diverselor amulete în prevenirea influenţelor nefaste.

Superstiţiile s-au menţinut, ba chiar s-au înmulţit în Evul Mediu, în aşa măsură încât R. Iuda he-Hasid, în lucrarea sa Sefer Hasidim (Secţiunea 59) dă o listă a diferitelor practici ineficace sau contrare Torei. Se spunea, de exemplu, că nu trebuie consumate ouă, în seara de după Şabat sau că nu trebuie luat foc de două ori din acelaşi loc, dacă este un bolnav sau o lehuză în casă. Dar Sefer Hasidim enumera şi multe practici şi prevestiri pe care le socoteşte valabile; de pildă, dacă se construieşte o casă pe locul altei case, noul locatar trebuie să se asigure că uşile şi ferestrele casei celei noi sunt în acelaşi loc ca la cea veche, altfel “viaţa îi este în primejdie din pricina unor demoni sau a unor îngeri”.

Unele obiceiuri care s-au păstrat până în ziua de azi au fost stigmatizate ca superstiţioase, deşi mulţi înţelepţi au fost de acord cu ele. Astfel, ceremonia de taşlih din ziua de Roş Haşana, în care omul se leapădă de păcate, aruncându-le simbolic în apă, şi cea a kaparot, înainte de Iom Kipur, prin care se transferă păcatele asupra unui cocoş ori a unei găini.

ŞAATNEZ

“Ţesătură amestecată“

Termenul, de origine incertă, desemnează orice stofă din in combinat cu lână. Purtarea unor veşminte confecţionate din astfel de materiale este strict oprită de legea biblică (Lev. 19, 19; Deut. 22, 11). Tora interzice, fără a preciza motivele, şi alte amestecuri de “soiuri deosebite” (kilaim; conf.

Lev. 19, 19; Deut. 22, 9-10; vezi şi Agricole, Legi). Dat fiind că legile şaatnez nu sunt valabile şi pentru preoţi, Maimonide conchide că amestecurile interzise de Tora erau probabil asociate unor ritualuri păgâne.

În zilele noastre, evreii ultrareligioşi nu-şi cumpără haine decât de la producătorii care asigură o verificare riguroasă a compoziţiei ţesăturilor sau apelează ulterior la un "laborator de şaatnez" pentru controlarea veşmintelor şi înlocuirea acelor bucăţi care ar putea prezenta amestecul nepermis. Unii fabricanţi de confecţii aplică etichete vizibile în interior, atestând că materialele sunt în conformitate cu normele religioase. Fibrele sintetice (de ex., poliesterul), ca şi ţesăturile din bumbac 100% nu necesită nici o verificare.

ŞABAT

A şaptea zi a săptămânii, zi de odihnă, noţiune fundamentală a iudaismului. În Biblie, Şabatul este prezentat ca apogeul creaţiei lumii (Gen. 2, 1-3; Ex. 20, 10), ca zi de odihnă pentru toată casa, inclusiv animalele, servitorii şi străinii care trăiesc în acel loc (Ex. 20, 10; Deut. 5, 14), precum şi ca o mărturie a legământului dintre Dumnezeu şi popor şi expresia sfinţirii acestuia din urmă (Ex. 31, 13). În Deut. 5, 12-16, ca şi în Ex. 20, 8-11 şi Ex. 31, 13-18 (vezi şi Porunci, Cele Zece), Dumnezeu îi îndeamnă pe evrei să ţină Şabatul care, în plus, în Deut. 5, 15, este asociat eliberării din robia egipteană. De altfel, Şabatul este singura zi sfântă pomenită în Decalog.

Şabatul este legat, de fapt, de toate cele trei elemente fundamentale ale iudaismului: Creaţia, Revelaţia şi Izbăvirea. Pasajele biblice referitoare la acestea sunt esenţiale pentru a înţelege semnificaţia celebrării acestei zile ca şi unele practici specifice Şabatului, cum ar fi citirea publică a Torei.

Izvoare biblice

Începutul Capitolului 2 al Genezei (Gen. 2, 1-3) este unul din textele-cheie pentru a explica obligaţia de ţinere a Şabatului: "Astfel au fost sfârşite cerurile şi pământul şi toată oştirea lor. În ziua a şaptea Elohim a sfârşit lucrarea pe care o făcuse; şi în ziua a şaptea S-a odihnit de toată lucrarea Lui pe care o făcuse. Elohim a binecuvântat deci ziua a şaptea şi a sfinţit-o pentru că în ziua aceasta S-a odihnit de toată lucrarea Lui pe care o zidise prin fapta Lui." Biblia nu spune dacă patriarhii ţineau Şabatul, literatura rabinică însă nu uită să menţioneze acest lucru (Gen. R. 11, 17; 64, 4).

Primul îndemn biblic de a respecta Şabatul apare în timpul peregrinării în deşert şi este asociat primirii manei. În Ex. 16, Moise îi înştiinţează pe evrei că în fiecare zi vor putea strânge mană numai atât cât le trebuie pentru hrana acelei zile, căci dacă adunau mai multă, se strica. Dar în a şasea zi, oamenii au strâns pentru două zile şi nu s-a stricat, pentru că, le-a zis Moise: "Domnul a poruncit aşa: mâine este un mare Şabat, un Şabat de sfinţenie pentru Domnul." În ziua a şaptea, nu a căzut mană, aşa cum le spusese Moise, totuşi unii au ieşit să caute, stârnind mânia lui Dumnezeu: "Până când aveţi de gând să nu păziţi poruncile şi legile Mele? Vedeţi că Domnul v-a dat Şabatul; de aceea vă dă în ziua a şasea hrană pentru două zile. Fiecare să rămână la locul lui şi, în ziua a şaptea, nimeni să nu iasă din locul în care se găseşte." (Ex. 16,28—29). Trei săptămâni mai târziu, israeliţii primeau cele Zece Porunci, dintre care a patra se referă chiar la Şabat. În prima versiune a Decalogului (Ex. 20, 8-11), porunca este astfel formulată: "Adu-ţi aminte de ziua de Şabat ca s-o sfinţeşti; şase zile să lucrezi şi să-ţi faci toate treburile, dar ziua a şaptea este Şabatul Domnului, Dumnezeului tău. Să nu faci nici

o lucrare în ea, nici tu, nici fiul tău, nici fiica ta, nici robul tău, nici roaba ta, nici vitele tale, nici străinul care este în casa ta. Căci în şase zile a făcut Domnul cerurile, pământul şi marea şi tot ce este în ele, iar în ziua a şaptea S-a odihnit: de aceea a binecuvântat Domnul Şabatul şi l-a sfinţit." Versiunea a treia (Deut. 5, 12-16), în schimb, nu începe cu "Adu-ţi aminte", ci spune: "Ţine ziua Şabatului" şi se sfârşeşte cu cuvintele: "Adu-ţi aminte că şi tu ai fost rob în ţara Egiptului şi Domnul, Dumnezeul tău, te-a scos din ea cu mână tare şi cu braţ întins: de aceea ţi-a poruncit Domnul, Dumnezeul tău, să ţii ziua de Şabat" (Deut. 5, 15). Dar cele două versiuni concordă asupra unui lucru: Şabatul trebuie să fie zi de odihnă pentru toţi cei ai casei, inclusiv servitorii şi animalele. În plus, Şabatul este şi mărturia legământului între Dumnezeu şi popor (Ex. 31, 13-17): "Vorbeşte copiilor lui Israel şi spune-le: Băgaţi de seamă să păziţi Şabaturile Mele, căci acesta va fi un semn între Mine şi voi şi urmaşii voştri, după care se va cunoaşte că Eu sunt Domnul care vă sfinţesc. Să ţineţi Şabatul, căci el va fi pentru voi ceva sfânt. Cine îl va călca va fi pedepsit cu moartea; cine va face vreo lucrare în ziua aceasta va fi nimicit din mijlocul poporului său. Să lucrezi şase zile, dar a şaptea este Şabat, lucru sfânt pentru Domnul. Cine va face vreo lucrare în ziua Şabatului va fi pedepsit cu moartea. Copiii lui Israel să păzească Şabatul, prăznuindu-l, ei şi urmaşii lor, ca un legământ necurmat. Acesta va fi între Mine şi copiii lui Israel un semn veşnic, căci în şase zile a făcut Domnul cerurile şi pământul, iar în a şaptea S-a odihnit şi a răsuflat." În Num. 15, 32-36, pedeapsa capitală, prevăzută anterior pentru încălcarea Şabatului, este efectiv aplicată. Până la distrugerea celui de-al Doilea Templu (70 e.n.), orice persoană care încălca fără să vrea Şabatul trebuia să aducă o jertfă pentru iertare. În afară de câteva date izolate la Amos şi la Osea, nu există informaţii despre gradul de respectare a Şabatului în vremea Primului Templu. Din Amos 8, 5, de exemplu, se poate trage concluzia că oamenii nu respectau cu dragă inimă Şabatul. Osea (2, 11) pomeneşte Şabatul printre bucuriile care vor înceta drept pedeapsă pentru poporul Iudeii care continua să se închine lui Baal. Isaia 1, 13 demonstrează că Şabatul era o instituţie naţională. Prin gura lui Ieremia (17, 21-27), Dumnezeu porunceşte poporului să păzească Şabatul şi îl avertizează că soarta Ierusalimului depinde de respectarea acestei porunci.

Neemia (Cap. 10) reaminteşte poporului de înţelegerea pe care o încheiasem la întoarcerea din Babilon, care prevedea, printre altele, şi angajamentul de a nu face comerţ în ziua de Şabat. Constatând nerespectarea clauzei, Neemia se vede obligat să închidă porţile Ierusalimului în ajunul Şabatului, ca să împiedice intrarea negustorilor şi practicarea comerţului în ziua sfântă (Neem. 13, 15-22). Ezra şi discipolii lui şi-au asumat sarcina de a sistematiza regulile de interpretare a Bibliei şi au făcut tot posibilul pentru a încuraja şi a păzi respectarea Şabatului. Mai târziu, membrii Sanhedrinului şi scribii au impus cu atâta fermitate îndeplinirea poruncii, încât locuitorii Ierusalimului au preferat să nu apere oraşul asediat de Ptolemeu I în ziua de Şabat. Cu toate acestea, 150 de ani mai târziu, în vremea războaielor macabeice, Matatia Haşmoneul a hotărât că regulile Şabatului puteau fi încălcate pentru a salva o viaţă omenească, astfel încât evreii n-au pregetat să lupte şi de Şabat (I Mac. 2, 40-41). Încă din anii 500-300 î.e.n., bărbaţii Marii Adunări s-au străduit să dea o formulare clară regulilor de Şabat, dar o adevărată sistematizare a apărut abia o dată cu legile rabinice la care se recurge şi astăzi ori de câte ori se pune problema de a introduce o noutate în celebrarea acestei zile.

Lucrări interzise în ziua de Şabat

Opreliştea de a îndeplini orice lucrare este una din principalele caracteristici ale Şabatului (Ex. 20, 10): "a şaptea zi este Şabatul Domnului, Dumnezeului tău; să nu faci nici o lucrare în ea..." Pentateuhul cuprinde puţine indicaţii asupra activităţilor interzise în ziua de Şabat. Printre interdicţiile menţionate se numără aceea de a aprinde focul (Ex. 35, 2-3), de a ara şi de a secera (Ex.

34, 21). Călăuzindu-se după Ex. 29, 16, învăţaţii Mişnei au instituit interdicţia de a duce orice obiect dintr-un loc în altul sau de a ieşi la o distanţă mai mare de două mii de coţi în afara localităţii. Primii învăţaţi mişnici au stabilit că principalele activităţi interzise de Şabat erau cele implicate în construirea Sanctuarului. Acestea, în număr de 39, sunt enumerate în Mişna (Şab. 7) sub titlul de Avot melaha sau, în traducere literală, "Părinţii lucrării", adică lucrările de bază.

Lista categoriilor de bază

1. A semăna; 2. a ara; 3. a cosi, a secera; 4. a lega spicele; 5. a treiera; 6. a vântura; 7. a tria; 8. a măcina; 9. a da prin sită; 10. a frământa; 11. a coace pâinea; 12. a tunde oile; 13. a spăla lâna; 14. a bate lâna; 15. a vopsi lâna; 16. a toarce lâna; 17. a ţese; 18. a face două bucle; 19. a ţese două fire; 20. a despărţi două fire; 21. a face un nod definitiv; 22. a-l desface; 23. a coase două împunsături de ac; 24. a desface două împunsături de ac pentru a le coase din nou; 25. a vâna un cerb-lopătar; 26. a omorî un animal; 27. a jupui un animal; 28. a alege; 29. a tăbăci o piele; 30. a râcâi o piele; 31. a tăia; 32. a scrie două litere; 33. a şterge două litere, spre a le rescrie. 34. a construi; 35. a dărâma o construcţie; 36. a stinge un foc; 37. a aprinde un foc; 38. a finisa o lucrare cu ciocanul; 39. a duce un lucru de la un domeniu la altul.

Învăţaţii Talmudului au extins aceste categorii, adăugând pe listă lucrări similare celor menţionate în Mişna. Acestea poartă numele de toldot (sing. toleda): "lucrări derivate". De exemplu, a tăia flori şi a culege fructe sunt considerate activităţi derivate din seceriş. Aceste munci derivate sunt la fel de strict interzise ca şi cele de bază. În plus, pentru a preveni orice încălcare, chiar şi din nebăgare de seamă, a Şabatului, învăţaţii au instituit legi suplimentare, care slujesc ca ziduri de apărare a Torei. Iată patru exemple în acest sens:

1. Ghezerot ("decrete", vezi Ghezera): aproape de lăsarea serii, în ajun de Şabat, croitorul, de exemplu, trebuie să fie atent să nu iasă din casă cu un ac înfipt în rever, căci ar însemna să încalce interdicţia de a duce un obiect (Şab. 1, 3). 2. Mukţe ("pus deoparte"): obiectele care nu trebuie atinse, deşi ele însele nu sunt sub nici o interdicţie, deoarece folosirea lor ar putea duce la o acţiune interzisă. 3. Nolad ("născut"): lucrurile noi care apar, de exemplu, ouăle făcute de Şabat, nu pot fi folosite în această zi. 4. Şvut: orice acţiune care nu se cade a fi făcută în ziua sfântă; de exemplu, căţăratul în copac (Beta 5, 2).

Literatura rabinică abundă în dezbateri cu privire la interdicţia de a duce lucruri de Şabat. Astfel, este interzis să duci un lucru dintr-un domeniu public într-unui particular şi invers, precum şi de la un punct la altul în domeniul public. Totuşi, pentru a uşura această interdicţie şi a o face mai suportabilă, învăţaţii au elaborat un eruv care cuprinde trei tipuri de amendamente îngăduind ducerea obiectelor în interiorul unui loc dat.

Excepţii de la interdicţiile de Şabat

Martorii care înştiinţau Sanhedrinul sau tribunalul (bet din) despre apariţia lunii noi aveau dreptul să-şi îndeplinească misiunea şi de Şabat. Circumcizia unui nou-născut şi toate pregătirile necesare sunt permise. De asemenea, este îngăduit să omori animale periculoase, să te baţi în caz de legitimă apărare şi să faci orice lucru necesar pentru salvarea unei vieţi (vezi Pikuah nefeş), ca şi pentru asistarea unei femei care naşte. Potrivit unei reguli de bază, stabilite de R. Akiva, tot ce se poate face în ziua precedentă Şabatului nu trebuie în nici un caz lăsat pe a doua zi (Pes. 66b).

Şabat şi modernitate

Diferitele curente iudaice au subliniat întotdeauna importanţa Şabatului. Cu toate că, mulţi ani de zile, iudaismul reformat s-a distanţat considerabil de legile tradiţionale ale Şabatului, încercând chiar să ţină ziua de odihnă duminica în locul sâmbetei, aceste inovaţii nu s-au impus. Dimpotrivă, evreii liberali şi conservatori continuă să ţină slujbele de Şabat vineri după-amiză şi sâmbătă dimineaţă. Multe familii evreieşti respectă obligaţia de a aprinde lumânări înainte de începutul zilei sfinte şi de a rosti kiduşul (rugăciune asupra vinului) înaintea meselor de Şabat. Autorităţile religioase de toate nuanţele recomandă insistent abţinerea de la orice activităţi lucrative în această zi. Iudaismul reformat, deşi mai puţin categoric decât cel ortodox în ceea ce priveşte respectarea Şabatului, subliniază şi el valorile asociate acestei zile: keduşa ("sfinţenie"), menuha ("odihnă") şi oneg ("bucurie). În plus, reformaţii consideră că modul de respectare a acestor valori depinde nu numai de adaptarea practicilor religioase la noile împrejurări istorice, ci este şi o problemă de opţiune personală.

Ziua de Şabat

Şabatul, în esenţă, este o zi de bucurie şi de reculegere, în care toate ocupaţiile obişnuite din timpul săptămânii trebuie lăsate deoparte. La mesele familiale, se servesc feluri de mâncare deosebite (vezi Şabat şi sărbători, Hrana de). Totodată, o parte a zilei este dedicată studiului şi odihnei. Relaţiile conjugale sunt în mod special încurajate. (Dimpotrivă, caraiţii şi Cartea Jubileelor interzic relaţiile conjugale de Şabat.) Ospitalitatea este o valoare foarte cultivată în această zi. Şabatul începe vineri, la asfinţitul soarelui. Vineri după amiaza, totul este deja pregătit pentru sosirea zilei sfinte. Cu aproximativ 20 de minute înainte de apus, stăpâna casei aprinde două lumânări, rostind următoarele cuvinte: "Binecuvântat eşti Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, regele universului, care ne-ai sfinţit prin poruncile Tale şi ne-ai poruncit să aprindem lumina de Şabat." În unele comunităţi neortodoxe unde slujba are loc vineri seara târziu, după începutul Şabatului, lumânările se aprind la sinagogă în timpul slujbei, dar textul binecuvântării este acelaşi. Mişna recomandă aprinderea unei singure lumânări, dar potrivit unei tradiţii foarte vechi (O. H. 263), se aprind de obicei două, pentru a marca repetarea poruncii în Biblie (Ex. 20, 8 şi Deut. 5, 12). În unele familii, fiecare membru al acestora aprinde o lumânare. Cabaliştii aprind şapte lumânări de Şabat, câte una pentru fiecare zi a săptămânii. Privilegiul aprinderii lumânărilor revine stăpânei casei, dar bărbatul trebuie să preia această sarcină în lipsa ei. Aprinderea lumânărilor este atât de importantă, încât învăţaţii au stabilit că, dacă o persoană săracă nu are bani să cumpere şi lumânări şi vin de kiduş pentru Şabat, trebuie să aleagă lumânările.

Kabalat Şabat ("întâmpinarea Şabatului")

Această slujbă are loc vinerea, înaintea slujbei obişnuite de seară (maariv). Ea se desfăşoară la asfinţit, nu mai târziu de o jumătate de oră după apusul soarelui. Acest adaos la slujba de seară îşi are originea într-un vechi obicei cabalistic datând din sec. al XVI-lea. În vremea aceea, cabaliştii de la Safed obişnuiau să iasă vineri după amiază pe câmp în întâmpinarea "reginei Şabat", deoarece Şabatul reprezenta pentru ei prezenţa divină, Şehina. Precursorii acestui obicei au fost R. Hanina, un amora care, o dată terminate pregătirile de Şabat, ieşea din casă la asfinţit, rostind: "Veniţi, s-o întâmpinăm pe regina Şabat!", şi R. Ianai care, cu acelaşi prilej, spunea: "Vino, logodnico, vino!" (Şab. 119a). Cântecul de Şabat, Leha Dodi, compus de Solomon Alcabeţ, piesă centrală a slujbei, este inspirat din toate aceste obiceiuri. La sefarzi, kabalat Şabat constă din Psalmul 29, urmat de Leha

Dodi, în timp ce aşchenazii spun întâi Psalmii 95-99, apoi Leha Dodi, urmat de Psalmii 92-93. Mişcarea reformată israeliană a adoptat tradiţia aşchenază, adăugându-i poemul lui Nahman Bialik în cinstea ajunului de Şabat: "Din vârf de arbori soarele coboară". Cartea de rugăciuni a reformaţilor americani cuprinde mai multe variante de slujbe, inclusiv o versiune prescurtată a psalmilor mai sus amintiţi, precum şi Leha Dodi în versiune integrală ebraică şi engleză. Slujba reconstrucţionistă începe cu pasaje din Biblie (Deut. 5, 12-15; Isa. 56, 1-2; 58, 12-14), continuând cu o evocare a Şabatului şi o meditaţie pe această temă şi sfârşind prin citirea unuia sau mai multor psalmi dintre cei menţionaţi. Potrivit unui obicei din vremea gheonimilor, la slujba de seară credincioşii adaugă (sefarzii, în introducere, iar aşchenazii, în încheiere) pasajul mişnic care începe cu cuvintele Ba-me madlikin: "Cu ce aprindem (lumânările)?"

Slujba de vineri seară (maariv)

Amida de vineri seara nu este la fel ca în toate zilele săptămânii. La sfârşitul ei, se adaugă primele patru versete din Capitolul 2 al Genezei. Oficiantul rosteşte apoi binecuvântarea Domnului, după care credincioşii recită Maghen avot ("Scutul părinţilor") şi oficiantul încheie slujba. În Statele Unite, cartea de rugăciuni a reformaţilor ("Porţile rugăciunii", New York, 1975) prezintă zece variante de maariv. Nici una nu conţine Maghen avot. Ele cuprind, în schimb, pe lângă textele tradiţionale prescurtate, diferite lecturi suplimentare, prezente în special în varianta engleză. Când Şabatul cade într-o zi de sărbătoare, se rosteşte Amida sărbătorii respective, la care, la sinagogă (dar nu şi acasă) se adaugă rugăciuni anume cu privire la Şabat. În unele comunităţi, kiduşul are loc la sinagogă după slujbe.

Vineri seara, acasă

La un ceas mai înaintat în cursul după amiezii, se pune masa de Şabat. În multe familii, la întoarcerea de la sinagogă, tatăl obişnuieşte să-şi binecuvânteze rând pe rând copiii, punându-şi amândouă mâinile pe creştetul fiecăruia şi spunând, pentru băieţi: "Să te facă Dumnezeu asemenea lui Efraim şi lui Manase!" şi, pentru fete: "Să te facă Dumnezeu asemenea lui Sara, Rebeca, Rahela şi Lea!" El poate de asemenea să rostească asupra lor binecuvântarea preoţilor (birkat ha-cohanim). Mişcarea reformată americană socoteşte că orice altă binecuvântare individuală este la fel de valabilă. Apoi, toată familia intonează Şalom alehem, cântare care, până nu de mult, era specifică doar ritului aşchenaz. Este vorba de un imn de întâmpinare a îngerilor Şabatului care, la întoarcerea de la sinagogă, potrivit Talmudului (Şab. 119b), îi însoţesc pe credincioşi până acasă. Primele versiuni tipărite ale cântecului datează din sec. al XVII-lea. Introducerea sa în ritul aşchenaz a suscitat, de altfel, unele obiecţii. Apoi se cântă Eşet hail (Prov. 31, 10-31), o laudă la adresa femeilor destoinice. După aceste cântece, se recită kiduşul (binecuvântarea vinului), apoi cei prezenţi se spală pe mâini (netilat iadaim) şi se rosteşte binecuvântarea pâinii (ha-moţi), de regulă asupra celor două halot (vezi Hala) — pâini special pregătite pentru Şabat. Pâinile sunt de obicei două, în amintirea porţiei duble de mană pe care, în deşert, evreii au cules-o în a şasea zi a săptămânii, ca pregătire pentru Şabat. După cină, se cântă zmirot (cântece de Şabat), apoi se spun Birkat ha-mazon (binecuvântările de după mese), la care se adaugă un paragraf suplimentar pentru Şabat.

Slujba de sâmbătă dimineaţă

Slujba începe cu ritualul obişnuit (Şahrit). În continuare, se citeşte sidra sau paraşa săptămânii (pericopa din Pentateuh, conform împărţirii acestuia în 52 de secţiuni — sidrot — una pentru fiecare

săptămână a anului). Urmează citirea haftorei (fragmentul din Profeţi corespunzător sidrei respective), apoi musaful (slujba suplimentară). Binecuvântările care se rostesc înainte de Şema Israel diferă, în parte, de cele din zilele de lucru şi Amida este de asemenea deosebită. Se cheamă şapte persoane la citirea Torei şi o a opta, la haftora. Spre deosebire de sinagogile ortodoxe unde numai bărbaţii sunt chemaţi la Tora, în cele liberale femeile pot lua şi ele parte la lectură. În sinagogile reformate, slujba este mai scurtă şi nu cuprinde musaf. Cartea de rugăciuni a reformaţilor americani cuprinde şase variante de slujbă pentru acest prilej. În multe comunităţi, rabinul ţine o predică, întrucât Şabatul este consacrat nu doar odihnei, ci şi studiului. Uneori, slujba de dimineaţă este urmată de un kiduş în comun, la sinagogă. Apoi fiecare merge acasă să prânzească, masa fiind precedată de acelaşi ritual ca şi cina din ajun.

Slujba de după amiază (minha)

Slujba de sâmbătă după amiază se deosebeşte de slujbele specifice acestui moment al zilei, deoarece începe prin citirea primei secţiuni a sidrei din săptămâna următoare. Trei persoane sunt chemate la Tora în acest scop. Învăţaţii Talmudului au stabilit că trebuie să fie trei mese de Şabat (T. B. Şab. 117b—118b). Cea de-a treia masă, denumită seuda şlişit, este fără kiduş (binecuvântarea vinului) şi are loc destul de târziu, în aşa fel încât să se sfârşească exact când începe slujba de seară (maariv). În timpul mesei, se cântă zmirot şi multe familii evlavioase au adoptat obiceiul cabaliştilor şi al hasidimilor, prelungind masa până seara târziu în semn de regret pentru încheierea Şabatului. Această masă se mai numeşte şi melave malka (“însoţirea reginei Şabat”).

Sfârşitul Şabatului

Slujba de seară (maariv) are loc mult după apusul soarelui şi este precedată de citirea Psalmilor 16, 144 şi 67, la sefarzi, în timp ce aşchenazii le recită doar pe ultimele două. Ceremonia despărţirii de Şabat — havdala — se desfăşoară de obicei acasă şi numai rareori la sinagogă.

Obiecte de cult şi accesorii

La origine, lămpile de Şabat erau probabil simple opaiţe de lut, cu ulei. În Evul Mediu, au început să apară candelabre prevăzute cu sisteme complexe de reglare a uleiului. Lumânările, care au apărut şi ele în perioada medievală, erau deja de uz curent în sec. al XVII-lea. Lumânările de Şabat erau frecvent împodobite cu inscripţii — se grava, de exemplu, binecuvântarea lumânărilor sau cuvintele: “în cinstea sfintei zile de Şabat” — ori cu motive iudaice tradiţionale. Paharele de kiduş erau şi ele adeseori ornamentate artistic, la fel şi şervetele cu care se acopereau halot, pe care se brodau inscripţii ca “în cinstea sfintei zile de Şabat” sau altele de acest fel. Şervetele puteau fi împodobite şi cu motive florale sau cu scene şabatice. Chiar şi cuţitele de pâine erau cuţite speciale de Şabat, gravate cu inscripţii adecvate zilei respective.

În trecut, se foloseau diverse accesorii pentru a menţine mâncarea caldă. Deoarece, în ziua de Şabat, mâncarea nu poate fi reîncălzită direct pe foc, familiile ortodoxe acoperă aragazul cu o placă de zinc sau folosesc o placă încălzită.

Inovaţii

În 1866, evreii reformaţi americani au decis să ţină slujba de vineri seara după cină, pentru a permite unui număr cât mai mare de credincioşi să meargă la sinagogă. În multe comunităţi reformate şi

conservatoare, slujba de vineri seara se oficiază foarte târziu. Rabinii obişnuiesc să se adreseze cu acest prilej comunităţii. Uneori, lumânările de Şabat se aprind în timpul slujbei. Unele comunităţi conservatoare se folosesc de această slujbă pentru a introduce inovaţii. În sinagogile ortodoxe, slujbele de Şabat nu sunt niciodată acompaniate de muzică instrumentală.

Maxime cu privire la Şabat

Şabatul i-a păzit pe evrei mai mult decât au păzit ei Şabatul.

Şabatul este sărbătoarea întregului pământ. Este aniversarea lumii.

Respectarea Şabatului face cât respectarea tuturor poruncilor la un loc.

De Şabat, Dumnezeu dă fiecărui om un suflet în plus.

Şabatul este oglinda lumii viitoare.

ŞABAT

Primul tratat din ordinul al doilea (Moed) al Mişnei. Cele 24 de capitole ale sale sunt dedicate stabilirii şi enumerării activităţilor care sunt interzise de Şabat. Tratatul se ocupă de asemenea de lucrurile interzise în ajunul zilei sfinte, de aprinderea lumânărilor de Şabat şi de alte legi referitoare la această zi (vezi Ex. 20, 8-11; 31, 12-17; Num. 1532-36; Deut. 5, 12-15). Interdicţiile se întemeiază pe lista arhetipală a celor 39 de categorii de lucrări care ar fi fost executate la construirea Sanctuarului, în Deşertul Sinai. Pentru a marca locul eminent al Şabatului în viaţa evreiască şi importanţa ce i se acordă în Biblie, tratatul referitor la această zi este cel care deschide ordinul mişnic Moed ("al sărbătorilor") care, după cum arată titlul, cuprinde legile privitoare la sărbătorile calendarului evreiesc. Subiectul este reluat în cele două Talmuduri şi în Tosefta.

ŞABATIC, AN

Ebr.: şmita

Fiecare al şaptelea an, an de odihnă a pământului. Din şapte în şapte ani, Biblia prescrie "un Şabat în cinstea Domnului" (Lev. 25, 1-7; 1822), un an în care pământul lui Israel trebuie lăsat în pârloagă, să se odihnească, ţăranul nu va ara, nu va semăna şi nu va sădi nimic, lăsându-se în grija bunăvoinţei divine care-i va dărui în anul al şaselea o recoltă de trei ori mai bogată ca de obicei, ca să-i ajungă până în anul al optulea (Lev. 25, 22). Recoltele din anul al şaptelea erau considerate proprietatea tuturor: bogaţi şi săraci, localnici şi străini, stăpâni şi sclavi. După ce-şi primea fiecare partea lui, restul rămânea pe câmp pentru vite şi pentru fiarele sălbatice (Lev. 25, 6-7). În anul şabatic, se iertau toate datoriile. Când se apropia şmita, creditorii erau avertizaţi să nu-i hărţuiască pe datornici ori să refuze să mai dea cu împrumut, cu gândul să nu-şi piardă banii (Deut. 15, 1-11). Rabinul A. I. Kook spunea că anul şabatic este, ca şi Şabatul însuşi, un răgaz în afara muncilor pământeşti şi a afacerilor, pentru regenerarea materială a pământului şi cea spirituală a oamenilor; este "anticiparea unei lumi utopice în care nu mai există inegalitate" (Şabat ha-areţ, p. 8).

La origine, anul şabatic făcea parte dintru-un ciclu de cincizeci de ani (Lev. 25, 8-17). Apogeul acestui ciclu de şapte ori şapte ani era al cincizecilea an sau jubileul, în care toate pământurile înstrăinate se

înapoiau proprietarilor iniţiali şi sclavii evrei, care insistaseră să rămână în slujba stăpânilor peste cei şase ani prescrişi de Biblie (Ex. 21, 1-6), erau eliberaţi. Conform Bibliei, nerespectarea anului şabatic se pedepsea cu exilul. Într-adevăr, exilul babilonian este descris ca un răgaz de şaptezeci de ani, "până ce ţara îşi va fi ţinut Şabaturile ei". Însă, după întoarcerea din Babilon şi reconstruirea Templului, legea jubileului a devenit caducă, deoarece aplicarea ei presupunea ca majoritatea poporului evreu să locuiască în Israel şi ca împărţirea tribală a terenurilor să fie încă în vigoare. În aceste condiţii, cei întorşi din exil făgăduiesc totuşi solemn "să lăsăm nelucrat pământul în anul al şaptelea şi să nu cerem plata nici unei datorii" (Neem. 10, 32). Tratatul Şeviit al Mişnei ilustrează încercările de a instituţionaliza anul şabatic şi de a impune respectarea lui cu stricteţe în agricultura vremii. Este cunoscut faptul că Alexandru cel Mare şi, după el, alţi suverani binevoitori au scutit poporul de plata zeciuielii în anul al şaptelea. Hilel a instituit un prosbul care suspenda obligaţia de iertare a datoriilor deoarece altminteri, de cum se apropia anul şabatic, nimeni nu mai voia să dea bani cu împrumut. După distrugerea Templului, când guvernarea străină pedepsea drastic neplata impozitelor, autorităţile rabinice au renunţat la respectarea anului şabatic.

Legea şi-a recăpătat sensul abia la sfârşitul sec. al XIX-lea, o dată cu stabilirea pionierilor sionişti în pământul lui Israel şi reluarea ocupaţiilor agricole. Mişcarea sionistă religioasă, Mizrahi, a recurs la vânzarea fictivă a terenurilor, heter, către neevrei în timpul anului şabatic, eludând interdicţia de a lucra pământul, pentru a "nu periclita misiunea sionistă". Alte autorităţi rabinice, cele nesioniste în special, au criticat această practică. În Statul Israel, sarcina vânzării rituale a terenurilor către neevrei în timpul anului şabatic este îndeplinită de ministrul Cultelor. Totodată, pentru a evita încălcarea interdicţiei biblice, s-au adoptat tehnici agricole moderne, cum ar fi cultura hidroponică, semănăturile preşabatice şi folosirea unor soiuri vegetale cu recolte multiple. Nu se organizează ceremonii oficiale de sădire a unor pomi sau plante în timpul anului şabatic. Recoltarea şi comercializarea produselor din anul al şaptelea se fac în numele Tribunalului Rabinic din Israel. Pentru a respecta totuşi spiritul generos al legii, unele kibuţuri religioase pun deoparte o parte a producţiei din anul al şaptelea în scopuri de binefacere. Ultimul an şabatic a fost în 1993-1994. Următorul va fi în 2000-2001, începând cu Roş Haşana.

SABAT ŞI SĂRBĂTORI, ALIMENTAŢIA DE

Legile alimentare (caşrut), ca şi prevederile cu privire la hrana de Şabat şi de sărbători au contribuit la diferenţierea bucătăriei evreieşti de cea a altor popoare. Legile caşrutului au la bază versetul biblic: "Să-mi fiţi sfinţi, căci Eu sunt sfânt, Eu, Domnul, şi v-am pus deoparte dintre toate popoarele, ca să fiţi ai mei" (Lev. 20, 26). Păstrarea sfinţeniei este deci motivaţia fundamentală a legilor alimentare evreieşti. Masa este privită ca un altar pentru slava lui Dumnezeu iar jertfa adecvată care trebuie aşezată pe el este hrana destinată săracilor. "Cel care nu pune deoparte hrană pentru sărac este lipsit de binecuvântarea divină." În ciuda restricţiilor evreieşti care cuprind, printre altele, separarea lactatelor de preparatele din carne, precum şi a ustensilelor care servesc la prepararea şi consumul lor, evreii şi-au însuşit felurile de mâncare specifice patriilor lor adoptive. Arta culinară evreiască este adeseori inspirată din cea a mediului local, de unde şi marile diferenţe dintre bucătăria aşchenază, cea sefardă şi cea orientală. Evreii din Africa de Nord şi Orientul Mijlociu folosesc din belşug verdeaţa, mirodeniile, uleiul de măsline, legumele şi carnea de miel, în prepararea unor feluri de mâncare pe care fraţii lor aşchenazi nu le agreează deloc. Specialităţile sefarde poartă, în general, nume de origine iudeospaniolă, arabă sau persană, în timp ce felurile de mâncare aşchenaze au cel mai adeseori denumiri idiş.

Câteva alimente sunt considerate tradiţionale în ansamblul lumii evreieşti încă din cele mai vechi timpuri. Rătăcind în deşert, israeliţii se plângeau de monotonia dietei zilnice: “Ne aducem aminte de peştii pe care-i mâneam în Egipt şi care nu ne costau nimic” (Num. 12, 5) şi, într-adevăr, peştele a fost multă vreme felul de mâncare tradiţional al meselor de vineri seara. Peştele prezenta mai multe avantaje care i-au adus popularitatea: era ieftin, nu necesita sacrificare rituală şi putea fi combinat şi cu lactatele şi cu carnea.

Şabatul este marcat de trei mese, prescrise de Halaha: vineri seara, sâmbătă la prânz şi sâmbătă înainte de lăsarea serii. Mesele sunt precedate de kiduş, binecuvântare rostită de obicei asupra unui pahar de vin, urmată de binecuvântarea ha-moţi asupra celor două halot (pâini împletite, specifice Şabatului). Meniul aşchenaz tipic de vineri seara se compune din scrumbie tocată sau ghefilte fiş (“peşte umplut”), supă de pui cu fidea, pui fript sau carne, totul cu garnitură de ţimes (preparat pe bază de morcovi şi stafide) şi un compot de fructe în final. Sâmbătă la prânz, punctul forte al mesei este aşa-numitul ceolent (căruia sefarzii îi spun ha-min) şi care se face din carne, cartofi, linte, orz şi arpacaş. Preparatul se pune la foc mic înainte de Şabat, aşa încât are tot timpul să scadă şi să se îngroaşe. Aperitivul constă dintr-un amestec de ouă cu ceapă tocată sau cu ficat tocat, iar garnitura este deliciosul cugăl de tăiţei sau de cartofi; stomacul sau esofagul umplut este altă specialitate preferată în multe comunităţi. Pentru hasidimi, cea de-a treia masă (seuda şlişit) este cea mai importantă, fiindcă la aceasta ia parte şi rabinul lor (rebe). Sâmbătă, după lăsarea serii, hasidimii şi ortodocşii iau o patra masă, denumită melave malka (“însoţirea reginei [Şabat]”).

Pentru sefarzii din Orient, o masă de Şabat fără peşte nu e masa. Oricum ar fi pregătit — înăbuşit (abafado), cu sos (ahilado), cu sos acru (con agristado), cu ou şi cu lămâie (a la chaka), cu sos de nuci (pihti), cu prune verzi (con avramila) — peştele este podoaba mesei de sărbătoare.

Legumele ocupă şi ele un loc de frunte în gastronomia evreiască orientală, inspirată atât din arta culinară mediteraneană cât şi de cea a ţărilor otomane, în care s-a dezvoltat timp de cinci secole. Cu sau fără carne, legumele pot fi gratinate, cu ulei de măsline; pot fi sub formă de tocăniţă nu prea condimentată; pot fi umplute ca sarmalele sau în bulgări (albondigas) ca nişte chiftele. Prăjite sau înăbuşite, calde sau doar călduţe atunci când sunt gătite cu ulei de măsline, legumele sunt nelipsite. Sâmbătă dimineaţă, se servesc sub formă de omletă cu vinete (almodrote) sau cu dovlecei (calavasucho), completate cu struguri şi pepene verde sau galben. O specialitate rivală pentru acest moment al Şabatului este borrecitas (colţunaşi) cu brânză şi cu vinete sau spanac. La acestea, trebuie adăugate nenumăratele foietaje cu legume, care se mănâncă mai peste tot în Orientul Mijlociu. Foietajul ca şi aluatul fraged se folosesc la tot felul de pateuri, plăcinte, “amulete” sau saleuri — toate cu nume poetice, cum se cuvine pentru o lume în care masa este un moment de vârf al vieţii sociale.

Cât despre carne, — rară, scumpă şi greu de conservat —, aceasta se serveşte sub formă de chiftele scăldate în diferite sosuri colorate. Păsările tronează şi ele adeseori pe mesele festive. Contrar opiniei generale, influenţată de exemplul Africii de Nord, bucătăria sefardă este foarte puţin condimentată. Ba chiar s-ar spune că preferă zahărul. Aproape orice mâncare, în special cele cu roşii, sunt îndulcite. Unele specialităţi locale au fost adaptate la legile caşrutului, chiar dacă schimbarea nu se prea potrivea cu modul de preparare original.

Orezul şi preparatele lactate pe bază de făină de orez (malebi) au fost împrumutate direct din gastronomia locală, în timp ce patiseria şi dulciurile (masapan, “marţipan”) provin adeseori din cea iberică. Legendara cafea turcească încheie triumfal agapele sărbătoreşti.

Tradiţiile culinare de Anul Nou, Roş Haşana, sunt cu totul remarcabile. Pâinile halot se coc în forme rotunde sau diferite alte forme, fiecare cu valoarea ei simbolică. Seara, după kiduş, se înmoaie o bucată de hala în miere, care înlocuieşte cu acest prilej sarea de toate zilele. În seara următoare, binecuvântarea fructelor, care se rosteşte asupra unei felii de măr înmuiate în miere, este urmată de formula tradiţională: “Fie voia Ta să ne dai un an dulce şi bun!” De Anul Nou, felurile favorite ale aşchenazilor sunt ţimes cu morcovi şi leikeh, o prăjitură cu miere. Se spune că, la început de an, e bine să mănânci capul peştelui ca să ajungi “capul şi nu coada” (Deut. 28, 1; 43-44). De Roş Haşana, nu se mănâncă lucruri amare sau acide, nici nucă, pentru că termenul ebraic (egoz), are aceeaşi valoare numerică, 17, ca şi het (“păcat”), dacă nu se ia în considerare aleful mut final.

Ultima masă dinainte de Iom Kipur este de asemenea una festivă: “Când omul bea şi mănâncă pe 9 (Tişri), e ca şi cum ar fi postit şi pe 9 şi pe 10 (Iom Kipur)” (Ioma, 81b). Pâinile împletite (halot) la această masă sunt rotunjite. La ciorbă, se mănâncă crepleh (pateuri cu carne). Pentru a încheia postul, se serveşte saramură de peşte sau mâncare condimentată.

Riturile culinare de Sucot variază de la o ţară la alta. În Yemen, se asociau mai multe familii ca să cumpere un bou sau o oaie, aşa încât să aibă carne destulă pe toată durata sărbătorii. În Rusia şi în Polonia, felul de mâncare tradiţional era holişkes, foi de varză umplută cu carne tocată, iar supa de carne se înlocuia cu borş de varză sau de sfeclă. Teigleh, o prăjitură cu miere, este un desert tradiţional de Sucot. De Hoşana Raba, evreii germani obişnuiau să mănânce o varietate de varză, numită wasserkohl, a cărei denumire amintea de Kol mevaser, imnul care se recită în această zi. De asemenea, crepleh se mănâncă frecvent cu acest prilej.

Latkes, un fel de clătite cu cartof ras, prăjit în ulei, au fost mult timp specialitatea de Hanuca a aşchenazilor. În ţările orientale, se servesc gogoşi şi clătite cu susan. Mai multe tradiţii culinare s-au împletit pentru a da naştere preparatelor israeliene de Hanuca — levivot (clătite) şi sufganiot (gogoşi) care, fiind prăjite în ulei, amintesc de miracolul uleiului din Templu, pe care îl evocă această sărbătoare. Preparatele lactate, tipice şi ele de Hanuca, amintesc de fapta eroică a Iuditei care, conform unei legende târzii, l-ar fi ucis pe generalul inamic Holofern după ce-l servise cu lapte, brânză şi vin până l-a ameţit. În timpul Şabatului de Hanuca, evreii din Europa răsăriteană mănâncă două cugăl — unul pentru Şabat şi unul pentru Hanuca.

De Purim, tradiţia de a face daruri (mişloah manot) este un prilej pentru gospodine de a-şi etala talentele în arta patiseriei. Cea mai cunoscută prăjitură de Purim este de formă triunghiulară, umplută cu curmale şi pudrată cu mac. Se numeşte humăntaşăn în idiş (“buzunarele lui Haman”) sau, în Israel, ozne Haman (urechea lui Haman). Sefarzii şi evreii orientali pregătesc marţipan şi prăjituri cu migdale, în vreme ce aşchenazii din

Europa răsăriteană preferă bob un arbes (un amestec de linte şi năut cu sare). Locul de onoare la seuda de Purim este ocupat de keitliş, o uriaşă hala cu stafide.

De Pesah, legile alimentare interzic cu strictețe orice aluat dospit (hameţ), care se înlocuieşte cu maţa (azimă), conform poruncii biblice: “Timp de şapte zile, veţi mânca azimi. Din cea dintâi zi veţi

scoate aluatul din casele voastre" (Ex. 12.15). Hameţ înseamnă toate produsele fermentate din cele cinci specii de cereale, ca şi orice aliment care conţine drojdie. Masa de seder din primele două seri de Pesah este alcătuită din trei maţot acoperite cu un şervet special, cupe de vin, un platou mare cu apă sărată, ouă tari şi picioare de oaie, care simbolizează ofranda de sărbătoare şi, respectiv, mielul pascal care se jertfea la Templu, verdeţuri amare (maror), amintind de traiul greu al israeliţilor în timpul robiei din Egipt, legume verzi şi haroset — o pastă îndulcită din mere, nuci, scorţişoară şi vin, simbolizând mortarul din care copiii lui Israel făceau cărămizi pentru stăpânii lor egipteni. La seder, fiecare mesean trebuie să bea patru cupe de vin, în amintirea celor patru făgăduinţe de izbăvire din Ex. 6, 6-7. Potrivit tradiţiei, masa se începe cu ouăle tari şi apa sărată.

Printre cele mai răspândite preparate de Pesah se numără: borşul de sfeclă; prăjiturile din făină de maţa sau din făină de cartofi; pricomigdale cu migdale şi nucă de cocos; un sos de hrean sau sfeclă; ainghemahţ, o pastă de hrean sau de ridichi, cu ghimbir şi nuci; prăjituri din maţot; ouă prăjite cu bucăţi de maţa; hremţleh (clătite din făină de maţa) şi, în sfârşit, cneidleh (chifteluţe).

Lactatele sunt caracteristice pentru masa de Şavuot. S-au propus mai multe explicaţii pentru această tradiţie. S-a spus, printre altele, că este un fel de a asemui Tora, a cărei primire se comemorează cu acest prilej, cu laptele şi mierea (Cânt. 4, 11). De Şavuot se mănâncă blinţes (clătite cu brânză telemea şi zahăr), cnişes făcute din aluat de pâine umplut cu brânză, apoi dat la copt, ştrudel cu fructe, diverse prăjituri şi crepleh cu brânză. Gospodinele sefarde prepară o prăjitură din şapte foi, numită siete cielos (şapte ceruri), simbolizând numărul sferelor cereşti pe care Dumnezeu le-a spart pentru a ajunge la Moise, pe Muntele Sinai, ca să-i dăruiască Tora. Tot la sefarzi, se obişnuiesc cu acest prilej baclavalele cu alune, zahăr şi miere.

În timpul anului, alimentele preferate pentru duminică dimineaţa sunt beigheleh, un fel de covrigei uscaţi, şi cuhăn, care sunt brioşe de diferite feluri. Multe din aceste mâncăruri, cum ar fi blinţes, borşul, supa de pui cu fidea sau cu crepleh şi chiar peştele umplut au devenit atât de răspândite, încât se poate spune că fac parte din gastronomia internaţională.

Gânduri despre hrană

Îl vei sluji pe Domnul, Dumnezeul tău, şi El va binecuvânta pâinea şi apa ta.

Omul darnic va fi binecuvântat, fiindcă el dă din pâinea lui săracului.

Când se aşeza la masă, Rav Huna deschidea larg uşa casei şi spunea: "Toţi cei flămânzi să vină să se îndestuleze."

Înţeleptul nu va merge să locuiască într-un oraş, unde legumele sunt greu de găsit.

Dacă trei oameni iau masa împreună şi vorbesc despre Tora, se spune că au mâncat la masa lui Dumnezeu.

Hrana trebuie întotdeauna respectată.

Înţeleptul mănâncă pentru a trăi; neghiobul trăieşte ca să mănânce.

ŞABATURI SPECIALE

Şabaturi care poartă nume aparte fie după pasajele din Biblie (paraşa şi haftora) sau din liturghie care se citesc în zilele respective, fie datorită locului lor în calendarul ebraic.

Şabat Mevarehim: Şabatul Binecuvântării, ultimul Şabat înainte de luna nouă; ultimul Şabat înainte de roş hodeş Tişri se deosebeşte de celelalte, deoarece, fiind ultimul dinaintea Anului Nou, atunci se anunţă datele zilelor cu lună nouă (începuturi de lună calendaristică) pentru tot anul care urmează şi se recită o rugăciune suplimentară de binecuvântare a lunii.

ORIGINEA NUMELUI: de la rugăciunea care se recită după paraşa săptămânii şi prin care se cere lui Dumnezeu ca luna următoare să fie îmbelşugată.

LITURGHIE: Aşchenazii spun Iehi raţon, rugăciune inspirată din rugăciunea lui Rav (Ber. 16b), solicitând lui Dumnezeu să aducă luna cea nouă, s-o umple de binefaceri şi s-o binecuvânteze. Sefarzii spun de patru ori Iehi raţon, cerându-i lui Dumnezeu să reconstruiască Templul din Ierusalim, să ajute poporului lui Israel să biruie nenorocirile, să-i ţină în paza sa pe înţelepţi împreună cu familiile lor şi să dăruiască tuturor o lună prosperă.

După aceea, şi aşchenazii şi sefarzii spun rugăciunea Mi şe-asa nisim ("Cel care săvârşeşte minuni"). Apoi se anunţă data, uneori chiar şi ora exactă, la care începe luna nouă. Slujba se încheie cu o binecuvântare. Ortodocşii şi conservatorii recită toate aceste rugăciuni. La fel şi reformaţii care, însă, au introdus unele modificări. Membrii mişcării reconstrucţioniste nu le recită deloc. Evreii italieni şi hasidimii din mişcarea Habad încep rugăciunile cu Mi şe-asa nisim, în loc de Iehi raţon.

LECTURA DIN TORA: paraşa săptămânii.

HAFTORA: haftora săptămânii.

Şabat mahar hodeş: cade în ajunul lunii noi.

ORIGINEA NUMELUI: ajunul de roş hodeş, luna nouă (conf. 1 Sam. 20, 18).

LECTURA DIN TORA: paraşa săptămânii.

HAFTORA: 1 Sam. 20, 18-42: legământul încheiat de David şi Ionatan în ajunul Junii noi.

Şabat roş hodeş: cade în ziua lunii noi, început de lună calendaristică.

ORIGINEA NUMELUI: roş hodeş, "luna nouă".

LITURGHIE: La sfârşitul slujbei de dimineaţă (şahrit), se recită Halel. La musaf nu se spune Tikanta Şabat, ca în celelalte Şabaturi, ci Ata iaţarta (literal: "Tu ai creat"). Urmează Amida de musaf.

LECTURA DIN TORA: paraşa săptămânii; Num. 28, 9-15 (maftir).

HAFTORA: Isa. 66, 1-24; se încheie prin repetarea versetului 23.

Şabat Şuva: Şabatul întoarcerii, cade în timpul celor zece "Zile înfricoşătoare" dintre Roş Haşana şi Iom Kipur.

ORIGINEA NUMELUI: primul cuvânt din haftora acestei zile: “Întoarce-te (şuva), Israele, la Domnul, Dumnezeul tău.” Deoarece cade înainte de Iom Kipur, i se mai spune şi Şabat Teşuva (“Şabatul Pocăinţei”).

LECTURA DIN TORA: paraşa săptămânii.

HAFTORA: Os. 14, 2-10; Ioel, 2, 15-27, la aşchenazi; Os. 14, 2-10; Mica 7, 18-20, la sefarzi. Aşchenazii din diaspora citesc Mica 7, 18-20 înainte de pasajul din Ioel.

OBICEIURI: Predicile rabinilor au ca subiect pocăinţa.

Şabat hol ha-moed Sucot: În timpul zilelor intermediare de Sucot.

ORIGINEA NUMELUI: de la hol ha-moed –„semi-sărbătoare”.

LITURGHIE: După slujba de dimineaţă (şahrit), se recită Halel. În unele comunităţi, se obişnuiesc şi poeme liturgice (piyutim).

LECTURA DIN TORA: Ex. 33, 12-34, 26; bucăţi alese din Num. 29 (maftir).

HAFTORA: Ezec. 38, 18-39, 16.

Şabat Be-reşit: Şabatul Genezei.

ORIGINEA NUMELUI: de la primele cuvinte ale Genezei: Be-reşit, “La început”. În această dimineaţă de Şabat, care urmează după Simhat Tora, se reia citirea Pentateuhului de la început, deci de la Geneza.

LECTURA DIN TORA: paraşa săptămânii (Gen. 1, 1-6, 8).

HAFTORA: haftora săptămânii.

OBICEIURI: Printre cei chemaţi la Tora, se numără şi aceia care, la Simhat Tora, au fost numiţi hatan Be-reşit (“logodnicii Genezei”, vezi Tora: Logodnicii Torei) şi li se acordă locuri de onoare. Potrivit tradiţiei, aceştia oferă o masă festivă (se-uda) întregii adunări.

Şabat Hanuca: cade în timpul sărbătorii de Hanuca; uneori sunt două, atunci când prima şi a opta zi a sărbătorii cad de Şabat.

ORIGINEA NUMELUI: de la Hanuca.

LITURGHIE: După slujba de dimineaţă, se recită Halel.

LECTURA DIN TORA: parafa săptămânii; Num. 7, 1-7 (maftir). Pentru al doilea Şabat Hanuca, dacă e cazul: paraşa săptămânii (Gen. 41, 1-44, 17); Num. 7, 54-8, 4 (maftir). Dacă acest Şabat coincide cu luna nouă, se scoate un al doilea sul înainte de maftir şi un al treilea pentru maftir.

HAFTORA: Zah. 2, 14-4, 7. Pentru al doilea Şabat: 1 Regi 7, 40-50. Dacă al doilea Şabat cade de luna nouă: Isa. 66, 1-24.

Şabat Şira: Şabatul Cântării.

ORIGINEA NUMELUI: de la “cântarea lui Moise la traversarea Mării Roşii (Ex. 15, 1-18), care face parte din paraşa săptămânii.

LITURGHIE: În unele comunităţi se citesc poeme liturgice legate de acest episod biblic.

LECTURA DIN TORA: paraşa săptămânii (Be-şala: Ex. 13, 17-17, 16)

HAFTORA: Jud. 4, 4-5, 31, la aşchenazi; Jud. 5, 1-31, la sefarzi.

OBICEIURI: Cântarea lui Moise sau Cântarea Mării (Şirat ha-yam) se mai citeşte şi în a şaptea zi de Pesah. O cantilaţie aparte se foloseşte pentru acest pasaj. Conform Talmudului, cântarea putea fi interpretată în trei maniere diferite: 1) după fiecare verset citit de cantor, adunarea răspundea în cor: “Cânt pentru Domnul”; 2) adunarea relua în cor fiecare verset; 3) cantorul şi adunarea cântau alternativ, fiecare câte un verset.

În prezent, în toate sinagogile aşchenaze şi în unele sinagogi sefarde, credincioşii se ridică în picioare la citirea cântării lui Moise. De Şabat Şira, ca şi în a şaptea zi de Pesah, evreii marocani recită un poem liturgic legat de cele opt cântări biblice: a lui Moise, a lui Miriam, a lui Iosua, a Deborei etc. Sefarzii din nord-vestul Africii intonează Ex.14, 30 şi 15, 18 pe o melodie tradiţională, o dată înainte de citirea pericopei săptămânale şi, din nou, în cursul acesteia. Comunităţile ortodoxe ale sinagogilor unite din Londra au împrumutat cantilaţia şi melodia cântării de la sefarzi. În Israel, în a şaptea zi de Pesah, Şirat ha-yam se cântă în cor chiar pe malul mării fie al Mediteranei, fie al Marii Roşii, la Eilat.

Şabaturi “de primăvară”: două înainte de Purim şi două după — se citeşte paraşa săptămânii şi se scoate un al doilea sul al Legii pentru maftir. Dacă Şabatul coincide cu luna nouă, se citeşte Num. 28, 9-15 de pe al doilea sul şi se scoate un al treilea sul pentru maftir. Aceste Şabaturi sunt:

Şabat Şekalim: Şabatul Şechelilor.

ORIGINEA NUMELUI: Acest Şabat este ultimul dinainte de 1 Adar sau coincide cu începutul acestei luni (al doilea Adar, în cazul anilor bisecţi). Potrivit Mişnei (Şek. 1, 1), la 1 Adar, i se reamintea populaţiei că impozitul de o jumătate de şechel trebuia plătit până la 1 Nisan. Maftirul are ca subiect această taxă destinată întreţinerii Sanctuarului şi, ulterior, a Templului.

LITURGHIE: În unele comunităţi se citesc poeme liturgice cu privire la această taxă.

LECTURA DIN TORA: paraşa săptămânii; Ex. 30, 11-16 (maftir).

HAFTORA: 2 Regi 11, 17-12, 17, la sefarzi; 2 Regi 12, 1-17, la aşchenazi.

OBICEIURI: În multe comunităţi sefarde, rabinul îşi îndeamnă cu acest prilej enoriaşii să contribuie prin donaţii la întreţinerea instituţiilor religioase din Israel.

Şabat Zahor: Şabatul Amintirii.

ORIGINEA NUMELUI: maftirul acestui Şabat, ultimul înainte de Purim, accentuează obligaţia credincioşilor de a păstra amintirea nenorocirilor suferite: “Adu-ţi aminte ce ţi-a făcut Amalec”, referire la atacul laş al amaleciţilor asupra ariergardei israelite în deşert, după ieşirea din Egipt. Acest mesaj este legat de Purim prin faptul că Haman, care urmărise şi el, mai apoi, exterminarea evreilor, era considerat, conform tradiţiei, un urmaş al lui Amalec.

LITURGHIE: În multe comunităţi se citesc poeme liturgice consacrate acestui episod biblic.

LECTURA DIN TORA: paraşa săptămânii; Deut 25, 17-19 (maftir).

HAFTORA: 1 Sam. 15, 2-34; sefarzii încep de la 1 Sam 15, 1.

Şabat Para: Şabatul Vacii Roşii.

ORIGINEA NUMELUI: În dimineaţa acestui Şabat, se citeşte maftir despre vaca roşie a cărei cenuşă servea odinioară la purificările rituale. Pe vremea Templului, când se apropiau sărbătorile de Pesah, fiecare persoană impură trebuia să se cureţe ca să poată jertfi şi mânca mielul pascal.

LITURGHIE: În multe comunităţi, se citesc poeme liturgice despre vaca roşie.

LECTURA DIN TORA: paraşa săptămânii; Num. 19, 1-22 (maftir).

HAFTORA: Ezec. 36, 16-38, la aşchenazi; Ezec. 36, 16-36, la sefarzi.

Şabat ha-Hodeş: Şabatul Lunii.

ORIGINEA NUMELUI: după primele cuvinte ale maftirului: “Luna aceasta va fi pentru voi cea dintâi lună a anului” (Ex. 12, 1-2). Acest Şabat este ultimul dinainte de 1 Nisan sau coincide cu începutul acestei luni, în care se sărbătoreşte Paştele. Paraşa săptămânii cuprinde instrucţiuni cu privire la sărbătorile de Pesah.

LITURGHIE: În multe comunităţi, se citesc poeme liturgice cu privire la Pesah.

LECTURA DIN TORA: paraşa săptămânii; Ex. 12, 1-20 (maftir).

HAFTORA: Ezec. 45, 16-46, 18, la aşchenazi; Ezec. 45, 18-46, 15, la sefarzi.

Celelalte Şabaturi speciale ale anului sunt:

Şabat ha-Gadol: Şabatul cel Mare, ultimul înainte de Pesah.

ORIGINEA NUMELUI: Poate proveni din ultimul verset al haftorei respective, Mal. 3, 23: “Iată că v-am trimis pe proorocul Ilie, înainte să vină ziua Domnului, ziua aceea mare (gadol) şi înfricoşată.” Această haftora a fost aleasă deoarece, conform tradiţiei, profetul Ilie este considerat vestitorul lui Mesia şi, tot conform tradiţiei, Mesia va veni în luna Nisan, luna Pesahului, în care israeliţii au ieşit din Egipt (R. H.11a).

LITURGHIE: În multe comunităţi, se citesc lungi poeme liturgice consacrate acestor evenimente.

LECTURA DIN TORA: paraşa săptămânii.

HAFTORA: Mal. 3, 4-24; se încheie prin repetarea versetului 23.

OBICEIURI: Rabinii obişnuiesc să vorbească despre semnificaţiile sărbătorii de Pesah şi despre pregătirile pentru întâmpinarea acesteia. Dacă acest Şabat cade chiar în ajun de Pesah, subiectul este abordat în săptămâna precedentă. În plus, la slujba de după-amiază (minha), credincioşii citesc, de obicei, câteva fragmente din Hagada de Pesah. În unele comunităţi sefarde, în Salonic, de exemplu,

există obiceiul de a dărui copiilor haine noi; de aici şi denumirea de hag ha-halbaşa (“sărbătoarea înnoirii hainelor”) sub care acest Şabat este cunoscut în unele comunităţi.

Şabat hol ha-moed Pesah: cade în timpul sărbătorilor de Pesah.

ORIGINEA NUMELUI: de la hol ha-moed, “semi-sărbătoare”.

LITURGHIE: La sfârşitul slujbei de dimineaţă, se citeşte Halel şi Cântarea Cântărilor. În unele comunităţi, se recită poeme liturgice.

LECTURA DIN TORA: Ex. 33, 12-34, 26; Num. 28, 19-25 (maftir).

HAFTORA: Ezec. 37, 1-1; în unele comunităţi: Ezec. 36, 37-37, 14.

Şabat Hazon: Şabatul Profeţiei.

ORIGINEA NUMELUI: Haftora acestui Şabat, ultimul dinaintea postului de Tişa be-Av, are ca temă profeţia sau viziunea (hazon) lui Isaia: enumerarea pedepselor la care va fi supus Israel dacă persistă în păcat. În vremea gheonimilor, i se spunea şi Şabat Eiha (“Şabatul Plângerilor), denumire păstrată până în ziua de azi în unele comunităţi orientale, de exemplu, cea yemenită.

LECTURA DIN TORA: paraşa săptămânii (Deut. 1, 1-3, 22).

HAFTORA: Isa. 1, 1-27.

OBICEIURI: Rabinii obişnuiesc să cânte o mare parte din haftora folosind cantilaţia Cărţii Plângerilor (Eiha). Credincioşii se îngrijesc de toaleta lor mai puţin ca în celelalte Şabaturi. Chivotul este uneori acoperit nu cu învelitoarea de Şabat, ci cu o simplă perdea de toate zilele sau chiar cu o perdea neagră. Vineri seara, unele comunităţi aşchenaze cântă Leha Dodi pe melodia elegiei Eli Ţion. Credincioşii se abţin de la orice viaţă socială în această zi.

Şabat Nahamu: Şabatul Mângâierii.

ORIGINEA NUMELUI: de la primul cuvânt al haftorei (Isa. 40, 1) care se citeşte de acest Şabat, primul după Tişa be-Av: “Mângâiaţi (Nahamu), mângâiaţi pe poporul Meu, zice Dumnezeul vostru.” În această haftora, Dumnezeu făgăduieşte mângâierea lui Israel şi izbăvirea lui finală.

LECTURA DIN TORA: paraşa săptămânii (Deut. 3, 23-7, 11), care cuprinde cele Zece Porunci şi primul paragraf din Şema Israel.

HAFTORA: Isa. 40, 1-26.

ŞADHĂN

“peţitor”

Mijlocitor care, în schimbul unei remuneraţii, face legătura între persoane în vederea căsătoriei, negociind el însuşi condiţiile acesteia. De-a lungul istoriei evreieşti, căsătoriile “aranjate” (şiduhim) au fost maniera tradiţională, preferată, de întemeiere a familiilor. Procedeul este consfinţit încă din Biblie unde primul şadhăn este Eliezer (Gen. 24), slujitorul lui Abraham. Patriarhul îl trimite s-o

peţească pe nepoata lui, Rebeca, pe care, ţinând cont de calităţile ei personale şi de legăturile lor de rudenie, o vroia de nevastă pentru fiul său, Isaac.

Talmudul acordă importanţă atât de mare acestor căsătorii încât, pentru a logodi o fată, îngăduie desfăşurarea mijlocirii şi a negocierilor în chiar ziua de Şabat în care, altminteri, orice tranzacţie lucrativă era interzisă (Şab. 150a).

Meseria de şadhăn era deja statornicită în Evul Mediu, chiar dacă, uneori, capii de familie tratau direct căsătoria copiilor lor, făcând economie de mijlocitor. Rabinii au dezbătut dreptul acestuia de a percepe un onorariu şi suma care i se cuvenea. Cuantumul se stabilea, în general, în funcţie de zestre şi anume, în majoritatea cazurilor, a cinci-zecea parte sau a treizecea parte atunci când partenerii locuiau la peste zece kilometri distanţă unul de celălalt. Meseria de şadhăn s-a bucurat mult timp de cea mai mare stimă, fiind practicată adeseori chiar de autorităţile rabinice. Rabinul cunoştea cel mai bine familiile comunităţii şi era deci cel mai în măsură să aprecieze oportunitatea şi viabilitatea unei eventuale căsătorii. Mai mult, rabinul putea să-i recomande pe elevii lui cei mai sârguincioşi în studiul Torei părinţilor care-şi doreau în primul rând un ginere citit şi credincios. Este cunoscut exemplul Rabinului Iacob Mollin, unul din marii învăţaţi ai veacului al XV-lea, care-şi câştiga existenţa practicând profesiunea de şadhăn, deoarece refuza orice remuneraţie pentru slujba lui rabinică. Meseria a fost îmbrăţişată şi de femei, mai ales în ţările islamice.

În sec. al XIX-lea, mijlocitorii de căsătorii au început să-şi piardă din prestigiu. Calitatea morală a multor şadhanim nu mai era cea de altădată şi personajul deveni ţinta mai mult sau mai puţin satirizată a autorilor comici şi a marilor povestitori din târgurile evreieşti (ştetl) ale Europei răsăritene. În ultimii ani, mijlocitorul a fost în mare măsură înlocuit de anunţurile matrimoniale, lansate pe toate mijloacele de comunicare, inclusiv pe internet. Totuşi, în special în Israel, şadhănul continuă să existe şi să-şi practice meseria, chiar dacă puţin altfel decât odinioară. Onorariul diferă în funcţie de reputaţia mijlocitorului şi de posibilităţile financiare ale cuplului. Deşi în comunităţile ortodoxe, mai ales hasidice, căsătoriile se aranjează de obicei direct, între familii, sau prin intermediul rabinului, mulţi continuă să apeleze la mijlocitori. După ce şadhănul le face cunoştinţă, tinerii se mai întâlnesc de două-trei ori, fiind liberi să refuze căsătoria dacă, dintr-un motiv sau altul, nu se plac.

ŞAHRIT, vezi SLUJBA DE DIMINEAŢĂ.

ŞAL DE RUGĂCIUNE, vezi TALIT.

ŞALIAH

“Trimis, reprezentant”

Persoană împuternicită să execute o misiune dată sau delegat învestit cu puterea de a îndeplini o anumită acţiune în locul cuiva. Termenul se aplică şi reprezentanţilor trimişi în ţara lui Israel de către comunităţile din diaspora.

Noţiunea de şlihut (mandat, misiune, împuternicire) ocupă un loc important în literatura rabinică şi în Halaha. Astfel, un act de divorţ putea fi transmis prin intermediul unui şaliah însărcinat în acest sens de către una din părţi (Ghit. 4, 1; 62b). La fel, în ajun de Pesah, un credincios poate să-şi vândă hameţ unui neevreu prin intermediul unui rabin pe care-l împuterniceşte în acest scop. Talmudul precizează

că “reprezentantul unei persoane este considerat ca persoana însăşi” (Ber. 5, 5). Drept urmare, orice acţiune întreprinsă de acesta în limitele misiunii sale angajează pe deplin răspunderea celui pe care-l reprezintă. Astfel, un şaliah poate să vândă sau să cumpere sau să încheie un contract de căsătorie etc., în calitate de reprezentant al vânzătorului, al cumpărătorului sau al unuia din miri. Copiii, arieraţii mintal şi surdomuţii nu pot sluji drept şaliah, spune Talmudul (Ghit. 23a). În sfârşit, un evreu nu poate însărcina pe nimeni să îndeplinească o miţva care-i revine în mod nemijlocit, nici nu poate “delega” pe cineva să făptuiască un păcat. Cu alte cuvinte, nimeni nu poate eluda urmările faptelor sale, invocând că le-a săvârşit în numele altcuiva.

Halaha consemnează şi conceptul de şaliah miţva, persoană însărcinată să îndeplinească o miţva (dintre cele care se pot delega). Talmudul spune că nu poţi să păţeşti nimic rău când eşti pe cale să împlineşti o datorie religioasă în numele cuiva (Pes. 8a). Un alt concept legat de şlihut este şaliah ţibur (“reprezentantul adunării credincioşilor”) sau persoana însărcinată să conducă rugăciunea în timpul slujbei sinagogale.

Un alt sens al termenului este acela de sol trimis din Ereţ Israel la comunităţile din diaspora, cu misiunea de a aduna fonduri pentru instituţiile evreieşti publice sau religioase din ţara Sfântă. De la sfârşitul sec. al VII-lea şi până în zilele noastre, multe comunităţi evreieşti au avut mereu un fond special de caritate, la care veneau să apeleze diferiţi trimişi din Ereţ Israel, numiţi fie şaliah Ţion (“reprezentantul Sionului”; Beta 25b), fie şluha derabanan (“trimisul rabinilor”, prescurtat: şadar), fie şluha Ereţ Israel (trimis din Ereţ Israel). Dotaţi cu acreditările necesare, aceşti emisari se adresau comunităţilor din diaspora pentru susţinerea unor ieşivot şi a săracilor din ţara Sfântă. Uneori, aceşti şlihim erau învăţători sau rabini vestiţi, ca Moşe Alşeh şi Haim Iosif David Azulai, care mergeau de la o comunitate la alta şi nu se limitau doar la a strânge fonduri, ci foloseau totodată aceste călătorii pentru a pronunţa decizii halahice şi învăţăminte spirituale.

În zilele noastre, trimişii care adună fonduri sunt numiţi meşulah. Termenul de şaliah este astăzi rezervat reprezentanţilor Organizaţiei Mondiale Sioniste, detaşaţi pe o perioadă de doi-trei ani în diferite comunităţi din diaspora cu misiuni educative, culturale şi de informare.

ŞALIAH ŢIBUR

“Delegat al comunităţii”

Persoană însărcinată de credincioşi să conducă slujba publică la sinagogă; prescurtat: “şaţ”. Orice evreu care ştie rugăciunile poate servi ca baal tefila (“conducător al rugăciunii”) în zilele lucrătoare, dar pentru a fi şaliah ţibur, este nevoie de o calificare specială. Primele referiri la şaliah ţibur apar în Mişna (Ber. 5, 5; R. H. 4, 9 etc.).

La origine, şaliah ţibur primea această însărcinare pe baza modului în care stăpânea modurile şi temele liturgice specifice Şabaturilor şi sărbătorilor (nusah) şi a capacităţii lui de a improviza melodii în timpul slujbei. El recita, în special, Barehu, Kadiş, Şema şi binecuvântările aferente şi repeta cu voce tare Amida (inclusiv Keduşa) la slujbele de dimineaţă şi de după amiază. Tot el conducea şi lectura pericopei săptămânale din Tora şi recita Mi şe-berah, precum şi rugăciunile de pomenire.

Începând din sec. al XVIII-lea, în marile comunităţi urbane, funcţia de şaliah ţibur a fost preluată de cantori (hazanimi), care sunt adeseori muzicieni şi cântăreţi profesionişti. În prezent, aceştia sunt

angajaţi cu normă întreagă ai comunităţilor. Adeseori, un voluntar competent oficiază ca baal tefila în locul cantorului.

ŞALOM ZAHĂR

“Pace pruncului!”

Adunare familială, specifică aşchenazilor, în vinerea imediat următoare după naşterea unui băiat. Ceremonia se numeşte astfel, deoarece are loc în seara de Şabat, timp consacrat prin excelenţă păcii. Potrivit unei alte interpretări, numele trimite la o “împăcare” a cuplului: într-adevăr, durerile facerii pot da naştere la un resentiment al proaspetei mame faţă de soţul socotit răspunzător de chinurile îndurate. O dată cu naşterea unui fiu, bucuria atenuează aceste sentimente: pacea (şalom) domneşte iarăşi între soţi. În fine, o altă explicaţie are la bază un pasaj din Talmudul babilonian: “Când se naşte un băiat, pacea însăşi vine pe lume” (Nid. 31b).

În Polonia şi Lituania, credincioşii erau poftiţi la ceremonie printr-un anunţ care se făcea la sinagogă vineri seara, la sfârşitul slujbei.

Conform unui obicei popular, la această adunare se mănâncă linte sau năut, alimente tradiţionale de doliu: obiceiul provine din credinţa că, timp de nouă luni în pântecul mamei, fătul învaţă toată Tora, dar de îndată ce vine pe lume, un înger îi dă un bobârnac peste buza de sus, făcându-l să uite dintr-o dată tot.

ŞALOŞ REGALIM, vezi PELERINAJ, SĂRBĂTORI DE.

ŞAMAI

(50 î.e.n.-30 e.n.)

Înţelept din Ereţ Israel şi av Bet Din (vicepreşedinte al Sanhedrinului). Şamai şi Hilel cel Bătrân au constituit ultima din cele cinci mari “perechi” (zugot) de înţelepţi care au transmis legea orală în ultimul veac, până la distrugerea celui de-al Doilea Templu. În această pereche, judecând după controversele consemnate în Mişna, Şamai reprezenta stricteţea halahică (Şab. 3 la), în vreme ce Hilel înclina întotdeauna spre o interpretare mai flexibilă a legii. Mentalitatea “conservatoare” a lui Şamai este caracteristică unui stadiu mai vechi al Halahei, bazat pe o interpretare literală a Bibliei. Severitatea învăţatului şi temperamentul lui iritabil răzbat dintr-o întâmplare celebră: Un neevreu vine să-l “provoace” pe Şamai, făgăduind să se convertească la iudaism dacă acesta reuşeşte să-l înveţe toată Tora cât timp poate el sta într-un picior. Şamai se înfurie şi-l goneşte pe “provocator” cu băţul pe care-l purta mereu cu el. Confruntat cu aceeaşi întrebare, Hilel răspunde prin celebra regulă de aur (Şab. 31b).

Cei doi învăţători au întemeiat două şcoli rivale (Bet Şamai şi Bet Hilel). De aici provin probabil aşa-numitele hilhot Bet Şamai (“legile şcolii lui Şamai”). Cu toate acestea, în câteva cazuri, Şamai respinge soluţia ambelor şcoli, optând pentru o linie mai dură, în timp ce în altele, se raliază poziţiei adoptate de şcoala lui Hilel. Măsurile preconizate de Bet Şamai, care vizau restrângerea la minimum a contactelor cu neevreii, reflectă clar primejdiile care ameninţau identitatea şi existenţa poporului evreu în acea vreme. Mişna (Avot 1, 15) consemnează trei din învăţămintele lui Şamai: “Fixează-ţi un timp pentru studiul Torei”; “Vorbele să-ţi fie puţine, faptele, multe”; “Întâmpină pe oricine cu

blândeţe". Această ultimă povaţă, ca şi unele halahot care i se atribuie, demonstrează că Şamai nu era lipsit de indulgenţă şi de bunăvoinţă, chiar dacă zelul lui religios l-a făcut să apară drept un om sever şi impulsiv.

ŞAMAŞ

Persoană în serviciul comunităţii sau al sinagogii. Deşi serveşte în primul rând drept ceauş la sinagogă, şamaşul poate fi şi angajat al comunităţii sau al tribunalului rabinic. Atribuţiile lui variază în funcţie de instituţia pe care o slujeşte: astfel, el poate aduna fonduri, poate fi administrator, aprod, secretar, curier sau chiar gropar.

Odinioară, una din funcţiile tradiţionale ale Şamaşului era aceea de şulklaper: el trecea dis-de-dimineaţă pe străzi, bătând la obloanele închise ale credincioşilor, ca să-i cheme la slujbă. Tot el, îi aduna pe credincioşi la "slujba de la miezul nopţii" şi la rugăciunile nocturne de slihot în luna Elul.

În secolul al XX-lea, şamaşul a continuat să joace un rol important în viaţa comunităţii şi, în special, în viaţa sinagogii, fiind însărcinat cu buna desfăşurare a slujbelor şi uneori chiar cu citirea Torei. Totuşi, din ce în ce mai puţine sunt sinagogile care au un şamaş. Atribuţiile lui sunt acum frecvent preluate de o administraţie sau de înşişi membrii comunităţii care le îndeplinesc benevol, cu schimbul.

În Israel, şamaşul este prezent în toate marile sinagogi ale ţării, unde reprezintă principalul oficiant, în lipsa rabinului.

Şamaş este şi numele celei de-a noua lumânări de Hanuca, cu care sunt aprinse celelalte opt.

ŞAPTE SPECII, vezi SPECII, ŞAPTE.

ŞAS

Termen ce denumeşte, în limbaj uzual, ansamblul ordinelor care alcătuiesc Talmudul babilonian; acrostih de la cuvintele ebraice şişa sedarim — "cele şase ordine" (ale Mişnei sau ale Talmudului).

Autorităţile creştine din Evul Mediu considerau unele fraze din Talmud ca ofensatoare la adresa creştinismului. Talmudul însuşi era văzut ca o piedică serioasă în calea convertirii evreilor. Din aversiune pentru cuvântul "Talmud", cenzorii creştini însărcinaţi cu verificarea cărţii l-au înlocuit cu Ghemara şi, uneori, cu Şas. Prima ediţie a Talmudului astfel "cenzurat" a fost publicată la Basel (1578-1581), servind drept model pentru toate versiunile ulterioare.

ŞAVUOT

"Săptămâni"

A doua din cele trei mari sărbători de pelerinaj; sărbătoarea dăruirii Torei (Iom Matan Tora). Se ţine două zile în diaspora (6-7 Sivan) şi o singură zi în Israel (ca şi în comunităţile reformate din diaspora). Are loc, conform indicaţiei biblice, la şapte săptămâni, numărând din prima zi de Pesah (numărătoarea Omerului), de unde şi numele de Şavuot (Ex. 34,22; Lev. 23, 15 et infra; Deut. 16, 9-10).

Sărbătoarea este precedată de "trei zile de delimitare" (şloşet ieme ha-hagbala, conf. Ex. 19, 11-12), în care se suspendă normele de doliu, aflate în vigoare de-a lungul celor şapte săptămâni. Alte

denumiri pentru Şavuot sunt Hag ha-Kaţir (“sărbătoarea secerişului”, Ex. 23, 16) sau Iom ha-Bikurim (“ziua primelor roade”, Num. 28, 26), în amintirea darurilor de recunoştinţă pe care israeliţii din toată ţara le aduceau cu acest prilej la Templul din Ierusalim. În literatura talmudică, numele cel mai frecvent este Aţeret (Şev. 2, 1; R. H. 1, 2), care s-ar putea traduce prin “adunare solemnă”. Numele apare în Biblie, însă legat de alte sărbători (Lev. 23, 26; Num. 29, 35; Deut. 16, 8). În izvoarele postbiblice, nu apare decât denumirea de Şavuot. Conform tradiţiei rabinice, Aţeret are sensul de “încheiere a sărbătorii”. Într-adevăr, rabinii caracterizau Şavuot ca încheierea sărbătorii de Pesah, căci ea marchează punctul culminant şi încheierea eliberării prin primirea Legii. În liturghie, ziua este denumită Zeman Matan Toratenu (“vremea dăruirii Legii noastre”) şi cade, conform tradiţiei rabinice, pe 6 Sivan (conf. Ex. 19, 1-16). Această denumire trimite la evenimentele narate în Ex. 19-20, pe care iudaismul postbiblic le-a asociat acestei zile. Şavuot este singura sărbătoare pentru care Biblia nu menţionează o dată precisă. Textul recomandă, în schimb, să se numere şapte săptămâni “începând de a doua zi după Şabat, din ziua când veţi aduce snopul ca să fie legănat” (Lev. 23-15). Numărătoarea începea o dată cu secerişul primului omer din orzul cel nou, iar a cincizecea zi era declarată sărbătoarea primelor roade. Potrivit tradiţiei rabinice ortodoxe, termenul de “Şabat” folosit în acest verset se referă la prima zi de Pesah, de aici concluzia că ziua de Şavuot este 6 Sivan. Saduceii şi, mai târziu, caraiţii au luat termenul de Şabat ad litteram, începând numărătoarea din prima duminică după Pesah. Drept urmare, sărbătoarea ar fi căzut întotdeauna într-o duminică, indiferent de dată. Această tradiţie a fost adoptată şi de samariteni. Controversa trebuie să fi apărut din dorinţa rabinilor de a lega această sărbătoare de evenimentul istoric al Revelaţiei divine de pe Muntele Sinai, pentru care textul biblic nu furnizează nici o dată explicită. Saduceii au considerat că o astfel de asociaţie nu avea nici un suport biblic şi au preferat să vadă în Şavuot o simplă serbare agricolă a secerişului, ceea ce se potrivea foarte bine cu o dată variabilă. La rândul lor, evreii din Etiopia au interpretat expresia “a două zi după Şabat” ca însemnând a doua zi după sfârşitul Paştelui şi au fixat sărbătoarea pe 12 Sivan.

În vremea Templului, Şavuot era, pentru agricultori, un prilej de a urca în vesele procesiuni către Ierusalim, spre a aduce primele roade (bikurim) ale recoltei lor ca jertfă de mulţumire. Mişna zugrăveşte foarte viu pregătirile pentru ceremonie şi numeroasele rituri asociate acesteia (Bik. 3; vezi Primele roade). După distrugerea Templului, sensul sărbătorii s-a îngustat şi Şavuot s-a identificat cu comemorarea Revelaţiei de pe Sinai, deci cu primirea Torei şi cu decretarea de către Dumnezeu a celor Zece Porunci.

În comparaţie cu celelalte mari sărbători de pelerinaj, este izbitor numărul redus de legi şi obiceiuri asociate acestei zile. În multe comunităţi tradiţionale, credincioşii veghează toată noaptea de Şavuot, dedicându-se studiului Torei. Rabi Solomon Alcabeţ şi alţi maeştri ai Cabalei din sec. al XVI-lea s-au aflat la originea acestui tikun lel Şavuot (tikun al nopţii de Şavuot). Lectura special concepută pentru această noapte era o antologie, cuprinzând primele şi ultimele versete din toate secţiunile săptămânale ale Torei, primele versete din celelalte cărţi ale Bibliei şi primele paragrafe din cele 63 de tratate ale Mişnei. Unele culegeri conţineau, în plus, citate din Zohar, precum şi azharot (învăţăminte morale sub formă de poeme) referitoare la cele 613 porunci ale Torei. În comunităţile care au păstrat obiceiul lecturii nocturne, aceste texte au fost înlocuite cu un pasaj din Talmud sau din literatura rabinică. În a doua noapte de Şavuot, unele comunităţi din diaspora aveau obiceiul, din ce în ce mai rar întâlnit, să citească psalmi, conform tradiţiei care spune că regele David, marele poet al psalmilor, s-ar fi născut şi ar fi murit de Şavuot. Evreii din Kurdistan obişnuiau să meargă să se

roage în această zi la mormintele învăţătorilor celor mai veneraţi, în special la un mormânt din apropiere de Mosul, unde se crede că ar fi îngropat Profetul Naum.

De Şavuot, sinagogile se împodobesc cu flori şi plante verzi. S-au dat mai multe explicaţii acestei datini. Florile ar simboliza, după unii, vremea din toiul secerişului sau Muntele Sinai care s-ar fi acoperit, printr-o minune, de un belşug de vegetaţie în cinstea marelui eveniment. După alţii, Şavuot ar fi o zi de judecată pentru pomi sau, în sfârşit, podoabele florale ar fi menite să evoce primele roade care odinioară se aduceau la Templu cu acest prilej. Există obiceiul să se consume în special lactate în timpul sărbătorii. Principala motivaţie propusă este că anotimpul, începutul verii, se pretează mai bine pentru o alimentaţie uşoară. Potrivit unei explicaţii mai tradiţionale, în ziua Revelaţiei, oamenii ar fi fost preocupaţi sa se pregătească fizic şi spiritual pentru primirea Torei şi n-ar fi avut vreme să prepare mâncăruri cu carne. Secole de-a rândul pe când pâinea se făcea în casă, gospodinele coceau câte doi colaci de Şavuot, obicei amintind probabil de cele două pâini din grâul nou care se aduceau ca ofrandă colectivă în vremea Templului (Men. 8, 1).

Lecturile biblice recomandate pentru Şavuot cuprind cele Zece Porunci, prefaţate de poemele liturgice Akdamut milin. În prima zi, şi Ieţiv pitgam, în cea de-a doua zi (înainte de citirea haftorei). De asemenea, se citeşte integral Cartea lui Rut, probabil fiindcă naraţiunea are drept fundal activităţile agricole ale începutului de vară, fiind deci foarte potrivită pentru o sărbătoare a secerişului. Conform unei alte explicaţii mai tradiţionale, modul în care Rut îmbrăţişează definitiv şi pe deplin credinţa lui Naomi ilustrează semnificaţia perenă a sărbătorii, marcând fidelitatea de nezdruncinat a evreilor faţă de Tora pe care au primit-o în această zi. În fine, Rut este străbunica lui David, al cărui nume este de asemenea asociat zilei de Şavuot (vezi mai sus).

Pornind de la definiţia sărbătorii ca ziua dăruirii Torei, în Evul Mediu, copiii începeau studiul organizat al Torei în această vreme a anului. Pe de altă parte, în multe comunităţi, perioada marchează sfârşitul studiilor pentru adolescenţi sau confirmarea lor la comunităţile reformate. În Israel, numeroase kibuţuri organizează serbări ale primelor roade (hag ha-bikurim), prilej de a-şi etala produsele (inclusiv cele industriale) în nenumărate procesiuni (vezi Sărbătorile kibuţului). În grădiniţe şi în şcolile primare, copiii, cu coroniţe de flori pe cap şi coşuri pline de fructe în mâini, participă la mici ceremonii în amintirea vechii sărbători a secerişului.

Şavuot

Alte denumiri:	Hag ha-Şavuot (sărbătoarea săptămânilor)
	Hag ha-Kaţir (sărbătoarea secerişului)
	Iom ha-Bikurim (ziua primelor roade)
	Zeman Matan Toratenu (vremea dăruirii Torei noastre)
Date ebraice:	6 Sivan (în Israel şi la evreii reformaţi din diaspora)
	6-7 Sivan (în diaspora)
Lecturi:	Prima zi:

Ex. 19, 1-20, 23

Num. 28, 26-31 (maftir)

Ezec. 1, 1-28; 3, 12 (haftora)

A doua zi:

Deut. 15, 19-16, 17 (sau 14, 22-16, 17 dacă a doua zi este Şabat)

Num. 28, 26-31 (maftir)

Hab. 2, 20-3, 19 (haftora)

Sul: Cartea lui Rut

Halel: Se recită integral.

Izkor: Se recită numai a doua zi la comunităţile din diaspora, cu excepţia celor reformate.

Date civile ale sărbătorii:

2000 / 5760	9 iunie
2001 / 5761	28 mai
2002 / 5762	17 mai
2003 / 5763	6 iunie
2004 / 5764	26 mai
2005 / 5765	13 iunie
2006 / 5766	2 iunie
2007 / 5767	23 mai
2008 / 5768	9 iunie
2009 / 5769	29 mai
2010 / 5770	19 mai

ŞEEHIANU

“Care ne-ai ţinut în viaţă”

Denumirea unei binecuvântări care se spune asupra unui lucru nou. Mişna (Ber. 9, 3) prescrie rostirea ei ori de câte ori dobândeşti ceva, de la o simplă cratiţă până la o locuinţă nouă. Textul complet este: "Binecuvântat fii Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, rege al universului, care ne-ai ţinut în viaţă şi ne-ai îngăduit să trăim această zi." Aceste cuvinte se spun, de exemplu, când te muţi într-o casă nouă, când îmbraci o haină nouă sau când guşti prima dată dintr-un fruct în anul respectiv. Şeehianu se spune, de asemenea, în prima seară a sărbătorilor; înainte să sune şofarul de Anul Nou; înainte de Barehu în seara de Iom Kipur; de Sucot, când se îndeplineşte ritualul celor patru specii, înainte de Halel; când se aprinde prima lumânare de Hanuca; înainte de citirea Cărţii Esterei la sinagogă de Purim şi la începutul ceremoniei de răscumpărare a primilor născuţi. În Ereţ Israel (dar nu şi în diaspora), tatăl spune Şeehianu la circumcizia fiului.

ŞEHINA

Termenul apare prima dată în texte în perioada tanaitică pentru a desemna prezenţa lui Dumnezeu în lume. Cuvântul nu este menţionat nicăieri în Biblie. În literatura talmudică, Hagada şi targumuri, el este folosit pentru a-l desemna pe Dumnezeu atunci când divinitatea îşi manifestă Prezenţa într-un loc anume. Şehina, Prezenţa divină, se dezvăluie lumii sub forma unei lumini cereşti (Şab. 30a; Ber. 17a). Înţelepţii vorbesc despre "aripile Şehinei" care îi apără pe credincioşi şi prozeliţi, în timp ce orgoliul şi păcatul fac să se îndepărteze de om "picioarele Şehine" (Ber. 43b; Hag. 16a). Termenul apare deseori în scopul de a sublinia legătura strânsă dintre Dumnezeu şi Israel. Talmudul exprimă această legătură atunci când spune că Şehina însoţeşte neamul lui Israel şi se va întoarce o dată cu el în Ţara Sfântă la sfârşitul vremurilor (Ber. 6a). Potrivit unei vechi tradiţii, Şehina este prezentă în casa în care bărbatul şi nevasta trăiesc în bună înţelegere (Sota 17a).

Antropomorfismele legate de Şehina sunt destul de frecvente în literatura hagadică (vezi Antropomorfism). Un Midraş spune că "în momentul în care a părăsit Templul, Şehina a îmbrăţişat zidurile şi coloanele lui, pe care le-a acoperit de sărutări şi mângâieri, şi a strigat: Adio, Templul meu! Adio, sălaş al slavei mele! Adio, locuinţă a Iubitului meu! Adio pentru totdeauna, adio!" (Plâng. R., Petihta 25).

Literatura rabinică, deşi personifică Şehina, nu face nici o deosebire între ea şi Dumnezeu. În literatura midraşică, în schimb, Şehina apare uneori în paralel cu Dumnezeu, ceea ce a putut genera ideea separării lui Dumnezeu de această materializare a lui. Într-adevăr, în filozofia evreiască medievală, Şehina apare ca o entitate de sine stătătoare, separată de Dumnezeu. De la Saadia Gaon la Maimonide, marii filozofi evrei au văzut în ea manifestarea gloriei divine şi au considerat-o creaţia dintâi a lui Dumnezeu. Astfel, Maimonide descrie kavod (termen echivalent Şehinei) drept "lumina creată pe care Dumnezeu o răspândeşte în mod miraculos asupra unui loc pentru slăvirea lui" (More 1, 64). Şi tot Maimonide spune că, în revelaţiile profeţilor, ceea ce li se arată este Şehina şi niciodată însuşi Dumnezeu (id. II, 21).

Această deosebire între Dumnezeu şi propria sa Şehina apare încă din cele mai vechi texte ale misticii evreieşti. Dacă filozofii o considerau o entitate creată, maeştrii Cabalei vedeau în ea o parte a lumii divine şi o identificau cu cea mai de jos dintre sefirot sau cu elementul feminin al divinităţii. Această caracterizare a Şehinei este ilustrată în Sefer ha-Bahir sub forma filiaţiei şi, uneori, a maternităţii. Conceptul de Şehina ca logodnică este un element central în sistemul Zoharului care descrie relaţiile dintre Şehina şi sefirot sub formă de relaţii conjugale.

Şehina poate apărea ca mamă iubitoare, preocupată de soarta lui Israel, dar şi, în special în Zohar, ca o forţă întunecată, distructivă. Când Şehina este departe de partenerii săi, forţele răului (Sitra ahra) pun stăpânire pe ea şi o preschimbă într-o forţă demonică.

Victoria răului asupra Şehinei depinde de purtările oamenilor. Ea desăvârşeşte armonia divină atunci când se uneşte cu sefirot care îi sunt superioare, dar această unitate este frecvent destrămată din cauza păcatelor omeneşti care "împiedică" Şehina să atingă ţinta spre care tinde. Pasajele talmudice care descriu afecţiunea Şehinei pentru poporul evreu, mergând până la faptul că îl însoţeşte în exil, trebuie înţelese ca un exil în interiorul "Spiritului" divin. Remedierea situaţiei depinde în întregime de liberul arbitru al oamenilor, de alegerile pe care le fac. Prin faptele lor, ei împiedică sau, dimpotrivă, contribuie la reunirea Şehinei cu celelalte sefirot. Ideea că Israel, împlinind poruncile, poate determina izbăvirea Şehinei din exil şi unirea ei cu sefirot a jucat un rol esenţial în tradiţia cabalistică a şcolii lui Isaac Luria şi, mai târziu, în hasidism.

ŞEHITA

"Sacrificare rituală "

Mod de sacrificare a animalelor permise pentru consum, prin tăierea beregatei, în strictă conformitate cu regulile stabilite de Halaha. Legea scrisă nu oferă nici o descriere amănunţită a procedeului, ci numai principiul care stă la baza sa: "... vei putea să tai vite din cireadă şi din turmă în felul cum ţi-am poruncit şi vei putea să mănânci din ele [...] după dorinţa ta" (Deut. 12, 21). Regulile sacrificării rituale sunt prezentate detaliat în tratatul Hulin al Mişnei şi al Talmudului. Maimonide clasifică şehita printre poruncile pozitive ale Torei, citând un pasaj din Talmud care arată că "Moise a primit regulile de şehita o dată cu primirea Torei pe Muntele Sinai" (Hul. 28a).

Acţiunea este executată de un şohet sau haham, care trebuie să obţină atestarea în această funcţie din partea unei autorităţi rabinice recunoscute. În acest scop, el trebuie să efectueze de trei ori actul tăierii în faţa examinatorului. După confirmarea în funcţie, hahamul este obligat să studieze normele şehita cel puţin o dată pe lună, de-a lungul întregii lui cariere profesionale.

Un capitol important în pregătirea lui îl constituie întreţinerea şi ascuţirea cuţitului special destinat acestui scop (halaf). Orice defect al lamei, constatat înainte sau după tăiere, duce la invalidarea actului.

Înainte de sacrificare, şohetul rosteşte o binecuvântare, apoi, dintr-o singură mişcare rapidă, dus-întors, a cuţitului, taie beregata animalului care este spânzurat de o frânghie cu capul în jos. Hahamul nu trebuie să apese prea mult pe gâtul animalului, dar traheea trebuie să fie secţionată pentru ca actul să fie declarat valabil. Regulile cu privire la tăierea păsărilor sunt mai puţin stricte.

Halaha menţionează cinci abateri care anulează valabilitatea actului: 1. şehia: întreruperea oricât de mică a mişcării cuţitului în timpul actului; 2. drasa: devierea lamei de-a lungul gâtului, în locul mişcării dus-întors de-a curmezişul beregatei; 3. hahlada: blocarea lamei în interiorul beregatei care va fi astfel tăiată dinăuntru spre afară; 4. hagrama: secţionarea beregatei în alt loc decât cel specificat; 5. ikur: tăierea cu un cuţit prost, în aşa fel încât carnea animalului este mai curând sfâşiată decât secţionată. După practicarea actului, şohetul trebuie să examineze plămânii animalului spre a verifica dacă prezintă vreo anomalie (cheag de sânge sau perforaţie), situaţie în care animalul este declarat trefa ("interzis pentru consum").

Şehita a fost explicată ca un mod de a evita cruzimea faţă de animale, în concordanţă cu porunca expresă a Torei în acest sens. Experţii au recunoscut că acest procedeu de sacrificare este mai puţin dureros decât altele.

Midraşul pune întrebarea: "Ce importanţă are pentru Dumnezeu modul în care sunt tăiate animalele?" Răspunsul este că "miţvot (poruncile) i-au fost date omului în scopul perfecţionării calităţilor lui umane" (Gen. R. 44, 1). Cu alte cuvinte, porunca de a tăia animalele în acest mod anume şi nu altfel este menită să amplifice compasiunea şi sensibilitatea evreilor.

Sângele păsărilor şi animalelor nedomestice, o dată scurs pe jos, trebuie imediat acoperit, deoarece acestea, spre deosebire de animalele domestice, nu-i datorează omului nimic şi deci faptul de a le omorî este cu atât mai "ruşinos". Înainte de şehita, se presară nisip şi ţărână pe jos şi, ulterior, se mai adaugă pentru acoperirea sângelui care se scurge.

Unele comunităţi din Spania au adoptat, începând din sec. al XII-lea, un impozit benevol pe carne pentru plata şohetului şi asigurarea unei sacrificări rituale după lege. Acest tip de impozit a fost introdus mai târziu şi în Europa de Est. Ulterior, scopul taxei a fost extins pentru a servi şi la finanţarea altor servicii comunitare: acţiuni sociale, şcoli, sinagogi.

În sec. al XVIII-lea, sacrificarea rituală a făcut obiectul unui conflict între mitnagdimi şi hasidimi. Aceştia din urmă au introdus o nouă metodă de pregătire a cuţitului, contestată de Elia, gaonul din Vilnius, conducătorul mitnagdimilor. În 1772, s-a pronunţat o interdicţie (herem) asupra modului de şehita al hasidimilor, asupra instrumentelor pe care le utilizau şi asupra cărnii obţinute în acest mod. Cu timpul însă, hasidismul s-a extins şi interdicţia a fost în cele din urmă anulată.

În sec. al XIX-lea, în special în vestul Europei, au apărut o serie de mişcări împotriva sacrificării rituale. Pe la 1850, şehita a fost oficial desfiinţată în Germania. Au urmat Elveţia (1893), Norvegia (1930) şi Suedia (1937). Aceste măsuri, izvorâte pe alocuri dintr-un antisemitism de fond, au fost în general adoptate din considerente pur umanitare.

În prezent, şehita nu se mai practică decât pe scară industrială, în abatoarele unor companii de comercializare a cărnii. De obicei, hahamul se ocupă doar de tăiere, apoi un maşghiah (controlor de caşrut) examinează plămânii animalelor, după care carnea este ştampilată pentru a informa consumatorul că sacrificarea s-a efectuat conform normelor rituale. De multe ori există şi un rabin la faţa locului care este consultat atunci când există dubii sau incertitudini cu privire la corectitudinea actului. În Israel, controlul asupra respectării şehita este asigurat de marele rabinat, precum şi de o serie de organizaţii religioase particulare, ultraortodoxe.

ŞEKALIM

Al patrulea tratat din ordinul al doilea (Moed) al Mişnei. Cele opt capitole ale sale se referă la impozitul de o jumătate de şechel pe care fiecare om trecut de douăzeci de ani trebuia să-l plătească în fiecare an pentru întreţinerea Templului (Ex. 30, 11-16; 1 Regi 12, 5-17). Tratatul precizează când şi unde trebuia plătit impozitul şi cine era obligat să plătească, în funcţie de vârstă şi stare socială. Se prevede şi o formă de "răscumpărare" a acestei taxe prin predarea unei sume în aur. Alte probleme care fac obiectul tratatului sunt donaţiile către Templu, precum şi surplusul de numerar rămas la sfârşitul anului şi modul în care trebuia folosit. Se dau de asemenea numele celor 15 împuterniciţi care răspundeau de supravegherea lucrărilor de întreţinere a sanctuarului. În sfârşit, tratatul

cuprinde regulile cu privire la administrarea turmelor, cărnii şi fondurilor, aflate chiar în interiorul Templului sau în apropiere de Ierusalim. Toate aceste subiecte sunt reluate pe larg în Talmudul de la Ierusalim şi în Tosefta.

ŞEMA

"Ascultă"

Primul cuvânt dintr-un verset care exprimă crezul fundamental al iudaismului: "Ascultă, Israel, Domnul este Dumnezeul nostru, Domnul este unic" (Deut. 6, 4). Element central al slujbelor zilnice de dimineaţă şi de seară, Şema cuprinde trei paragrafe: 1. Şema (Deut.6, 4-9), care, conform tradiţiei rabinice, reprezintă proclamarea împărăţiei divine, adică recunoaşterea suveranităţii lui Dumnezeu asupra poporului evreu; 2. Ve-haia im şamoa (Deut. 11, 13-21), care reia ideile primului paragraf, adăugând recompensele şi pedepsele divine; 3. Ţiţit (Num. 15, 37-41), care prescrie confecţionarea şi portul de franjuri (ţiţit) la cele patru colţuri ale talitului şi se încheie cu evocarea ieşirii din Egipt de unde Domnul i-a eliberat pe copiii lui Israel.

După primul verset din Şema, urmează imediat "Baruh şem kevod [...]" ("Binecuvântat este numele glorioasei sale împărăţii în vecii vecilor"), care se rosteşte de obicei în şoaptă. Dimpotrivă, la slujbele din seara şi dimineaţa de Iom Kipur, această binecuvântare se rosteşte cu glas tare, în cor, de către toţi credincioşii.

Toţi bărbaţii evrei adulţi au datoria de a spune (de a "citi", precizează norma halahică) Şema de două ori pe zi, conform chiar primului paragraf: "... când te culci şi când te scoli" (Deut. 4, 7). Dimineaţa, Şema se poate spune abia când se luminează afară "atât cât să poţi recunoaşte o persoană la depărtare de patru coţi", dar nu mai târziu de primul pătrar al zilei, adică un sfert din intervalul de la răsăritul la apusul soarelui. Seara, Şema nu se poate spune decât după asfinţit şi nu mai târziu de miezul nopţii (în sens literal, adică jumătatea intervalului dintre apus şi răsărit); în situaţii excepţionale, se poate spune şi mai târziu, până la ivirea zorilor.

La slujbele de dimineaţă şi de seară, Şema este prefaţată de două binecuvântări. De asemenea, rostirea ei este urmată de o binecuvântare la slujba de dimineaţă şi două la slujba de seară. Dimineaţa, binecuvântarea care urmează după Şema, Goel Israel ("care-l izbăveşti pe Israel"), prefaţează la rândul său Amida tăcută, făcând astfel legătura dintre Şema şi Amida.

Şema se compune din 245 de cuvinte. Potrivit tradiţiei rabinice, Tora cuprinde 248 de porunci pozitive care corespund celor 248 de părţi ale corpului omenesc; pentru a crea o legătură simbolică între textul Şemei şi corpul poruncilor pozitive, s-au adăugat la Şema trei cuvinte. Când rugăciunea se spune în public, adică atunci când există cvorumul (minian), oficiantul repetă ultimele două cuvinte, la care adaugă şi primul cuvânt (emet) din paragraful următor, ajungând la 248 de cuvinte în total. La sefarzi, chiar şi cine se roagă singur repetă cele trei cuvinte. Aşchenazii, în schimb, când se roagă singuri, adaugă trei cuvinte — El meleh neeman ("Dumnezeu, rege credincios") — înainte de Şema.

De asemenea, aşchenazii, chiar când întrunesc cvorumul, spun Şema fiecare în gând. La sefarzi, oficiantul rosteşte textul cu glas tare (cu excepţia pasajelor din paragraful al doilea referitoare la pedepsele divine) şi credincioşii i se alătură în cor. Autorităţile iudaismului au accentuat unanim că este foarte important să se pronunţe corect toate cuvintele, deoarece a spune Şema este una din poruncile pozitive ale Torei. Talmudul dă exemple de cuvinte din text care se sfârşesc cu aceeaşi

literă ca şi cea de la începutul cuvântului următor. În acest caz, trebuie lăsată o pauză între cele două cuvinte, pentru a putea pronunţa corect toate fonemele. Halaha cere să se acorde o atenţie deosebită sensului cuvintelor, cel puţin la primele două versete. În acest scop, cei mai mulţi evrei obişnuiesc să-şi acopere ochii cu mâna atunci când le rostesc. Poporul evreu în ansamblul său recunoaşte Şema drept crezul fundamental al iudaismului; în această calitate, textul revine frecvent, în întregime sau parţial, în numeroase contexte liturgice sau practici religioase evreieşti. Astfel, mezuza care se pune pe uşorul uşii conţine primele două paragrafe din Şema. Cutiile de tfilin pentru frunte şi mână conţin şi ele aceleaşi paragrafe, însoţite de alte două pasaje din Biblie. Rugăciunea care se spune înainte de culcare cuprinde, la rândul ei, Şema şi se numeşte chiar "citirea Şema în pat" (kriat Şema al ha-mita). Se spune chiar că, atunci când ai insomnie, este bine să repeţi Şema până adormi. Şema face parte şi din rugăciunea care se spune pe patul de moarte şi evreii credincioşi au ţinut întotdeauna să-şi dea sufletul cu aceste versete pe buze. Din cele mai vechi timpuri şi până în lagărele de concentrare naziste, evreii au mers la moarte recitând Şema şi mărturisindu-şi astfel, în ciuda tuturor nenorocirilor, încrederea nestrămutată în Dumnezeu.

Primul verset din Şema apare în numeroase momente ale liturghiei. În afara slujbelor zilnice de dimineaţă şi de seară, cantorul îl rosteşte cu glas tare de Şabat şi de sărbători, în timp ce ţine sulurile Legii în braţe spre a le duce la bima, de unde se va face lectura. Acelaşi verset apare în Keduşa pe care oficiantul o recită la repetarea cu glas tare a Amidei la slujbele suplimentare de Şabat şi de sărbători. Se presupune că acest din urmă obicei îşi are originea într-o epocă străveche când autorităţile păgâne le-ar fi interzis evreilor să-şi afirme crezul monoteist. Autorităţile trimiteau iscoade ca să-i împiedice să spună Şema atunci când îi venea rândul după tradiţie. După ce trecea acest moment, informatorii plecau şi atunci evreii şi-au luat obiceiul să spună măcar un verset din Şema în Keduşa Amidei. În fine, neila, ultima slujbă de Iom Kipur şi momentul de vârf al întregii liturghii evreieşti, se încheie prin recitarea în cor a primului verset din Şema, expresie solemnă şi răsunătoare a credinţei în Dumnezeu.

Ascultă, Israel,

Domnul este Dumnezeul nostru,

Domnul este unul

Binecuvântat fie numele glorioasei Sale împărăţii în vecii vecilor!

Să iubeşti pe Domnul, Dumnezeul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău şi cu toată puterea ta. Fie cuvintele acestea, pe care eu ţi le poruncesc azi, în inima ta. Sa le repeţi copiilor tăi, să le vorbeşti când stai acasă şi când mergi pe drum, când te culci şi când te scoli. Să le legi ca semn pe mâna ta şi să fie ca fruntar între ochii tăi. Să le scrii pe stâlpii casei tale şi porţilor tale.

ŞEMAIA ŞI AVTALION

(sec. I î.e.n.)

A patra din cele cinci "perechi" (zugot) de înţelepţi care şi-au împărtăşit învăţăturile în perioada dintre epoca Haşmoneilor (sau Macabeilor) şi epoca tanaitică. Potrivit tradiţiei, Şemaia şi Avtalion ar

fi fost descendenţi ai însuşi regelui asirian Senaherib, convertiţi la iudaism sau ai căror părinţi se convertiseră la iudaism (Ghit. 57b). Şemaia era preşedinte (nasi) al Sanhedrinului, iar Avtalion era preşedinte al tribunalului rabinic. Nu ne-au parvenit decizii halahice de la ei sau atribuite lor, dar ambii sunt citaţi în tratatul Avot al Mişnei. Şemaia recomanda: "Iubeşte munca, evită puterea şi fereşte-te de cei care o deţin şi o exercită" (1, 10). Preceptul pare o aluzie la Irod sub domnia căruia a trăit înţeleptul. Din spusele lui Avtalion, Mişna consemnează acest îndemn adresat învăţătorilor vremii: "O înţelepţi, luaţi seama la vorbele voastre, ca nu cumva să vă ducă la exil şi locul vostru de surghiun să nu fie la izvorul apelor rele [ale ereziei], căci ucenicii care v-ar călca pe urme ar bea din ele şi ar muri" (1, 11).

ŞEMOT, vezi EXOD.

ŞEOL, vezi VIAŢA VEŞNICĂ.

ŞERIRA GAON

(cca. 906-1006)

Conducător al academiei din Pumbedita. Vlăstar dintr-o familie cu mai multe generaţii de gheonimi (vezi Gaon), este numit în această funcţie în 968 şi reuşeşte să revigoreze şi să consolideze academiile babiloniene, promovând contactele şi schimburile cu comunităţile evreieşti din alte ţări. A lăsat un număr impresionant de responsa (teşuvot), multe dintre ele adresate comunităţii din Kairouan (Africa de Nord). Este vestită scrisoarea lui (Igheret ha-rav Şerira) din 987 către un membru de vază al acestei comunităţi, Iacob ben Nisim, care îl întrebase despre istoria şi dezvoltarea legii orale. De exemplu, întrebase acesta: Cine a scris Mişna, Tosefta şi baraitot? Ce înţeles au diferitele titluri atribuite înţelepţilor Talmudului? De ce tratatele Mişnei sunt aşezate în ordinea în care ne-au parvenit şi nu în alta? În ce ordine cronologică trebuie plasaţi amoraimii, savoraimii şi gheonimii? Şerira Gaon dă răspunsuri ample şi amănunţite la fiecare întrebare. Folosind o documentaţie impresionantă, provenită în special din arhivele academiei din Pumbedita, el reuşeşte să reconstituie lista tuturor personalităţilor de seamă din istoria literaturii religioase, începând din vremea Talmudului şi până în epoca lui.

Toată această istorie ar fi rămas practic necunoscută fără scrisoarea lui Şerira care constituie un izvor unic şi nepreţuit de informaţii. Epistola s-a răspândit peste tot în Europa, fiind publicată în două traduceri, franceză şi spaniolă. Cele două versiuni prezintă diferenţe substanţiale. Specialiştii din zilele noastre consideră că manuscrisul spaniol este cel mai apropiat de original. Şerira a scris şi un comentariu la Biblie, din care s-au păstrat doar câteva fragmente, precum şi o serie de comentarii talmudice din care nu ne-au parvenit decât pasajele citate în literatura ulterioară.

Ultimii ani ai vieţii sale deosebit de lungi i-au fost întunecaţi de o scurtă perioadă de detenţie în urma unui denunţ calomnios. În 998, cedează conducerea academiei fiului său, Hai Gaon.

ŞEVA BERAHOT, vezi CĂSĂTORIE.

ŞEVUOT

"Jurăminte"

Al şaselea tratat din ordinul al patrulea (Nezikin) al Mişnei. Este alcătuit din şase capitole axate, în principal, pe două teme: jurămintele pronunţate la tribunal şi în viaţa particulară şi regulile cu privire la cazurile de necurăţie involuntară împreună cu jertfele de ispăşire corespunzătoare (cf. Lev. 5, 1-13.20-26; Ex. 22, 6-10; Num. 30, 3). Tratatul stabileşte de asemenea regulile cu privire la bunurile încredinţate în păstrare, definind patru feluri de depozitari. Juxtapunerea celor două subiecte în acelaşi tratat are la bază alăturarea lor în textul biblic (Lev. 53-4). Ambele sunt aprofundate în Talmudurile din Babilon şi Ierusalim, precum şi în Tosefta.

ŞIMON, vezi TRIBURI, DOUĂSPREZECE.

ŞIMON BAR IOHAI

(cca. sec. II e.n.).

Tana din a patra generaţie, unul din cei mai vestiţi elevi ai lui R. Akiva, la şcoala căruia a studiat vreme de 13 ani, la Bnei Brak; presupus autor al Zoharului. Când R. Akiva a fost întemniţat de către romani, Şimon a izbutit să pătrundă în închisoare, unde cei doi au purtat lungi şi savante discuţii (Pes. 112a). A fost unul din cei cinci discipoli ai lui Akiva care au supravieţuit înfrângerii lui Bar Kohba şi care "au readus la viaţă Tora în vremea aceea" (Iev. 62b; Gen. R. 61, 3). Tradiţia le atribuie acestor discipoli compilarea legii orale în forma ei definitivă. Totuşi, nici ataşamentul sincer faţă de dascălul său, nici respectul pe care i-l purta, nu l-au împiedicat pe Şimon să-şi exprime dezacordul asupra unora din învăţăturile lui.

Şimon bar Iohai şi-a înfiinţat propria lui şcoală la Tecoa, în Galileea de sus. Printre elevii pe care i-a format a fost şi R. Iuda ha-Nasi. Atât Mehilta de-Rabi Şimon bar Iohai cât şi Sifre asupra Deuteronomului, ambele emanate din şcoala sa, poartă amprenta învăţăturilor lui Akiva.

Şimon bar Iohai a fost adversarul ireductibil al ocupaţiei ţării de către romani. Protestele sale publice, violente, împotriva ocupantului au stârnit mânia autorităţilor romane, care i-au condamnat la moarte pe Şimon şi pe fiul său, R. Eleazar. Amândoi au trebuit să trăiască după aceea în clandestinitate. Talmudul, confirmat de legendele orale, relatează că au stat ascunşi într-o peşteră, vreme de 13 ani. Au studiat acolo Tora în condiţii de mari lipsuri, până ce sentinţa împotriva lor a fost anulată. Caracter integru, ignorând compromisul, Şimon a prescris studiul neîntrerupt al Torei, cu excluderea oricărei ocupaţii profane.

Când a ieşit din ascunzătoare, Şimon bar Iohai a devenit purtătorul de cuvânt firesc al poporului evreu din Ţara Sfântă şi, ca atare, a condus o delegaţie la Roma, ca să-l convingă pe împăratul Antonin cel Pios să abroge interdicţiile împăratului Hadrian cu privire la circumcizia nou-născuţilor. Misiunea a avut succes.

Şimon bar Iohai a stabilit un număr de reguli hermeneutice, care permiteau trecerea de la principiul general la cazuri particulare. A fost preocupat de asemenea să desprindă intenţia explicită sau implicită a textului legii scrise pentru formularea unei halahe. Învăţăturile lui hagadice sunt presărate cu afirmaţii uimitoare, care se înscriu în contextul discursului său halahic. Tradiţia spune că "toate enunţurile anonime din Sifre sunt ale lui Şimon, în conformitate cu opiniile lui R. Akiva" (Sanh. 86a).

Poveştile tradiţionale despre viaţa lui în clandestinitate şi despre minunile pe care le-a săvârşit au făcut să fie considerat părintele ezoterismului mitic evreiesc şi autorul cărţii Zohar. Această tradiţie

de om sfânt şi de “mag” miraculos s-a menţinut de-a lungul secolelor. În a 33-a zi a Omerului (Lag ba-Omer), când se aniversează ziua morţii sale, zeci de mii de persoane “urcă” la Meron, în Galileea, unde se roagă şi recită poeme compuse special pentru această ocazie, în nesfârşite cortegii şi procesiuni vesele şi solemne la lumina torţelor.

Din aforismele lui Şimon bar Iohai

Să te fereşti să tulburi ordinea socială stabilită.

Mai bine te arunci într-un cuptor arzând decât să faci de ruşine în public pe aproapele tău.

Este mai important să-ţi cinsteşti părinţii decât pe Dumnezeu însuşi.

Cel ce-şi dezmoşteneşte fiul atrage asupra sa mânia divină.

Trebuie să aperi o femeie de viol chiar dacă, pentru aceasta, trebuie să-l omori pe agresor.

Este interzis să îndeplineşti o poruncă a Torei cu preţul încălcării altei porunci.

Pedeapsa mincinosului este că nu-l mai crede nimeni nici când spune adevărul.

Mare este munca, căci onorează pe acela care o îndeplineşte.

ŞIMON BEN GAMALIEL, vezi GAMALIEL.

ŞIMON BEN LAKIŞ

(cca.200-cca. 275)

Amora palestinian din a doua generaţie. Traiectoria acestui personaj puţin obişnuit provoacă surprindere. Înzestrat cu o forţă fizică legendară, Reş Lakiş, cum îl numeşte Talmudul din Babilon, a dus întâi o existenţă de bandit la drumul mare, apoi a devenit gladiator în arenele romane, aşa cum se întâmpla adesea în acea epocă (T. I. Ghit. 4, 9; 46a-b). Întâlnirea cu R. Iohanan bar Napaha a determinat o cotitură hotărâtoare în viaţa lui. Reş Lakiş a studiat pe lângă R. Iohanan la Seforis, s-a căsătorit cu sora lui (B. M. 84a) şi a devenit unul dintre înţelepţii cei mai respectaţi din Ereţ Israel. Dialectician de temut, Reş Lakiş s-a opus adesea avizului ilustrului său cumnat şi, de obicei, opinia sa halahică precumpănea. Pentru Reş Lakiş, obligaţia de a studia Tora trecea înaintea oricărei alteia, iar educaţia copiilor avea prioritate absolută (Şab. 119b). Când R. Iohanan şi-a întemeiat propria sa academie la Tiberiada, Şimon i s-a alăturat. Respectat pretutindeni pentru modestia lui şi pentru purtarea lui exemplară, Reş Lakiş a resimţit dur o greşeală de tact a cumnatului său, care într-o zi i-a reproşat trecutul de gladiator. După moartea lui Reş Lakiş, R. Iohanan a rămas nemângâiat, lamentându-se fără încetare: “Unde eşti, Bar Lakiş?” (B. M. 84a).

Din aforismele lui Şimon ben Lakiş

Mânia îl despoaie pe învăţător de înţelepciunea sa, pe profet — de viziunea sa.

Dumnezeu îi dă omului un supliment de suflet când începe Şabatul şi i-l ia înapoi când se termină ziua sfântă.

Sinagogile şi casele de studiu sunt fortăreţele lui Israel.

Iată forţa căinţei: ea are puterea să transforme păcatul în mijloc de întoarcere la calea dreaptă.

Îndreaptă-te întâi pe tine şi numai după aceea îngrijeşte-te să-l îndrepţi pe altul.

Cine arată milă faţă de cel crud are să fie crud cu cel milos.

ŞIMON BEN ŞETAH

(sec. I î.e.n.)

Unul dintre înţelepţii aparţinând perechilor (zugot) de înţelepţi care au prezidat Sanhedrinul de la sfârşitul epocii Haşmoneilor până în epoca lui Irod. Şimon a fost preşedinte (nasi) al Sanhedrinului, sub domnia regelui haşmoneu Alexandru Ianai şi a reginei Salomeea Alexandra, soţia lui care i-a succedat la tron. După unele surse, Şimon ben Şetah era chiar fratele reginei (Ber. 48a). Conducător al partidului fariseilor, Şimon a trebuit să-l înfrunte adesea pe Ianai, care îi susţinea, pe faţă, pe saducei. Totuşi, o împăcare ar fi avut loc între cei doi bărbaţi sub influenţa reginei. Deşi Şimon era nasi al Sanhedrinului, cei mai mulţi membri ai acestei adunări erau saducei (Ber. 29a). După moartea regelui, cu ajutorul Salomeei Alexandra, Şimon a izbutit să răstoarne majoritatea în Sanhedrin în favoarea fariseilor. Lui Şimon ben Şetah i se atribuie numeroase takanot în domeniile vieţii casnice şi educaţiei şi, printre ele, două iniţiative de cea mai mare importanţă. Prima a fost stabilirea unei reţele şcolare, subvenţionată de comunităţi, pentru a asigura oricărui băiat o educaţie elementară minimă (T. I. Ket. 8, 11, 32c). Înainte, această educaţie era numai la îndemâna familiilor bogate. În ce priveşte a doua iniţiativă, exista cutuma ca un tânăr, în momentul când se căsătorea, să depună la socrul său o sumă de bani relativ importantă care, în anumite cazuri, trebuia să revină viitoarei soţii. Mulţi tineri, lipsiţi de mijloace, nu se puteau deci căsători şi, în acest fel, un mare număr de fete rămâneau nemăritate. Şimon a hotărât să înlocuiască această practică printr-un angajament scris, semnat de către logodnic în momentul căsătoriei, şi prin care el dona în caz de divorţ sau de deces, toate bunurile pe care le poseda sau pe care avea să le posede, soţiei sale (vezi Ketuba).

În calitatea sa de preşedinte al Sanhedrinului, Şimon ben Şetah a stabilit de asemenea regulile principale ale procedurii judiciare şi ale primirii mărturiilor. Într-o instanţă judiciară rămasă vestită, însuşi regele Alexandru Ianai a fost convocat în faţa Sanhedrinului, pentru a răspunde de o crimă comisă de unul dintre sclavii săi. Membrii Sanhedrinului se simţeau cam încurcaţi în prezenţa regelui, dar Şimon n-a şovăit să aplice cu sânge rece legea şi i-a imputat regelui întreaga răspundere pentru crima comisă (Sanh. 19a-b; 2, 1).

ŞIR HA-KAVOD, vezi ANIM ZMIROT.

ŞIR HA-MAALOT

“Cântarea treptelor”

Titlu colectiv al Psalmilor 120-134. Potrivit descrierii Templului, aşa cum o găsim în Mişna (Mid. 2, 5), curtea în care se adunau bărbaţii era despărţită de curtea femeilor prin cincisprezece trepte (maalot). Pe aceste trepte, corespunzătoare celor 15 psalmi menţionaţi, leviţii cântau acompaniindu-se din diferite instrumente. Acelaşi obicei se regăseşte în contextul serbărilor care însoţeau ceremonia de scoatere a apei (Suc. 5, 4).

S-au avansat mai multe explicaţii cu privire la acest titlu: 1) cei 15 psalmi se cântau efectiv pe treptele Templului; 2) termenul se referă la "treptele" sau gradele cadranului solar, cu trimitere la 2 Regi 20, 9-11; 3) acest ansamblu de psalmi a fost cântat de evrei la întoarcerea din Babilon în vreme ce "urcau" din nou către Sion (Ezra 7, 9). În realitate, o analiză riguroasă a textelor demonstrează că, la originea lui Şir ha-maalot, se află cântecele pe care evreii le cântau atunci când "urcau" spre Ierusalim în timpul celor trei sărbători anuale de pelerinaj.

Aşchenazii recită aceşti psalmi la sfârşitul slujbei din după amiaza de Şabat, în perioada dintre Sucot şi Pesah. Tot la aşchenazi, în ultimele trei secole, s-a încetăţenit obiceiul de a recita Psalmul 126, evocând amintirea Sionului şi făgăduiala reclădirii sale, înaintea binecuvântărilor de după mese.

ŞIR HA-ŞIRIM, vezi CÂNTAREA CÂNTĂRILOR.

ŞIVA, vezi DOLIU.

ŞIVA ASAR BE-TAMUZ, vezi TAMUZ, ŞIVA ASAR BE-.

ŞIVITI

Primul cuvânt al unui verset psalmic, "Pun necurmat pe Domnul înaintea mea" (Ps. 16, 8), care face parte din liturghia zilnică de dimineaţă; numele plăcii pe care este gravat acest verset la sinagogă. Împodobită artistic, placa este aşezată fie în faţa oficiantului, fie în faţa credincioşilor, uneori însoţită de alte versete cu privire la Tora. Astfel de şiviti, gravate cu formule şi simboluri magice, se întrebuinţau odinioară şi ca amulete.

ŞLOŞIM, vezi DOLIU.

ŞMINI AŢERET

"A opta (zi de) adunare solemnă"

Sărbătoare care se celebrează în a opta zi de Sucot, deci pe 22 Tişri, conform îndemnului din Tora: "A opta zi să aveţi încă o adunare sfântă, [...] aceasta să fie o adunare solemnă: să nu faceţi nici o lucrare de slugă în timpul ei" (Lev. 23, 36; Num. 29, 35). Termenul Aţeret (literal: "serbare de încheiere") se foloseşte şi în legătură cu ultima zi de Pesah (Deut. 16, 8). Tradiţia rabinică denumeşte la fel şi sărbătoarea Şavuot (R. H. 1, 2; Şev. 1, 1). Este deci posibil ca, în vremurile biblice, cele două Aţeret — de Pesah (adică Şavuot) şi de Sucot (Şmini Aţeret) — să fi avut aceeaşi semnificaţie de încheiere. Rabinii însă au acordat acestei zile a opta un statut egal cu al celorlalte şapte dinaintea ei. Astfel, liturghia marchează importanţa zilei, menţionând-o în Amida şi prescriind rostirea unui kiduş. Şmini Aţeret se delimitează de Sucot şi prin faptul că mănunchiurile din cele patru specii nu mai apar (încă din dimineaţa de Hoşana Raba). De asemenea, kiduşul din această zi este urmat de binecuvântarea Şeehianu, care nu se rosteşte decât la o nouă sărbătoare, deci nu s-ar spune dacă Şmini Aţeret ar fi doar încheierea sărbătorii Sucot. Rabinii au stabilit ca, în fiecare an, ciclul lecturilor

săptămânale să se încheie şi, în acelaşi timp, să reînceapă de Şmini Aţeret. De aici şi celălalt nume al sărbătorii: Simhat Tora ("Bucuria Torei"). În diaspora, Şmini Aţeret durează două zile, Simhat Tora fiind celebrată în cea de-a doua. În Israel, sărbătoarea durează o singură zi şi cele două semnificaţii ale ei se suprapun. Unele comunităţi sefarde şi hasidice din diaspora obişnuiesc să organizeze, încă din prima seară de Şmini Aţeret, vesele procesiuni (hakafot) în care credincioşii dau roată prin sinagogă cu sulurile Torei în braţe. Dacă în anul respectiv nu a căzut nici un Şabat în timpul sărbătorii de Sucot, se citeşte Cartea Eclesiast în ziua de Şmini Aţeret.

Liturghia acestei zile cuprinde alte două adaosuri caracteristice. Unul este o rugăciune pentru ploaie care, în diaspora, se recită la repetarea Amidei din cadrul slujbei suplimentare (musaf), iar în Israel, înainte de Amida. Pentru a sublinia importanţa sfântă a acestei rugăciuni, ea se recită în toate sinagogile cu chivotul deschis. În plus, oficiantul îmbracă pentru acest moment un kitel alb, specific marilor sărbători din Tişri (Roş Haşana şi Iom Kipur). Rugăciunea se încheie cu formula Masiv ha-ruah u-morid ha-gheşem ("care faci să bată vântul şi să cadă ploaia"), care de acum se va relua în fiecare zi până la Pesah, în primăvara următoare. Celălalt element caracteristic este recitarea Izkorului, rugăciune de pomenire a morţilor, pe care aşchenazii o recită după lectura din Tora.

Şmini Aţeret

Alte denumiri: Iom ha-Şmini ("Ziua a Opta")

Hag ha-Aţeret ("Sărbătoarea de încheiere")

Date ebraice: 22 Tişri (se suprapune cu Simhat Tora în Ereţ Israel; încheie sărbătoarea de Sucot în diaspora)

Lecturi: Deut. 14, 22-16, 17;

Num. 2935-30, 1 (maftir)

1 Regi 8, 54-9, 1 (haftora, la aşchenazi)

1 Regi 8, 54-66 (haftora, la sefarzi)

Sul: Eclesiastul (dacă nu cade nici un Şabat în timpul sărbătorii de Sucot)

Halel: Se recită integral.

Izkor: Se recită în toate comunităţile, cu excepţia celor reformate.

Rugăciune pentru ploaie: Tefilat ha-gheşem

Date civile ale sărbătorii:

2000 / 5761 21 octombrie

2001 / 5762	9 octombrie
2002 / 5763	28 septembrie
2003 / 5764	18 octombrie
2004 / 5765	7 octombrie
2005 / 5766	25 octombrie
2006 / 5767	14 octombrie
2007 / 5768	4 octombrie
2008 / 5769	21 octombrie
2009 / 5770	10 octombrie
2010 / 5771	30 septembrie

ŞMONE-ESRE, vezi AMIDA.

ŞNEUR ZALMAN DIN LIADI

(1745-1813)

Fondatorul mişcării hasidice Habad; cunoscut şi sub numele de Baal ha-Tania (“autorul Taniei”). Născut la Liozno, lângă Vitebsk, în Bielorusia, Şneur Zalman dobândeşte de tânăr o bună cunoaştere a Talmudului şi a Halahei şi totodată solide cunoştinţe de matematică şi astronomie. În 1764, împotriva voinţei socrului său, dar susţinut de soţie, părăseşte căminul părintesc pentru a învăţa la şcoala Marelui Maghid Dov Ber din Meseriei, vestit pe atunci printre hasidimi pentru priceperea sa în tainele rugăciunii. Impresionat de calităţile noului discipol, maghidul îl alege ca învăţător de “materii exoterice” pentru fiul lui, Abraham “îngerul”. La rândul lui, tânărul Abraham îl va iniţia pe Şneur în “materiile ezoterice” (Cabala în interpretarea ei hasidică). În acelaşi timp, maghidul îl încurajează să realizeze o nouă codificare a legii. Lucrarea este în mare parte distrusă într-un incendiu şi un singur fragment al ei vede lumina tiparului în 1814, sub titlul de Şulhan aruh ha-rav. Remarcabilă prin eleganţa exprimării şi claritatea ideilor, cartea stârneşte o largă apreciere, fiind recunoscută ca o sursă halahică de prim ordin chiar şi de autorităţile rabinice străine de hasidism.

După moartea maghidului în 1772, Şneur Zalman este înconjurat de un număr crescând de discipoli din Bielorusia şi Lituania, fiefuri tradiţionale ale adversarilor hasidismului, mitnagdimii, care vor lupta cu înverşunare contra “uzurpatorilor”. Conducătorul lor, Elia ben Solomon, gaonul din Vilnius, una din cele mai mari autorităţi rabinice din ultimele trei secole, refuză o întâlnire cu Şneur Zalman şi cu mai vârstnicul Mendel din Vitebsk, care veniseră să-i propună o aplanare a conflictelor şi o împăcare între cele două tabere.

După plecarea lui Mendel în Ereţ Israel în 1777, Şneur Zalman este recunoscut ca lider incontestabil al hasidismului din nordul Rusiei unde mişcarea lui, Habad, se extinde rapid. Pentru uzul adepţilor, Şneur Zalman redactează o culegere de învăţături orale, likute amarim, care va sta la baza Taniei,

publicată în 1814 la Şklov. Tania reprezintă prima expunere sistematică a doctrinei hasidice, din perspectiva ideologiei specifice mişcării Habad.

În 1798, după moartea gaonului din Vilnius, Şneur Zalman, acuzat de erezie şi suspectat chiar de activităţi politice subversive, este arestat şi închis la Sankt Petersburg. O dată infirmate bănuielile asupra lui, este eliberat la 19 Kislev 5559, dată pe care habadnicii o aniversează de atunci ca zi de sărbătoare. Şneur Zalman se stabileşte apoi la Liadi, în Bielorusia, de unde ulterior, silit de apropierea trupelor napoleoniene, se refugiază în Rusia de miazăzi. Moare în Ucraina în 1813.

Fiul lui, Dov Ber (1773-1827), preia conducerea mişcării şi se stabileşte la Lubavici, în Bielorusia. Satul va deveni locul tradiţional de reşedinţă al conducătorilor "dinastiei" Habad, care vor purta de acum încolo titlul de rabini din Lubavici.

Urmaşul lui Dov Ber, nepotul şi ginerele lui, Menahem Mendel Schneersohn (1789-1866), este autorul vestitei culegeri de responsa, intitulată Ţemah Ţedek. În tradiţia Habad, Şneur Zalman este cunoscut ca "Alter Rebbe" ("Rabinul cel Bătrân"), Dov Baer ca "Mittler Rebbe" ("Rabinul Mijlociu"), iar Menahem Mendel, după titlul lucrării lui, ca "Ţemah Ţedek". Al patrulea rabin din Lubavici a fost fiul mai mic al lui Menahem Mendel, Samuel (1834-1882), urmat şi el de fiul său, Şalom Dov Ber (1866-1920). Fiul acestuia, Iosif (Joseph) Isaac (1880-1950), părăseşte Rusia şi se stabileşte în Statele Unite, în cartierul Brooklyn din New York, care devine sediul "dinastiei" din Lubavici după al doilea război mondial. La moartea lui Isaac, conducerea mişcării Habad îi revine ginerelui său, Menahem Mendel Schneersohn (n. 1902), descendent direct dintr-un frate al lui Ţemah Ţedek.

Din aforismele lui "Alter Rebbe", Şneur Zalman din Liadi

Un comportament moral dictat de raţiune este superior comportamentului moral care nu se întemeiază pe raţiune.

Nu se cade să întrerupi studiul Halahei nici chiar ca să te rogi.

Sarea nu este ea însăşi un aliment, dar dă savoare alimentelor. La fel şi Cabala: greu accesibilă şi "insipidă" în sine, ea dă savoare Torei.

Există, în sferele cereşti, comori la care poţi ajunge doar prin cântec.

Stăpâne al Universului, nu râvnesc la Paradisul Tău, nici să mă răsplăteşti pe lumea cealaltă; nu vreau decât să Te cunosc pe Tine singur.

Există un singur mod de a face să izvorască lumina din adâncul beznei: dăruind săracului.

Cine are parte de bunătatea lui Dumnezeu nu trebuie să se fălească, ci dimpotrivă, să devină mai umil, mai conştient de propria-i nimicnicie.

ŞOA

Reacţii filozofice şi religioase la Şoa

Genocidul evreilor europeni din timpul celui de-al doilea război mondial, care a făcut şase milioane de victime, a suscitat o diversitate de reacţii de natură religioasă, adeseori greşit înţelese sau superficial studiate. Pentru a simplifica, iată câteva date generale:

1. Evrei şi neevrei au fost închişi în lagăre şi alte locuri din acest infern. Au trăit şi au murit acolo. Unii au supravieţuit acestei încercări şi au dus în continuare o viaţă adesea mutilată.

2. Fiecare din cei şase milioane de evrei care au pierit era un individ unic, care a reacţionat ca atare. Unii, care erau credincioşi, şi-au pierdut credinţa. Unii atei au devenit evlavioşi. Certitudinile s-au transformat în îndoieli şi îndoielile s-au preschimbat în certitudini. Mulţi nu înţelegeau şi încercau zadarnic să înţeleagă.

3. Unele reacţii s-au pierdut în întunericul lagărelor şi al morţii. Altele s-au păstrat în jurnale, scrisori, însemnări ale unor fapte întipărite în memorie. Altele, în fine, s-au uitat. Indiferent ce s-a spus şi ce nu s-a spus, nici o reacţie nu putea fi reacţia ultimă, definitivă.

4. Reacţiile religioase nu provin doar de la rabini, ci şi de la poeţi, muzicieni, copii şi mulţi, mulţi alţii.

5. Rezistenţa spirituală împotriva răului a îmbrăcat forme diverse, a fost activă sau pasivă, tăcută sau inexprimabilă, violentă sau lipsită de violenţă.

Pornind de la această bază, se poate trece la inventarierea interpretărilor şi reacţiilor de ordin religios. În primul rând, urmând îndemnul lui Rabi Naum Ianşiker din mişcarea Musar din Slobodka, tradiţia comemorează numeroasele ieşivot care au fost distruse. Conţinutul acestei reacţii este evident: oamenii se apărau prin Lege şi se străduiau să trăiască potrivit Legii. Când un student rabinic se oferea să ia locul unuia din străluciţii colegi dispăruţi, rabinul său nu-l lăsa să se sinucidă în acest fel. Evreii evlavioşi erau la fel de nepregătiţi în faţa răului ca şi ceilalţi. Ei trăiau în cadrul răspunsurilor tradiţionale: mi-pene hataenu (“din cauza păcatelor noastre”), suntem supuşi exilului şi morţii. Şi continuau să se roage, invocând isurim şei ahava (faptul că Dumnezeu îi pune la încercare pe cei pe care îi iubeşte).

Psihologii sunt de părere că oamenii pătrunşi de o credinţă adâncă, oricare ar fi fost aceea, aveau şanse mai mari de supravieţuire, pe de-o parte, deoarece se bucurau de susţinerea grupului respectiv (sionişti, comunişti, membrii ai aceleiaşi Landsmannschaft) şi totodată pentru că, în confruntarea cu mediul în care trăiau, erau mai înclinaţi să-şi construiască o viaţă interioară. Se poate spune că învăţăturile lui Victor Frankl şi Eugene Heimler ţineau în egală măsură de religie şi de psihologie. Orice reacţie de omenie, orice gest de grijă faţă de celălalt sau faţă de tradiţie este înconjurat de o aură deosebită: un copil îşi priveşte tatăl cum pune deoparte câte un pic de seu ca să facă o lumânare de Hanuca un muncitor găseşte apă într-o pădure şi o împarte cu tovarăşii lui; un tată îşi îmbărbătează fiul pe drumul către camera de gazare — iată tot atâtea reacţii de ordin religios, tot atâtea manifestări de rezistenţă spirituală. Au fost nenumărate asemenea reacţii în lagăre.

Reacţia a posteriori a lumii evreieşti a îmbrăcat diverse forme, legate în special de terminologia adoptată. Tradiţionaliştii au folosit mai ales termenul hurban, făcând astfel referire la primul şi al doilea hurban (distrugerea celor două Temple). După părerea lor, era o diferenţă de intensitate, dar esenţa faptelor era aceeaşi şi Şoa nu era ceva special. Pentru ei, Şoa era al treilea hurban, legat de acele căi ale Domnului pe care omul nu le poate pricepe în întregime. Rabinul reformat Ignaz Maybaum a formulat teoria potrivit căreia Dumnezeu folosise poporul evreu ca jertfă într-un ritual

de distrugere creatoare. Vechea ordine feudală europeană trebuia nimicită şi Hitler era instrumentul cu care Dumnezeu remodela lumea. Evreii care sufereau erau slujitorii lui Dumnezeu şi chinul lor era menit să înlesnească împlinirea Legii divine. Câţiva evrei urmau să supravieţuiască ca martori ai lui Dumnezeu. Era vorba de o "răstignire", în care Auschwitz era "analog Golgotei" şi tot ce se întâmpla era spre binele omenirii.

Poziţia exponenţilor tradiţiei a fost formulată de Menahem Emmanuel Hartom, a cărui teză se întemeia pe recurenţa lui mi-pene hataenu de-a lungul istoriei: existenţa evreilor din diaspora (galut), coruptă de libertatea de a trăi în afara Torei, îşi primea astfel o îndelung amânată, dar binemeritată pedeapsă divină. Nu toţi evreii se căiseră, aşa încât nu puteau avea altă nădejde decât în mila lui Dumnezeu. Altminteri, o nouă Şoa nu ar fi deloc o pedeapsă nedreaptă.

Rabinul Isaac Hutner a respins termenul Şoa (literal, "catastrofă"), pe motiv că exprima o limitare istorică. După părerea lui, hurban rămâne cuvântul cel mai potrivit, deoarece accentuează ideea că evreii poartă povara de a fi poporul ales şi că realitatea existenţei evreieşti nu poate fi pătrunsă decât "întorcându-ne spre Tora ca spre singurul semn capabil să ne călăuzească pe căile întortocheate ale istoriei, pentru a descoperi adevărul pe care-l căutăm cu toţii".

Literatura, în special literatura nord-americană, ilustrează reflecţiile stârnite de Şoa în sânul tradiţiei. Eliezer Berkovits consideră iudaismul drept o religie a progresului şi respinge filozofia deziluziei, adeseori străină de angoase. Dumnezeu era prezent în lagăre şi mulţi l-au şi găsit acolo, spune Berkovits, care merge până la a contrapune credinţa evreului persecutat mulţumirii de sine a creştinului vinovat, a cărui religie a participat la Şoa. "După Auschwitz, mai lăsaţi-ne în pace!", este replica pe care Berkovits o adresează misionarilor creştini şi scepticilor moderni. Evreii, după părerea lui, şi-au câştigat dreptul de a merge pe drumul lor.

Irving Greenberg s-a alăturat evreilor progresişti, venind dinspre ortodoxie. El asociază Auschwitz cu Sinaiul, punând la îndoială teza unicităţii Holocaustului, susţinută de Richard Rubenstein şi Emil Fackenheim. Pornind de la ideea lui Buber (Eclipsa lui Dumnezeu) a unui Dumnezeu care se ascunde, Greenberg îndeamnă comunitatea evreiască să se apropie de Dumnezeu, reluând Legământul ca pe noua realitate existenţială. Totodată, el face apel la evrei, cerându-le să respingă modernitatea şi să meargă pe calea lui Iov, în căutarea lui Dumnezeu. Evreii trebuie să stea mărturie pentru viaţa însăşi şi pentru Dumnezeu, chiar şi atunci când Dumnezeu rămâne ascuns.

Un studiu fundamental despre Şoa este teza lui Emil Fackenheim despre "glasul imperativ al Auschwitz-ului", exprimat ca o a 614-a poruncă: "Evreii trebuie să supravieţuiască." Hitler nu trebuie lăsat să învingă până la urmă. Evreii şi iudaismul trebuie să supravieţuiască. După Fackenheim, aceasta presupune o loialitate absolută faţă de Statul Israel, deoarece diaspora s-a dovedit un refugiu iluzoriu. Victoria Israelului în războiul de Şase Zile este, pentru el, o revelaţie divină: "Israelul reprezintă, în ansamblu, ceea ce fiecare supravieţuitor este la modul individual: un "nu" adresat Auschwitzului, un "da" pentru perenitatea evreiască" (A gândi după Auschwitz: afirmaţii evreieşti şi reflecţii filozofice, Paris, 1986).

Richard Rubenstein, gânditor contestatar american, subscrie tezei "Dumnezeu a murit" în lucrarea lui După Auschwitz, în care desfiinţează demersul teologiei clasice, situându-se pe o poziţie umanistă, dar acceptând totuşi schema mistică întemeiată pe En Sof. Rubenstein respinge problematica credinţei tradiţionale, preferând calea lurianică şi noile contribuţii ale gândirii Extremului Orient. Din

perspectiva filozofiei istoriei, el plasează Şoa în contextul unei repudieri a inviolabilităţii fiinţei umane, proces început cu câteva secole în urmă. Şi pentru el recunoaşterea Statului Israel este un element fundamental.

Filozoful Hans Jonas şi-a revizuit conferinţa de la Ingersoll despre "Nemurire" sub forma unui text în limba germană despre "concepţia de Dumnezeu după Auschwitz". Lucrarea originală conţinea un mit "platonic" în care Dumnezeu ceda lumii pământeşti o parte din sine, lăsând-o să îndure vicisitudinile timpului şi spaţiului şi suferinţele oamenilor creaţi după chipul său. Astfel, puterea divină este cea a unui Dumnezeu limitat, forţat sa accepte libertatea umanităţii şi suferind la fiecare nelegiuire. Aşadar, Dumnezeu are nevoie de lumea pe care a creat-o şi de care se preocupă. Jonas a predat la New York, ca şi Arthur A. Cohen, gânditor, editor şi romancier profund credincios, care a respins majoritatea tezelor de mai sus. Cohen foloseşte termenul tremendum (împrumutat din conceptul de mysterium tremendum al lui Rudolf Otto) pentru a defini Şoa ca răul absolut, care depăşeşte orice putere de înţelegere; el descrie lagărele morţii ca un tremendum, "punct culminant al unei inversări absurde a vieţii sub forma unei celebrări orgiastice a morţii, sub forma unei degenerări psihosexuale patologice fără precedent şi de neînţeles pentru orice persoană care ţine la viaţă". Cohen se apropie şi el de misticismul lurianic. Pentru a mai putea crede în Dumnezeu după Auschwitz, trebuie conceput un univers în care atât prezenţa divină cât şi răul sunt perfect reale, trebuie stabilită o legătură inteligibilă între Dumnezeu şi ansamblul lumii create, inclusiv răul, şi trebuie ca Dumnezeu să fie angajat efectiv în viaţa lumii create. Dacă aceste condiţii nu sunt îndeplinite, cuvântul "Dumnezeu" nu poate fi utilizat decât cel mult ca o metaforă pentru ceea ce este inexplicabil. Dumnezeu i-a dat omului libertate dar nu şi înţelepciune. Rezultatul a fost Şoa. Prin urmare, prezentul apare la fel de sumbru ca trecutul. Dar Dumnezeu le-a dat evreilor Halaha drept călăuză, ca să-i ajute să-şi găsească drumul spre un viitor în care El îi aşteaptă. Cohen se întâlneşte aici, într-o măsură, cu Fackenheim, în sensul că întoarcerea la Dumnezeu este văzută ca începutul unui tikun, unei reconstruiri a lumii conform învăţăturilor divine. Cu toate acestea, viziunea lui Cohen este mai pesimistă. El vede răul absolut, prăpastia pe care poate s-o identifice dar peste care nu poate să treacă. Ca şi Berkovits, el vede cauza acestui tremendum în lume; acest paroxism al crimei nu decurge dintr-o pedeapsă divină, ci dintr-o întrebuinţare obscenă a libertăţii omeneşti.

Dezbaterea teologică răzbate din numeroase studii remarcabile despre Şoa (deşi dimensiunea teologică este adeseori neglijată). Mulţi cercetători ca Michael Wyschogrod, tradiţionalist fervent care trăieşte în aşteptarea izbăvirii, Eugene Borowitz, un erudit teolog reformat care dezvoltă teologia Legământului, subliniind importanţa răspunderii personale, ca şi o tânără generaţie de rabini de diferite curente, continuă să studieze această tragedie, aducând o diversitate de răspunsuri. Rezultatul acestor cercetări este deosebit de palpabil în cadrul dialogului interreligios.

Şoa a determinat o răsturnare şi o serie de modificări doctrinare în sânul creştinismului. Antiiudaismul şi antisemitismul nu au dispărut, dar s-a ajuns la o mai bună înţelegere a pericolului pe care-l reprezintă antisemitismul şi a răspunderii pe care o poartă cateheza pentru instaurarea climatului care a făcut posibilă Holocaustul. Mai mulţi teologi creştini au susţinut că, după Auschwitz, era necesară o schimbare a creştinismului. În Statele Unite, Roy şi Alice Eckardt, ca şi Franklin H. Littell, s-au angajat în ample lucrări care condamnă orice veleităţi misionariste şi triumfaliste după Auschwitz. Părintele John Pawlikowski şi Paul van Buren au dezvoltat gândirea catolică şi protestantă în sensul recunoaşterii explicite a rădăcinilor evreieşti ale credinţei creştine.

În Germania au avut loc dezbateri aprige şi dureroase. Mai multe sinoade au recunoscut vina creştinătăţii şi, totodată, validitatea religiei iudaice, interzicându-le creştinilor s-o mai denigreze sau s-o mai combată. Această admonestare a reuşit să-i intimideze pe creştinii tradiţionalişti care preferă să uite trecutul. Afirmaţia lui Jean-Baptiste Metz că "după Auschwitz, orice creştin este dator să-şi revizuiască fundamental credinţa", a deschis drumul abordării teologice. Unii teologi radicali lucrează în paralel cu tradiţionalişti ca: Dorothee Soelle, care, în Suferinţă, încearcă să construiască o doctrină pornind de la cartea lui Elie Wiesel Noaptea; Jurgen Mokmann, care în mare măsură a revenit asupra demersului lui iniţial, inacceptabil, de a stabili o asociaţie între Auschwitz şi răstignire; Eberhard Bethge Dietrich, secretarul şi biograful lui Bonhoeffer; Martin Stocht, specialist în Luther, care studiază amănunţit aspectele negative şi pozitive ale tradiţiei; Peter von der Osten-Sacken care, în cartea lui despre Rabi Akiva, conchide că, după Auschwitz, învăţătura evreiască trebuie să integreze credinţa creştină. Academia catolică a lui Hans Herman Hendrix a propus o confruntare asupra acestor probleme între gânditori creştini şi o serie de filozofi evrei ca Emmanuel Levinas, Lordul Jacobovits, Jacob Petuchowski şi Albert H. Friedlander.

Nu putem vorbi de dezbaterea teologică generată de Şoa fără a sublinia importanţa centrală a Israelului. Statul Israel, a cărui naştere este strâns legată de chinurile Auschwitzului, nu poate nici să gândească, nici să spere, nici să-şi exprime neliniştea sau disperarea fără a avea permanent în vedere această tragedie. În Israel sunt reprezentate toate curentele gândirii religioase de după Auschwitz, ca şi toate atitudinile care au decurs de aici, de la Iad Vaşem, muzeul Holocaustului din Ierusalim, până la Iad Mordehai, kibuţul întemeiat de foştii luptători din ghetouri. Mai mult, un dialog fertil s-a angajat între Israel şi diaspora: în special între Fackenheim de la Ierusalim, George Steiner, care trăieşte la Cambridge şi Geneva şi care, în studiul lui profund şi incomod, Un anotimp în infern, a lansat o abordare freudiană a Holocaustului, şi Elie Wiesel care locuieşte la New York. Contribuţia esenţială a Statului Israel poate fi rezumată în câteva cuvinte: Israelul este aici, Israelul există. Este un răspuns şi atât, deoarece el nu poate nici linişti, nici rezolva angoasa absolută generată de Auschwitz.

După Şoa, epicentrul gândirii religioase îl constituie viaţa evreiască în sine, indiferent de greutăţile situaţiei. Teologia nu este un domeniu aparte al gândirii evreieşti; iudaismul trebuie trăit. Poporul lui Israel a trecut printr-o perioadă de mari suferinţe care l-a mutilat, însă trăieşte mai departe ca martor al lui Dumnezeu şi pentru Dumnezeu. În sprijinul acestei teze vine opera lui Leo Baeck, unul din cei mai remarcabili gânditori evrei moderni, care a refuzat să-şi părăsească fraţii din Berlin şi a fost deportat în lagăr. Acolo şi-a redactat ultima lui lucrare, Poporul lui Israel: sensul existenţei evreieşti, în care anticipează, după vremea tenebrelor, o vreme a renaşterii lui Israel.

ŞOA

Film documentar de C. Lanzmann

Claude Lanzmann (născut în 1925), scriitor, jurnalist (colaborator, apoi director al publicaţiei Temps modernes), cineast (autorul filmului Pourquoi Israel?), şi-a consacrat mai bine de zece ani din viaţă realizării filmului Şoa ("Catastrofa"), proiectat pentru prima dată la Paris în primăvara anului 1985.

Acest film, care durează circa zece ore (având la bază 350 de ore de înregistrări), nu prezintă nici o imagine de arhivă şi nu urmăreşte ordinea cronologică. El demontează maşinăriile "Soluţiei finale", oglindite în mărturiile oamenilor care au văzut, au auzit, au simţit realitatea lagărelor de exterminare de la Chelmno, Ponar, Treblinka, Sobibor, Auschwitz-Birkenau: foşti deportaţi evrei, germani care

ocupau posturi în aceste lagăre sau în administraţia nazistă (filmaţi câteodată clandestin), polonezi — săteni din împrejurimi sau oameni angajaţi în viaţa politică, în cursul celui de-al doilea război mondial. Aceste spuse ale martorilor, întrerupte numai de intervenţiile istoricului american Raul Hilberg (autorul monumentalului studiu Exterminarea evreilor din Europa, apărut în 1985 în Statele Unite şi publicat în română de editura Hasefer în 1993) ne fac să înţelegem şi să resimţim Catastrofa în modul cel mai direct cu putinţă, într-o istorisire "în acelaşi timp prezentă şi imemorială" — ca să reluăm o formulă chiar a lui Lanzmann în prefaţa lucrării colective Cu privire la Şoa.

Camera trece panoramic peste vaste peisaje tăcute, păduri minunate, sate paşnice, exprimând decalajul complet dintre natura atât de senină şi oroarea evenimentelor care s-au petrecut aici acum 50 de ani, fără a lăsa aproape nici o urmă. Astfel, prima scenă a filmului dă o impresie de extremă blândeţe: o barcă cu fundul plat urcă în susul râului Ner. Într-însa, un bărbat de vreo 50 de ani, fredonează un cântec din folclorul polonez:

"O căsuţă albă

Îmi stăruie în amintiri

Această căsuţă albă

În fiecare noapte o visez."

Comentariul lui Lanzmann începe dintr-o dată, măturând cu brutalitate impresia de linişte şi aruncându-l pe spectator într-o atmosferă de spaimă. Spectatorul află că omul din barcă se numeşte Simon Srebnik. Lanzmann l-a găsit în Israel şi l-a convins să revină împreună cu dânsul la Chelmno, locul primelor exterminări cu gaze. Încadrat într-un detaşament de evrei trimişi la muncă forţată, după ce a văzut cu proprii săi ochi când i-a fost ucis tatăl în ghetoul din Lodz, tânărul adolescent de 13 ani şi jumătate munceşte la gospodăria pe care şi-au făcut-o SS-iştii. O dată pe săptămână, având gleznele împiedicate şi fiind însoţit de un soldat înarmat, el trebuie să urce în susul râului Ner, într-o barcă asemănătoare celei pe care am văzut-o în film, ca să aducă lucernă pentru hrana iepurilor din gospodărie. Ca să-l distreze pe soldatul care îl păzeşte, i s-a poruncit să cânte vechi arii poloneze şi toţi ţăranii din împrejurimi îi cunosc vocea melodioasă — unii dintre ei şi-au reamintit-o şi în anii 70, când Lanzmann le cerea mărturii în faţa bisericii.

În noaptea de 18 ianuarie 1945, cu două zile înainte de sosirea trupelor sovietice, naziştii i-au ucis pe ultimii evrei din detaşamentul de muncă de la Chelmno. Simon Srebnik a fost numai rănit şi un medic-maior din Armata Roşie a izbutit să-l salveze de la moarte.

Cu vocea gâtuită, copleşit de emoţia stârnită de amintiri, Srebnik povesteşte: "Greu de recunoscut, dar aici era. Aici au fost arşi oameni, mulţi oameni. Nimeni nu mai scăpa de aici. Camioanele cu gaz soseau acolo. Existau două cuptoare imense... Şi, după aceea, trupurile celor gazaţi erau zvârlite în aceste cuptoare şi flăcările se ridicau până la cer [...] Asta nu se poate povesti. Nimeni nu-şi poate închipui ce s-a petrecut aici. Cu neputinţă. Şi nimeni nu poate înţelege. Nici mie nu-mi vine să cred că sunt acum aici. Nu, nu-mi vine să cred. Şi totul era liniştit. Totdeauna. Şi când erau arşi în fiecare zi câte 2000 de oameni, de evrei, era tot linişte. Nimeni nu striga. Toţi îşi făceau treaba. În linişte. Ca acum... Germanii omorau oamenii, iar pe mine mă sileau să le cânt...".

În repetate rânduri Lanzmann şi-a obligat martorii să se transpună în situaţiile despre care vorbesc mărturiile lor. Astfel, pe Abraham Bimbo îl vedem filmat în frizeria din Tel Aviv, în care lucrează, ţinând în mână foarfeci. El îşi aminteşte că la Treblinka a trebuit să lucreze într-un Sonder-kommando, în care avea obligaţia să tundă femeile care intrau în camera de gazare. Dar când porneşte să povestească ce-a păţit prietenul său din acelaşi kommando, atunci când s-a trezit în faţa sa cu propria lui soţie şi propria lui soră, vocea lui Abraham se frânge brusc.

În pofida emoţiei şi a durerii pe care le pricinuieşte, Lanzmann pune acestui martor, ca şi altora, noi întrebări, pretinde amănunte, insistă să-şi amintească totul şi îi sileşte să spună totul despre ororile prin care au trecut. Oamenii trebuie să afle tot ce s-a petrecut în lagăre: frigul şi arşiţa pe care deţinuţii au trebuit să la îndure, setea şi foamea, loviturile, ţipetele, tot ce ştiu: cât timp aveau la dispoziţie să se dezbrace, cum se desfăşura gazarea, cum se făcea curăţenie după aceea, totul trebuie spus, cu toate amănuntele. Insistenţele lui pretind răspunsuri precise, inepuizabile, oricât de cutremurătoare sau de triviale ar putea fi ele. Căci moartea prin gazare nu este o moarte oarecare. Ea înseamnă şi senzaţia de gâtuire pe care victima o are când începe să-i lipsească aerul, înseamnă şi neputinţa de a-şi stăpâni reacţiile trupului, pierderea excrementelor, zbaterea, lupta instinctivă cu cei de alături pentru o ultimă gură de aer, scurgerea de sânge, apoi prăbuşirea în nesimţire.

În acest fel, mărturiile supravieţuitorilor se constituie într-o litanie în mai multe limbi, pe care filmul o ritmează. Mărturiile concordă şi se completează, fără ca totuşi să se repete, atât sunt de personale în pofida asemănării cu toate celelalte. Căci nu a fost vorba de uciderea a 6 milioane de figuri fără chip, ci de frângerea de 6 milioane de ori a unei existenţe omeneşti, a unui destin personal.

Fostul mecanic de locomotivă Henrik Gabrowski, care conducea până la Treblinka trenurile cu deportaţi, este filmat la comanda unei locomotive. Travellingurile din Şoa evocă în chip izbitor convoaiele care se succedau fără încetare, cu şuierăturile locomotivelor, scrâşnetele frânelor, ţăcănitul vagoanelor la macazuri, intensificând în acest fel impresia cutremurătoare stârnită de mărturia bătrânului muncitor feroviar.

Dacă forţa imaginilor este excepţională, dacă felul de a pune întrebările dovedeşte că Lanzmann stăpâneşte la perfecţie această tehnică, trebuie subliniată şi importanţa pe care el o acordă vocilor atât de revelatoare.

Iată vocile foştilor deportaţi. Ele se străduiesc să rămână neutre şi ferme, dar din când în când ele se frâng şi chipurile oamenilor care le rostesc îşi pierd contururile. Dar vocile îşi revin, căci nu poate fi uitată datoria de a depune mărturie, de a transmite celor care trăiesc ororile îndurate de cei care au pierit. Relatând episodul atât de tragic care a preschimbat cu totul viaţa lor personală, supravieţuitorii folosesc adesea pluralul “noi”, ca şi cum fiecare dintre ei şi-ar apuca de mână tovarăşii pentru a-i smulge nopţii şi tăcerii.

Şi iată şi vocile călăilor. Vocea lui Franz Suchemel, Unterscharfuhrer SS la Treblinka, rămâne nepăsătoare când face o expunere rece şi amănunţită a exterminării deportaţilor din convoaie. Fără vreo emoţie, el precizează: de fiecare dată era vorba nu de 1800 de persoane, ci de 13-15000. Chipul i se luminează numai atunci când intonează un cântec întru slava Treblinkăi. Pentru unii, funcţionarea camerelor de gazare a însemnat deci satisfacţie deplină. Alte voci germane sunt şterse, se bâlbâie. Walter Stiez, şeful biroului 33 al Reichsbahn (calea ferată a Reichului) spune că nu cunoştea destinaţia finală a convoaielor, că el nu făcea decât să organizeze “trenuri speciale”, aşa cum se

procedează şi astăzi, de pildă pentru grupuri de turişti sau de oameni aflaţi în vacanţă. Dar în vocea lui răsună lipsa de siguranţă. Minte.

În ce-i priveşte pe polonezii pe care Lanzmann i-a chestionat despre ororile săvârşite faţă de evrei, majoritatea celor întrebaţi s-au arătat indiferenţi, nefiind dispuşi să discute despre aceste lucruri. Alţii au preferat un limbaj moralizator, în numele unui catolicism primitiv, în spatele căruia mulţi se mai adăpostesc şi în prezent: evreii deicizi şi-au meritat soarta. Lanzmann se arată fără milă faţă de această categorie de polonezi, în special faţă de sătenii din împrejurimile localităţilor Treblinka şi Sobibor. Astfel, într-un articol intitulat "Am anchetat în Polonia", publicat în lucrarea colectivă "Cu privire la Şoa" şi referindu-se la starea materială înfloritoare a acestor săteni, Lanzmann notează: "Acest secret al bunăstării, secret împărtăşit de toţi într-o complicitate mută, secret care explodează uneori dacă anchetatorul ştie să utilizeze antagonsimele dintre familii şi dintre sate, această taină este reprezentată de avutul însuşit de la evreii ucişi. Tot timpul cât a durat exterminarea, aceşti săteni au trăit împreună cu ucigaşii într-o familiaritate de fiecare clipă: ei ştiau ce se petrece şi asasinii ştiau că ei ştiu (...) Polonia întreagă putea de duhori, iar polonezii, astupându-şi nările, închizând uşi şi ferestre, au luptat "eroic" pentru a nu mai simţi duhoarea".

Filmul se termină prin evocarea răscoalei din ghetoul Varşoviei, zdrobită în seara de 19 aprilie 1943, în ajunul Paştelui evreiesc. În muzeul Kibuţului Lohame ha-Ghetaot ("combatanţii ghetourilor"), supravieţuitorii îşi amintesc. Iţhak ("Antek"), ajutorul comandantului Organizaţiei evreieşti de luptă, a părăsit ghetoul cu 6 zile înainte de începerea insurecţiei, din ordinul şefului său, Mordehai Anielewicz, pentru a încerca să obţină arme de la responsabilii Rezistenţei poloneze — dar a fost refuzat. Tânăra sa soţie a rămas în ghetou. "Dacă mi-ai putea linge inima, te-ai otrăvi", îi spune el lui Lanzmann. În ce-l priveşte pe Simha ("Kajik") Rotten, el a făcut parte dintre rarii supravieţuitori care au putut scăpa de SS-iştii şi de polonezii care le dădeau ajutor. El povesteşte cum rătăcea printre ruinele fumegânde ale ghetoului, călăuzit de o voce de femeie pe care o auzea, dar n-a văzut-o niciodată. În afara ghetoului, în partea ariană a oraşului, viaţa continua... "Şi îmi amintesc de o clipă, în care am simţit un fel de linişte, de seninătate, când mi-am spus: Sunt ultimul evreu, voi aştepta zorile, îi voi aştepta pe nemţi".

Fără îndoială, aceste vorbe exprimă mai bine decât orice singurătatea evreilor, lăsaţi de către toată lumea la discreţia călăilor. Complementare demersului istoric, pe care, de altfel, filmul lui Lanzmann se sprijină, ele reprezintă un element major în cunoaşterea şi înţelegerea Catastrofei, într-un moment în care negatorii încearcă să falsifice istoria. Filmul justifică întru totul aprecierile elogioase adresate lui Lanzmann la 29 mai 1985, în cursul ceremoniei în care i-a fost înmânat Premiul Fundaţiei iudaismului francez.

ŞOFAR

"Corn de berbec"

Instrument de suflat, capabil să emită anumite note precise, din care se sună la sărbătorile de penitenţă, căinţă şi iertare. Instrumentul apare prima dată în Biblie în contextul Revelaţiei de pe Muntele Sinai (Ex. 19, 16-19). Sunetul şofarului este de asemenea asociat cu proclamarea anului jubiliar (Lev. 25, 9-10), cu declaraţiile de război (Ios. 6.4 et infra; Jud. 3, 27; 6,34; 7, 18-22) şi cu înscăunarea unui nou rege (1 Regi 1, 34). El intervine şi în cursul slujbei de la Templu (Ps. 98, 5-6; 150, 3) şi tot el vesteşte "intrarea" Şabatului (Şab. 35b).

După distrugerea Templului, comunităţile din diaspora au asociat şofarul cu ziua de Roş Haşana (Anul Nou), pe care Pentateuhul o numeşte şi “Ziua când se sună din şofar” (Iom terua; cf. Num. 29, 1). Potrivit Mişnei (R. H. 3, 2-3), şofarul poate fi confecţionat din cornul oricărui animal caşer (berbec, ţap, antilopă, gazelă), cu excepţia boilor şi a vitelor mari, care ar sugera o apropiere de viţelul de aur. Totuşi, în general, se preferă berbecul în amintirea akedei (“legării”) lui Isaac, episod biblic care se şi citeşte în a doua zi de Roş Haşana.

Conform tradiţiei, se sună din şofar la sfârşitul slujbei de dimineaţă, toată luna Elul, exceptând ajunul de Roş Haşana. Apoi se sună în ambele zile de Roş Haşana (în timpul slujbei suplimentare) şi la încheierea slujbei finale (neila) de Iom Kipur, marcând astfel sfârşitul postului. Comunităţile de rit sefard sună din şofar şi la slujba din dimineaţa de Hoşana Raba. De Şabat, sunatul din şofar este strict interzis.

De Anul Nou, se sună în total de 100 de ori. Ordinea în care se sună a fost stabilită de rabini în tratatul Roş Haşana. Fiecare serie de sunete începe şi se termină cu un sunet continuu (tekia) care durează cât trei terua. Felul acestor terua a dat naştere la controverse (R. H. 4, 9). S-a convenit că, de Roş Haşana, sunetele vor fi şvarim (serii de nouă sunete sacadate). Fiecare serie se încheie cu un sunet prelung, numit tekia ghedola (“sunatul mare”), care de Iom Kipur, vesteşte sfârşitul postului. Mişna (R. H. 4, 5-6) prevede câte o serie de sunete de şofar după fiecare din cele trei secţiuni ale Amidei din slujba suplimentară de Roş Haşana; acestea poartă numele de malhuiot, zihronot şi şofarot, denumite laolaltă tekiata (R. H. 30a). Unele comunităţi intercalează aceste serii de sunete în timpul repetării cu glas tare a Amidei, altele le plasează în anumite momente de întrerupere, fixate în acest scop, în timpul Amidei tăcute.

Maimonide interpretează sunetul şofarului ca un apel la căinţă. După Saadia Gaon, el ne îndeamnă să luăm cunoştinţă de autoritatea supremă a lui Dumnezeu şi de puterea lui de a face dreptate şi de a ierta. Cea de-a zecea binecuvântare din cele 18 care alcătuiesc Amida cotidiană exprimă speranţa milenară a evreilor de a-l auzi în fine pe Dumnezeu sunând din “marele şofar” pentru a vesti Izbăvirea finală şi adunarea exilaţilor în Ereţ Israel. Începând din 1949, se sună simbolic din şofar şi atunci când un nou preşedinte al Statului Israel depune jurământul.

ŞOFAROT

Ultima din cele trei binecuvântări intermediare ale Amidei din cadrul slujbei suplimentare (musaf) de Roş Haşana. Secţiunea menţionează folosirea şofarului (corn de berbec) şi semnificaţiile sale. Maeştrii Cabalei au insistat în mod deosebit asupra importanţei sunetului de şofar, căruia îi atribuiau puterea de a atenua severitatea judecăţii divine.

O primă parte introductivă descrie folosirea cornului de berbec în contextul dăruirii Torei pe Muntele Sinai; urmează zece versete biblice care menţionează sunetul şofarului — trei din Pentateuh, trei din Profeţi şi trei din Hagiografe, ultimul verset fiind din nou din Pentateuh. Secţiunea şofarot se încheie cu o binecuvântare care spune că Dumnezeu “primeşte cu milostivire sunetele şofarului, înălţate de poporul său, Israel”. În acest moment, Amida se întrerupe şi, exceptând cazul când Anul Nou cade de Şabat, se suflă de 10 ori din şofar.

ŞORIN, AARON

(1766-1844)

Pionier al iudaismului reformat din Ungaria. Născut în Moravia, devine rabin de Arad în 1789. În această calitate, lansează o serie de pamflete violente împotriva unor obiceiuri pe care le socotea superstiţioase (de exemplu, kaparot). Deşi criticile sale se bazau pe legea orală, Şorin combate tot mai radical practicile tradiţionale şi, condamnat de rabini, nu reuşeşte să-şi păstreze funcţia decât graţie unei intervenţii guvernamentale. Printre reformele preconizate de el, pe care le justifica prin citate din diverse autorităţi rabinice, se numărau: eliminarea Kol Nidre în seara de Kipur; participarea la liturghie cu capul descoperit; rostirea rugăciunii în limba locală (maghiara); introducerea muzicii de orgă de Şabat şi de sărbători; scurtarea perioadei de şiva (doliu care durează o săptămână); desfiinţarea interdicţiei de a scrie şi de a călători de Şabat. Şorin era totodată un promotor înfocat al educaţiei laice şi profesionale pentru tinerii evrei. După el, tradiţia religioasă însemna "nu să te agăţi pur şi simplu de litera Legii, ci să fii călăuzit de spiritul ei".

ŞTIBL

Lit.: "odaie mică" (idiş)

Evreii hasidici desemnează în acest fel sinagogile lor, care servesc atât drept case de rugăciune, cât şi ca locuri de studiu şi centre comunitare. La sfârşitul secolului al XVIII-lea, conflictul din ce în ce mai dur dintre adepţii mişcării hasidice şi adversarii lor, mitnagdimii ("opozanţi"), s-a terminat prin excluderea hasidimilor din majoritatea instanţelor stabilite ale vieţii religioase şi comunitare din Europa răsăriteană (vezi Hasidism). Îndepărtaţi din marile sinagogi şi din instituţiile religioase dominate de mitnagdimi sau, în cel mai bun caz, străini de atmosfera care domnea acolo, hasidimii şi-au creat nenumărate locuri de rugăciune, unde credincioşii se puteau ruga potrivit propriilor lor rituri.

Un ştibl (pl. ştibleh) era întotdeauna de dimensiuni modeste şi se distingea prin austeritatea decorului şi sobrietatea mobilierului (câteva mese şi bănci). Liturghia punea accentul pe aspectul emoţional individual şi pe "slujba din inimă", mai mult decât pe ceremonial şi pe mişcarea de ansamblu. Ideile-forţă ale hasidismului (rugăciunea cu bucurie, la orice oră din zi; religiozitatea sentimentului; ataşamentul mistic pentru maestrul spiritual, pentru rebe; modul specific de studiere a Torei; mesele în comun), îşi găseau în ştibl cadrul natural şi adecvat.

ŞTIINŢĂ

Ansamblu organizat de cunoştinţe verificabile despre lumea empirică, dobândite prin utilizarea unei metode particulare care constă în a exprima o observaţie sub formă de relaţii matematice, a formula o ipoteză, a o confrunta cu experienţa, a explica observaţia şi a o extrapola, pentru a stabili un număr de regularităţi, numite legi obiective, şi pentru a propune teorii.

Împrejurările istorice şi condiţiile sociologice exclud orice legătură logică sau măcar corelaţie între iudaismul instituţional şi înflorirea ştiinţifică din secolele XVI-XVII (concomitentă cu conflictul aspru dintre Biserică şi lumea ştiinţifică). În plan teoretic, totuşi, semi-adevărurile ştiinţifice din ultimele patru sau cinci secole, precum revoluţia copernicană sau evoluţionismul, au creat probleme teologiei evreieşti.

Iudaismul, aşa cum apare el în Biblie şi în Talmud este orientat hotărât spre lumea de aici, de jos. Lumea naturală şi lumea istorică fiind cele două instanţe în care oamenii evoluează şi îşi desfăşoară activitatea, iudaismul prescrie datoria de "a cunoaşte" aceste două lumi, atât cât se poate. Studierea

Bibliei nu se poate înţelege decât legată de grija pentru condiţiile practice şi concrete ale vieţii şi ale gândirii, aici şi acum (Avot 2, 2).

Rabinii au atins un nivel înalt de cunoaştere în anumite domenii particulare. Stabilirea calendarului necesita cunoştinţe precise în astronomie. Numeroase legi ale Torei presupun noţiuni experimentale de anatomie şi de medicină. Legile caşrutului implică o taxonomie a lumii animale, care ajunge la o clasificare detaliată a păsărilor şi a reptilelor. Totuşi, lipsa unei metode ştiinţifice, în sensul modern al termenului, a generat o oarecare confuzie între ştiinţă şi magie; elemente de astrologie se amestecau printre consideraţiile astronomice şi un anumit şarlatanism întuneca adeseori cunoaşterea medicală.

În Evul Mediu, mulţi evrei, unii dintre ei rabini şi eruditi în materie de iudaism, au jucat un rol capital în promovarea cunoaşterii ştiinţifice (astronomie, matematică, medicină etc.) şi tot ei au transmis lumii creştine o mare parte din ştiinţa arabă.

Majoritatea filosofilor evrei considerau că raţiunea omenească este un dar de la Dumnezeu şi că deci n-ar putea să existe o contradicţie absolută între descoperirile raţiunii şi adevărurile revelate. Astfel, în măsura în care se rezuma la ceea ce raţiunea observa sau deducea din real în chip verificabil, "ştiinţa" medievală a avansat puţine lucruri care să intre în conflict cu Revelaţia. Maimonide, medic şi om de ştiinţă şi de observaţie, n-a renunţat niciodată la principiile lui, afirmând că, dacă doctrina veşniciei universului (aristotelică şi necreaţionistă) ar fi putut fi dedusă logic din principiile primare evidente prin ele însele, (axiome), ar fi fost nevoit să reinterpreteze pasajele Genezei referitoare la Creaţie (Călăuza, 11, 13). Mai mult decât atât, după Maimonide singurul mod de a îndeplini, în literă şi spirit, porunca pozitivă capitală de a-l iubi pe Dumnezeu este să studiezi şi să cauţi să cunoşti operele sale, care ni se revelează în natura oferită observaţiei omeneşti. Şi aici cita versetul din Psalmi: "Cât de măreţe sunt operele Tale Doamne; pe toate le-ai făcut cu înţelepciune" (104, 24). Iudaismul aşadar nu numai că îngăduia, ci chiar te obliga să te ocupi de ştiinţă, atât pe planul teoretic cât şi pe cel practic.

Cum reacţionează iudaismul contemporan la conflictele care apar între adevărurile revelate şi ştiinţa modernă? Pentru iudaismul liberal (sau reformat), cele două sfere sunt separate şi nu au "a-şi dea socoteală" una alteia. Religia nu are nimic sa ne spună despre lumea empirică, domeniu al ştiinţei; ea n-are obligaţia să cunoască şi să guverneze decât lumea speranţei, a valorilor şi a scopurilor ultime. Nu poate exista nici un conflict între două sfere care determină două legitimităţi distincte.

Pentru iudaismul ortodox, care afirmă autoritatea divină, revelată a Torei, ar putea să pară la prima vedere că există un conflict între afirmaţiile tradiţiei şi cele ale ştiinţei, într-o mare varietate de domenii precum cosmologia (dezbaterea asupra creaţionismului), psihologia (problema liberului arbitru), istoria (realitatea istorică a evenimentelor relatate în Biblie), atribuirea tradiţională a cărţilor canonului biblic (Pentateuhul etc.). Răspunsul ortodoxiei constă în a reinterpreta în sens alegoric, metaforic sau simbolic textul biblic. Astfel, cele şase zile ale creaţiei nu trebuie să fie înţelese "ca zile" în sens propriu, ci ca ere. Mai serios, autorităţile rabinice ortodoxe, confruntate cu contradicţiile dintre textul revelat şi teoriile ştiinţifice, pur şi simplu resping teoriile ştiinţifice, argumentând că acestea au adeseori, dacă nu totdeauna, un caracter ipotetic.

ŞUL

Lit.: “şcoală” (idiş)

Termen idiş prin care evreii aşchenazi desemnează sinagoga. Loc de educaţie şi de studiu, ca şi de rugăciune, încă din epoca imperiului roman timpuriu, sinagoga a fost supranumită de neevrei schola; mai târziu, clericii creştini o numeau fie sinagogă, fie schola judaeorum (şcoala evreilor). Evul Mediu german timpuriu, reluând etimologia latină, a introdus termenul de Judenschule. Evreii care au fugit din Sfântul Imperiu spre Polonia au reţinut vocabula şul, care corespunde idişului din Europa de răsărit, în timp ce evreii care au coborât în Italia au adoptat termenul local scuola.

În Europa răsăriteană, unde viaţa religioasă şi activităţile comunitare se concentrau în casa de rugăciune şi de studiu, termenul şul era, în general, folosit de mitnagdimi, în timp ce hasidimii se retrăgeau în nenumăratele lor ştibl. O parte din clădire, aşa-numita veiberşul (“sinagoga femeilor”), situată deasupra sau înapoia holului principal al sinagogii, era rezervată exclusiv pentru femei.

ŞULHAN ARUH

“Masa orânduită”

Titlul codificării clasice a legii religioase evreieşti (Halaha), elaborată de Iosif Caro la Safed şi adnotată de Moise Isserles din Cracovia. Adăugirile lui Isserles, intitulate Mapa (“faţa de masă”), au însoţit Şulhan aruh în toate ediţiile ulterioare ale cărţii.

Caro a redactat Şulhan aruh sub influenţa mediului religios şi cultural care domnea la Safed în sec. al XVI-lea. Acest orăşel din nordul Galileii primise un mare aflux de exilaţi din Spania, printre care se numărau deopotrivă cele mai înalte autorităţi rabinice sefarde şi cei mai mari maeştri ai Cabalei. Împrejurările dramatice ale expulzării evreilor din Spania, care punea brusc capăt unei istorii de patru secole de viaţă evreiască în peninsula iberică, au inspirat în rândul refugiaţilor un sentiment al iminenţei timpurilor mesianice şi o speranţă de izbăvire apropiată. Sentimentul era atât de clar şi de profund încât Iacob Berav, cel mai mare cabalist al vremii, s-a simţit îndemnat să reînfiinţeze anticul Sanhedrin. Încercarea lui a dat greş, dar motivaţiile care au stat la originea ei au rămas suficient de pregnante pentru a-l determina pe Caro să realizeze o codificare exhaustivă a legilor evreieşti care urma să ţină locul Sanhedrinului ca autoritate halahică supremă a poporului evreu.

Şulhan aruh este un rezumat al vastei opere a lui Caro, Bet Iosif, care este, la rândul său, un comentariu exhaustiv la Arba Turim (sau Tur) de Iacob ben Aşer. După modelul acesteia din urmă, Bet Iosif este împărţită în patru ordine principale. Stilul ei concis şi apodictic aminteşte în bună măsură de Mişne Tora lui Maimonide, dar, spre deosebire de ilustrul lui predecesor, Caro omite legile a căror valabilitate se limita la epoca Templului din Ierusalim. În introducerea lucrării, el se recunoaşte îndatorat faţă de cei trei mari codificatori medievali, — Isaac Alfasi (“Rif”), Maimonide (“Rambam”) şi Aşer ben Iehiel (“Roş”) —, dar şi faţă de opiniile şi deciziile altor predecesori mai puţin celebri. Influenţa învăţăturilor cabalistice este de asemenea incontestabilă. În fine, ca sefard, Caro sintetizează în general practicile răspândite în comunităţile evreieşti din Europa meridională şi din bazinul mediteranean.

Aproape în acelaşi timp cu Caro şi din aceleaşi motive, Moise Isserles din Cracovia pornea să-şi elaboreze propriul lui comentariu la Tur într-o carte pe care plănuia s-o intituleze Darhe Moşe (“Drumurile lui Moise”). Când Bet Iosif a pătruns în Polonia, el a trebuit să constate că lucrarea pe care intenţiona s-o scrie fusese deja scrisă şi încă în mod exemplar. Mai apoi totuşi, observând că Bet

Iosif omitea un mare număr de practici şi obiceiuri aşchenaze, Isserles s-a hotărât să nu renunţe la comentariul lui. O dată cu apariţia lui Şulhan aruh, ca rezumat la Bet Iosif, el adaugă la volumul lui Caro propriile lui însemnări şi comentarii (hagahot) destinate aşchenazilor, pe care le intitulează Mapa — "faţa de masă" menită să acopere "masa" învăţatului din Safed. Dubla lucrare, unica de acest fel, s-a impus curând ca autoritate halahică supremă, sefarzii urmând deciziile maestrului din Safed, iar aşchenazii, pe cele ale maestrului din Cracovia, acolo unde ele se deosebeau de ale lui Caro.

Diferenţele dintre cele două versiuni provin din modul diferit în care aşchenazii şi sefarzii practicau deducţia halahică. Sistemul hermeneutic aşchenaz, aşa-numitul pilpul, avusese un dublu rezultat: acela de a crea confuzie şi incertitudine ori de câte ori autorităţile anterioare se contraziceau asupra unei probleme şi acela de a înclina de fiecare dată spre alternativa cea mai severă. Aşa se face că, în timp ce Caro permite folosirea aceloraşi ustensile pentru lactate şi cărnuri, cu condiţia să fie de sticlă şi bine clătite între cele două întrebuinţări, Isserles interzice această concesie şi adaugă chiar că un instrument care a venit în contact cu alimente necaşer, indiferent dacă este din sticlă sau din altceva, trebuie aruncat. Isserles conferă de asemenea putere de lege (din) unui mare număr de obiceiuri (minhaghim), mai ales celor care interziceau raporturile conjugale în timpul menstruaţiei, precum şi celor legate de doliu.

Şulhan aruh a suscitat iniţial critici, aşa cum stârniseră toate marile codificări medievale dinaintea sa. În Polonia, principalele autorităţi rabinice ale vremii îi reproşau lui Caro că nu menţiona niciodată sursele care stăteau la baza deciziilor sale, ceea ce, după părerea lor, afecta considerabil valoarea de referinţă halahică a cărţii.

În ciuda acestor critici, Şulhan aruh, împreună cu Mapa, a devenit codul universal recunoscut şi admis de toate comunităţile evreieşti care îl consultă întotdeauna înainte de orice decizie halahică. Fiecare nouă ediţie a cărţii a constituit un prilej de a-i adăuga noi şi noi comentarii, tipărite pe marginile textului original. O ediţie prescurtată (Kisur Şulhan aruh), realizată în secolul al XIX-lea de rabinul Şlomo Ganzfried din Ungaria, s-a bucurat de mare răspândire şi de o popularitate permanent reînnoită.

Şulhan aruh — cele patru secţiuni:

Orah haim :	porunci referitoare la viaţa cotidiană, Şabat şi sărbători
Iore dea:	porunci cu privire la legile alimentare, dobânzi, puritate, doliu
Even ha-ezer:	căsătorie, divorţ şi toate problemele aferente
Hoşen mişpat:	legi civile şi penale

ŞUŞAN PURIM, vezi PURIM.

ŞVAT

Accad.: Şabatu

A unsprezecea lună din calendarul religios evreiesc (care începe cu Nisan) şi a cincea din calendarul civil (care începe cu Tişri). Are 30 de zile şi coincide, în general, cu ianuarie-februarie. Semnul zodiacal corespunzător este cel al Vărsătorului. Numele acestei luni apare o singură dată în Biblie (Zah. 1, 7) şi o dată în apocrife (1 Mac. 16, 14).

Într-o zi de 1 Şvat, Moise şi-a început citirea cărţii a cincea şi ultima a Torei în faţa adunării israeliţilor (Deut. 13). La jumătatea acestei luni, pe 15 Şvat (Tu bi-Şvat), se sărbătoreşte Anul Nou al Pomilor, marcând momentul în care, chiar dacă într-o formă imperceptibilă pentru simţuri, natura începe să renască la sfârşitul iernii.

ŞVIIT

"Al şaptelea (an)"

Al cincilea tratat din ordinul al doilea al Mişnei. Cele zece capitole ale sale dezbat şi expun legile legate de odihna pământului (şmita) în al şaptelea an al ciclului şabatic (Ex. 23, 10-11; Lev. 25, 2-7; Deut. 15, 1-3). Sunt interzise în acest an lucrările agricole — semănatul, tunsul pomilor, secerişul, culesul etc. — precum şi comercializarea roadelor apărute spontan. Mişna tratează şi despre legile care reglementează iertarea datoriilor în timpul anului şabatic. Subiectul este reluat şi dezvoltat în Talmudul din Ierusalim şi în Tosefta.

TAANIT

"Post"

Al nouălea tratat al ordinului Moed din Mişna. Cele patru capitole ale sale discută legile care instituie o zi de post public în cazurile de secetă, de epidemie sau de invazie militară străină (vezi 1 Regi 8, 35-39). Se găsesc în acest tratat şi legile privitoare la zilele de post regulate: Şiva asar be-Tamuz, Tişa be-Av, Iom Kipur. Subiectul este dezvoltat în cele două Talmuduri şi în Tosefta.

Manuscrisele şi editio princeps ale Mişnei, Toseftei şi Talmudului din Ierusalim, precum şi lucrările gheonimilor, şi literatura rabinică numesc acest tratat Taaniot (posturi).

TABERNACOLE, SĂRBĂTOAREA -LOR, vezi SUCOT.

TABERNACOL (MIŞKAN), vezi SANCTUAR.

TABLELE LEGII, vezi LEGĂMÂNT, TABLELE -ULUI.

TAHARA, vezi PURITATE RITUALĂ.

TAHARAT HA-MIŞPAHA, vezi FAMILIE, PURITATEA-EI.

TAHNUN

"Rugă"

Rugăciune penitenţială adăugată recitării Amidei la slujbele de dimineaţă şi după amiază din zilele lucrătoare. Este compusă din mai multe rugăminţi, invocând îndurarea divină. Nu se recită în ajunul sărbătorilor. Tahnun este însoţită de nefilat apaim ("înclinarea capului"): credinciosul îşi pune fruntea

pe mâna stângă (sau pe dreapta dacă are tfilin pe stânga) şi recită 2 Samuel 24, 14, care evocă faptul de “a cădea în mâinile Domnului”.

La început, credinciosul se prosterna până la pământ, obicei care mai exista în Franţa în secolul al XIII-lea. La sefarzi, versetul din Samuel este urmat de recitarea Psalmului 25. La slujbele de luni şi joi dimineaţa se completează nefilat apaim prin lungi rugăciuni de îndurare şi de penitenţă. În zilele de post şi în cele zece zile de penitenţă, Tahnun de dimineaţă şi de după amiază este precedată de Avinu Malkenu (“Părintele nostru, Regele nostru”). Nu se recită Tahnun în următoarele ocazii: de Şabat, de sărbători, de Roş Hodeş, în cursul lunii Nisan, la 14 Iyar, de Lag ba-Omer, la începutul lunii Sivan până în ziua de 9 (sau 14, după un alt obicei), în ajun de Iom Kipur, a treia zi după Şmini Aţeret (după alt obicei, până în luna Heşvan), de Hanuca, de Tu bi-Şvat, de Purim şi de Şuşan Purim, în zilele de 14 şi 15 ale primei luni Adar. Nu se recită nici la Tişa be-Av, ziua naţională de doliu pentru distrugerea celor două temple, căci, potrivit înţelepţilor, la sfârşitul vremurilor, această zi va deveni o zi de sărbătoare. În mediile sioniste ea nu este recitată nici de Ziua Independenţei Israelului, nici de Iom Ieruşalaim (“Ziua Ierusalimului”), considerate ca zile de dezrobire divină. În sfârşit, Tahnun nu se recită într-o casă îndoliată în cursul săptămânii de şiva, dacă în sinagogă se află un bărbat însurat de mai puţin de o săptămână sau dacă sunt prezenţi tatăl, mohelul (cel care efectuează circumcizia) sau sandakul (naşul) unui copil care trebuie circumcis în acea zi.

TAKANA

Pl. takanot

Lege sau ordonanţă, instituită fie de înţelepţii Talmudului şi aplicabilă tuturor evreilor, fie de către liderii de comunităţi, pentru membrii comunităţii respective (takanot ha-kahal), fie de către membrii unei asociaţii, pentru reglementarea treburilor interne. Înţelepţii au promulgat takanot în diverse scopuri: pentru a adapta viaţa evreiască la situaţii noi; de pildă ordonanţele lui R. Iohanan ben Zakai după distrugerea celui de-al Doilea Templu (R. H. 4, 1-3); pentru a ameliora securitatea economică a soţiei, cu ajutorul unor clauze adiţionale inserate în ketuba (contractul de căsătorie; Ket. 4, 7-12) sau pentru a permite prelungirea împrumuturilor dincolo de anul şabatic, aşa-numitul prosbul, instituit de către Hilel (Ghit. 4, 3). În antichitate, alte takanot au fost emise de autorităţile civile, pentru a reglementa stabilirea impozitelor, colectarea şi distribuirea fondurilor de caritate, precum şi pentru a reglementa relaţiile de muncă (B. M. 7, 1; B. B. 7b-8b). Takanoturile de natură restrictivă, precum cele 18 măsuri ale şcolii lui Şamai (Bet Şamai), care limitau contactele cu romanii spre a îndepărta “pericolul unei nelegiuiri”, se numeau ghezerot (“decrete”). Pentru legile destinate unor situaţii excepţionale şi a căror aplicabilitate era limitată, vezi Horaat şaa. În Evul Mediu, bătrânii din comunităţile evreieşti, în colaborare cu conducătorii rabinici, au instituit takanot pentru a dirija treburile religioase şi fiscale ale comunităţii; Halaha le-a recunoscut puterea de lege, deşi unele takanot (de pildă, cele ale lui Rabenu Gherşom Meor ha-Gola şi ale lui Rabenu Iacob Tam) au fost acceptate numai de către aşchenazi. În epoca modernă, autorităţile sefarde şi orientale au continuat să exercite acest drept, în timp ce rabinii aşchenazi au devenit reticenţi în această privinţă. În Israel, actualmente, marele rabinat şi-a limitat puterea de a institui takanot numai la dirijarea tribunalelor rabinice, lăsând afacerile civile pe seama Knesetului. Pentru alte precizări, vezi Ghezera şi Halaha.

Exemple de takanot

Cine divorţează de soţia sa din pricina relei ei purtări nu se poate recăsători cu ea.

Fiecare comunitate trebuie să-şi numească învăţători pentru instruirea copiilor (R. Iosua b. Gamla, sec. I e.n.).

Neevreii pot beneficia de partea din recoltă alocată săracilor.

Se interzice evreilor să se ocupe cu creşterea porcilor.

Nu trebuie să se cedeze la şantaj pentru răscumpărarea prizonierilor evrei.

Bigamia este interzisă (Herem de-Rabenu Gherşom, sec. al XI-lea).

O femeie nu poate fi divorţată fără consimţământul ei (Rabenu Gherşom).

Este interzisă citirea corespondenţei altei persoane, fără consimţământul acesteia (Herem-de Rabenu Gherşom).

Orice litigiu între evrei trebuie supus tribunalelor evreieşti (Rabenu Iacob Tam).

Este interzisă orice conversaţie la sinagogă în timpul Amidei şi al citirii Legii (Takanot Şum, sec. al XIII-lea).

Trebuie evitate serbările fastuoase şi portul de bijuterii şi de haine ţipătoare (legile de austeritate ale aşchenazilor şi sefarzilor, sec. XIII-XVIII).

Când datorezi bani unui evreu şi unui neevreu şi nu poţi plăti decât unuia dintre ei, trebuie plătit întâi neevreul.

Un evreu, care revine la iudaism după ce a fost silit să se convertească la altă religie, nu trebuie să fie mustrat (R. Gherşom).

TAL, vezi RUGĂCIUNE PENTRU ROUĂ.

TALION, LEGEA -ULUI

Biblia spune (Lev. 24, 20): “viaţă pentru viaţă, ochi pentru ochi, dinte pentru dinte! Acela care va pricinui o vătămare unui om, i se va face aşa cum a făcut” (la fel, în Ex. 21, 23-15; Deut. 19, 21). Legea talionului (lex talionis) a dat naştere la diferite interpretări şi nu se spune nicăieri că ea a fost aplicată literal. A priori, legea pare a semnifica obligaţia ca oricine a pricinuit o vătămare fizică altui om trebuie să sufere aceeaşi vătămare (aşa cum poruncesc codurile juridice neisraelite din antichitate). Totuşi, legea orală spune că acest verset nu poate fi luat ad litteram, căci nu se poate şti, de pildă, dacă urmările pierderii unui ochi de către o persoană vor fi echivalente urmărilor pierderii unui ochi de către alt om. De aceea, legea orală interpretează textul ca făcând aluzie la o compensaţie financiară: valoarea unui ochi pentru pierderea unui ochi. Persoana vinovată de rănire datorează despăgubiri pentru durere, pentru prejudiciul efectiv suferit, pentru cheltuielile medicale, pierderea de venit şi orice alt prejudiciu care rezultă din fapta sa. Fiecăruia dintre aceste elemente îi corespunde o formulă de calcul: prejudiciul efectiv, de pildă, se calculează pe baza valorii unui sclav nevătămat, de o vârstă echivalentă cu vârsta victimei, în comparaţie cu valoarea aceluiaşi sclav dacă

ar fi fost rănit. În acelaşi fel, plata durerii pricinuite ţine seama de statura celor două părţi şi de împrejurările în care s-a produs vătămarea.

Singurul caz în care legea talionului se poate aplica este cel de omor, pasibil de pedeapsa cu moartea, căci este singurul caz în care revanşa poate fi de aceeaşi natură cu delictul. Se va observa totuşi că, spre deosebire de codurile legale care erau în vigoare la acea epocă în Orientul Apropiat, Tora indică în chip expres că "părinţii nu vor fi omorâţi pentru fii şi nici fiii pentru părinţi: fiecare va fi omorât pentru păcatul său propriu" (Deut. 24, 16). Se poate compara această concluzie cu codul lui Hamurabi care stipulează că, dacă o casă se prăbuşeşte şi omoară copiii proprietarului, va fi executat, ca o compensaţie, fiul dulgherului.

Dacă legea talionului a fost efectiv aplicată în epoca biblică şi postbiblică, ea a fost, în general, abolită de către legile talmudice, deşi se pot găsi rămăşiţe ale ei (Sanh. 58b; Nid. 13b) până în Evul Mediu şi chiar şi în legile moderne. Înlocuirea pedepsei printr-un sistem de compensări sau despăgubiri financiare (B. K. 8, 1) a fost instaurată, deoarece se socotea că justiţia talionului era mai degrabă aparentă decât efectivă (B. K. 83b-84a). Pericolul unor excese în pedeapsa prescrisă de către Biblie a fost un motiv suficient pentru ca legea talionului să fie considerată inaplicabilă, conform indicaţiilor repetate ale unui Saadia Gaon, citate de Ibn Ezra în comentariul la Ex. 21, 24.

Deşi practica talionului a căzut în desuetudine, principiul ei a fost în continuare considerat ca fiind principiul justiţiei naturale (Sota 1, 7; Tos. Sota 3, 1). Vestitul precept al lui Hilel — "ce ţie nu-ţi place, altuia nu-i face" (Şab. 31a) — derivă din această atitudine.

TALIT

Şal dreptunghiular, cu franjuri, care se poartă la anumite rugăciuni, conform poruncii "franjurilor" (ţiţit, Num. 15, 38). Adesea acest veşmânt este numit talit gadol ("talit mare") în opoziţie cu talit katan ("micul talit) sau ţiţit, care este purtat, în mod obişnuit, sub cămaşă. Binecuvântarea care se spune când se pune talitul este: hitatef be-ţiţit ("... care ne-ai poruncit să ne înfăşurăm cu ţiţit"). După binecuvântare, persoana trebuie să se înfăşoare complet cu talitul, acoperindu-şi capul şi să rămână aşa "timpul necesar pentru a parcurge distanţa de patru paşi" (ceva mai puţin de 2 m); abia după aceea, îşi poate aşeza talitul în jurul umerilor. Numai bărbaţii trebuie să poarte şalul de rugăciune, deoarece porunca se referă la o acţiune temporară (deci femeile sunt scutite de aceasta), şalul fiind purtat numai în timpul zilei. În comunităţile sefarde şi europene, toţi bărbaţii poartă talitul; dar mulţi evrei orientali nu-l poartă înainte de căsătorie. În general, chiar în comunităţile în care se poartă talitul înainte de căsătorie, numai bărbaţii căsătoriţi îl pun pe cap în timpul rugăciunilor.

În general, se poartă talit la toate slujbele de dimineaţă şi suplimentare; excepţie face Tişa be-Av, când talitul se pune la slujba de după amiază în locul celei de dimineaţă. De Iom Kipur se pune talitul la toate cele cinci rugăciuni. În zilele în care se pun tfilin, talitul se pune înainte de ţfilin.

Când preoţii urcă pentru a binecuvânta poporul, ei poartă talitul pe cap şi pe mâini, pentru că, se spune, Prezenţa divină este pe mâinile lor când pronunţă binecuvântarea sacerdotală (vezi Preoţi, Binecuvântarea -lor).

La modul ideal, talitul trebuie să fie de lână, dar pot fi utilizate şi alte materiale, cum ar fi mătasea; franjurile trebuie să fie de lână sau din acelaşi ţesut ca şi veşmântul. Fiecare din cele patru colţuri ale talitului trebuie să aibă un franj constituit din patru fire duble, adică opt în total. Aceste fire sunt

înnodate într-un chip distinct cu un fir mai lung decât celelalte, rulat în jurul celorlalte şapte şi după aceea înnodat de două ori. Se obişnuieşte să se facă un nod dublu, urmat de 7, 11 şi 13 înfăşurări, deci, în total, 5 noduri duble.

După tradiţie, lâna talitului era ţesută cu dungi negre (uneori albe), dar valul de interes pentru iudaism care a început în anii '60 şi '70 a dus la introducerea unor talitot (pluralul de la talit) ţesute în dungi de culori şi motive diferite.

Mişcarea feministă s-a interesat de chestiunea purtării talitului şi astăzi femeile din sânul mişcărilor conservatoare, reformate şi reconstrucţioniste din Statele Unite şi chiar unele femei ortodoxe poartă talit în timpul rugăciunilor.

TALMID HAHAM

Lit.: “discipolul unui înţelept''; pl. talmide hahamim

Termen mişnic prin care este denumit un înţelept, îndeosebi un învăţător rabinic. Un “discipol de înţelept” îşi făcea ucenicia “consacrându-se înţelepţilor” (Avot 6, 5), sub îndrumarea unui învăţător reputat, pe care îl observa şi ale cărui metode trebuia să le deprindă (Ber. 47b). Idealul evreiesc era de a atinge un nivel înalt de erudiţie care dădea acces la “aristocraţia învăţaţilor”. Rabinii tanaitici făceau o distincţie între diferitele niveluri de împlinire, de la studentul care absorbea totul fără a critica, până la cel care reţinea numai cunoştinţele esenţiale (Avot 5, 15).

Un talmid haham se bucura de anumite privilegii (de pildă, nu trebuia să plătească impozite, nici să se împovăreze cu sarcini comunitare), însă obligaţiile care îi erau impuse erau mult mai numeroase. El trebuia să fie cu adevărat pios, îndatoritor, tolerant, politicos, moderat şi rafinat în obiceiurile sale, îngrijit în îmbrăcăminte şi atent la înfăţişarea sa (Ber. 43b; Şab. 114a) — şi aceasta nu oricum, ci la un nivel excepţional — şi, în sfârşit, să servească drept exemplu altora (Suc. 21b; Sifre Deut. 33, 2). Adevăratul înţelept era modest cu colegii săi (Er. 54a), dar neînduplecat în dezbateri (Taan. 4a). Întrebările şi răspunsurile sale trebuiau să fie totdeauna potrivite (Avot 5, 7) şi el însuşi trebuia să fie gata să se ocupe de probleme halahice în orice loc şi în orice clipă (Şab. 114a).

Fireşte, înţelepţii aveau tendinţa să idealizeze figura învăţătorului şi obligaţiile acestuia. Un mamzer, persoană născută dintr-o uniune interzisă, care a atins rangul de Talmid haham, era considerat mai presus de un preot ignorant (Hor. 3, 8; 13a; Meg. 28a). Dacă era necesar, un om trebuia să-şi vândă bunurile ca să-şi poată căsători fata cu un erudit (Pes. 49a); cine jignea un talmid haham era pasibil de o amendă grea (T. I. B. K. 8, 6) şi chiar de excomunicare (M. K. 15a). Bazându-se pe un verset biblic (Isa. 54, 13), rabinii mai declarau şi că “învăţătorii Torei contribuie la pacea în lume” (Ber. 64a; conf. Iev. 122b). Actualmente, orice evreu versat în legea şi în literatura rabinică este denumit talmid haham.

TALMUD

Termen format din rădăcina lmd, care înseamnă “studiu”, şi întrebuinţat în diferite sensuri. Un sens face trimitere la opiniile şi învăţămintele pe care discipolii le-au dobândit de la dascălii lor, pentru a le expune şi a le explica la rândul lor (Seder tanaim ve-amoraim). Un alt înţeles desemnează ansamblul unui material de studiu (B. M. 33a). Un al treilea este utilizat în expresia tehnică talmud lomar, care indică o învăţătură derivată dintr-o exegeză biblică. În sfârşit, de cele mai multe ori, cuvântul

“Talmud” se referă la corpul de învăţături alcătuit din comentariile şi discuţiile amoraimilor (vezi Amora) cu privire la Mişna lui Iuda ha-Nasi.

Vorbirea curentă foloseşte doi termeni inexacţi ca denumiri alternative pentru Talmud. Primul este Şas, abreviere de la iniţialele cuvintelor şişa sidre “cele şase ordine”; acest termen nu se referă deci, în sens literal, decât la Mişna propriu-zisă. Celălalt termen este Ghemara. Studierea Mişnei, care s-a desfăşurat continuu, cu asiduitate, în centrele din Ereţ Israel şi Babilon, a condus la apariţia celor două Talmuduri: cel denumit, în mod eronat, ca fiind de la Ierusalim (Talmud Ieruşalmi), şi cel din Babilon (Talmud Bavli).

Acest corpus stă la temelia autorităţii legilor şi tradiţiilor evreieşti acumulate de-a lungul a şapte secole, cam din anul 200 î.e.n. până în anul 500 e.n. El cuprinde Mişna, precum şi discuţiile rabinice ale Ghemarei. Talmud Ieruşalmi a fost neglijat vreme de veacuri, timp în care termenul de “Talmud” însemna, practic, Talmudul din Babilon. Atunci când, în secolul al XVI-lea, Biserica Catolică a cenzurat Talmudul, cenzorii au înlocuit aproape sistematic termenul de “Talmud” cu acela de Ghemara.

Legea orală care, potrivit tradiţiei, i-a fost dată lui Moise pe Muntele Sinai, a fost codificată în Mişna cam pe la 200 e.n., în timp ce Ghemara prezintă discuţiile care au avut loc în cursul celor două secole următoare în Ereţ Israel şi în următoarele trei secole în Babilonia.

Perioada talmudică se împarte deci în două: cea a Mişnei şi cea a Ghemarei. Raţiunea acestei împărţiri nu este de ordin pur literar. Halaha, care este ansamblul legii evreieşti, se bazează pe o ierarhie de surse; cu cât sursa este mai veche, cu atât autoritatea ei este mai mare. Astfel, legile care sunt formulate explicit în Biblie au mai multă autoritate decât cele pe care le găsim în Mişna; legile Mişnei au mai multă greutate decât cele menţionate în Ghemara, iar legile prezentate în Ghemara au mai multa autoritate decât deciziile halahice ulterioare, şi aşa mai departe. În conformitate cu această ierarhie a autorităţii, rabinii din diferitele perioade poartă nume diferite: rabinii Mişnei sunt denumiţi tanaimi (pl. de la tana), “cei care predau”; autorităţile Ghemarei poartă denumirea de amoraimi (pl. de la amora), “cei care explică”.

Mişna se consacră aproape exclusiv Halahei şi nu conţine decât rezultatul final al discuţiilor şi polemicilor rabinice: în general, lipsesc argumentele, dovezile şi lungile dezbateri cu privire la textele biblice. Dacă Mişna este cea mai prestigioasă colecţie a deciziilor rabinice din vremea sa, ea nu este totuşi singura. Metoda antică de studiere a legii orale s-a păstrat în cele patru volume din Midraş Halaha. Termenul Midraş desemnează orice comentariu sau interpretare rabinică a unui text biblic; el desemnează şi antologiile expunerilor midraşice. Midraş Halaha conţine interpretările rabinice ale legislaţiilor biblice.

Multe dintre expunerile rabinice privind legile şi exegeza biblică nu figurează însă în Mişna, nici în Midraş Halaha. Aceste expuneri se numesc baraitot (pl. de la baraita). O culegere a acestor baraitot, Tosefta, a fost editată la câteva generaţii după ce R. Iuda ha-Nasi redactase Mişna. Structura şi formatul său sunt la fel ca ale Mişnei. Dar nici Tosefta nu este o culegere exhaustivă a lucrărilor efectuate de tanaimii care sunt absenţi în Mişna. Numeroase baraitot s-au conservat în partea a doua şi cea mai voluminoasă a Talmudului, denumită Ghemara (de la aramaicul ghemar, “ceea ce se învaţă din tradiţie”).

În pofida tendinţei istoricilor de a delimita perioadele istorice, linia care desparte cele două etape ale istoriei talmudice rămâne vagă. Într-adevăr, compilarea şi răspândirea Mişnei au schimbat modul în care era studiată legea orală. În loc de a formula noi mişnaiot (legi ale Mişnei), rabinii, începând cu colegii şi elevii lui R. Iuda ha-Nasi, au început să analizeze Mişna.

În timp ce Palestina rămânea principalul centru spiritual al comunităţii evreieşti din toată lumea, un al doilea centru dobândea repede importanţă. Evreii locuiau în Babilonia de la exilul care a urmat distrugerii Primului Templu. La vremea când R. Iuda ha-Nasi redacta Mişna, academiile babiloniene creşteau rapid în renume şi în influenţă. Drept urmare, Ghemara s-a dezvoltat separat în cele două centre.

Metodologia talmudică

Când rabinii se adunau pentru a studia Mişna, fie că asta se întâmpla în Israel sau în Babilonia, metodele erau, în esenţă, aceleaşi. Spre deosebire de Mişna, care seamănă cu o antologie enciclopedică de aforisme juridice, textele Ghemarei ilustrează modul de abordare al diverselor academii. Aspectul cel mai remarcabil al Ghemarei este descrierea discuţiilor polemice care se desfăşurau în jurul unei mişna, al unui text biblic sau al unui aspect al legii. Redactorii au dezvoltat discuţiile, adăugând materiale ce emanau de la academii sau din epoci diferite. Obiectivul principal al discuţiei constă în elucidarea textului Mişnei. Un capitol-tip al Talmudului începe printr-o singură mişna, care, în general, nu depăşeşte lungimea unui paragraf. Urmează Ghemara. Textul Ghemarei se întinde de obicei pe câteva pagini, cu rare excepţii în care este redus la câteva linii. După aceea este citată altă mişna, urmată de discuţii corespunzătoare ale Ghemarei.

Textul Ghemarei se împarte în unităţi numite sughia (subiect, temă). Sughia care urmează imediat după mişna începe, în general, prin analiza literară a acesteia. Analiza şi discuţia care urmează apar sub formă de întrebări şi răspunsuri, uneori anonime, alteori însoţite de numele autorului. Discuţia trece apoi la căutarea versetului (sau versetelor), biblic(e) care se află la originea regulii respective. Etapa următoare constă în compararea mişnei cu texte similare provenind din alte mişnaiot sau dintr-o baraita. Pentru a împăca mişna cu baraita, Ghemara pretinde uneori că Mişna a omis un amănunt, a cărui inserare i-ar schimba semnificaţia, eliminând astfel conflictul dintre cele două texte. Întrucât amoraimii nu aveau dreptul să conteste o regulă stabilită de către Mişna, aceasta este folosită uneori ca punct de plecare pentru a ataca opinia unui amora. Dacă declaraţia Mişnei este anonimă, amora se poate apăra, atribuind-o unui tana necunoscut şi situându-se el însuşi de partea altui tana.

Discuţiile din Ghemara nu se limitează la conţinutul şi la stilul Mişnei. Întrucât rabinii foloseau, pe lângă logica liniară, şi o logică de asociere, ei extindeau adesea discuţia la alte legi, versete sau teme care nu erau decât vag legate de subiectul iniţial. Ei nu se mărgineau la legile care se aplicau în viaţa de toate zilele. Ghemara cuprinde lungi dezbateri referitoare la chestiuni pur teoretice, precum jertfele sau Templul care, la acea dată, nu mai existau. Uneori Ghemara dezbate foarte pe larg opinii care nu sunt admise ca reguli.

Spre deosebire de Mişna, Ghemara nu se limitează la chestiuni legislative. Găsim aici, amestecate cu discuţiile juridice, mari secţiuni de midraş şi de Hagada (istorisiri omiletice privind personajele şi evenimentele Bibliei), povestiri cu privire la rabini, sfaturi medicale, ştiinţă, dezbateri filozofice şi elemente de demonologie.

Dacă discuţiile din Ghemara pornesc de la analiza Mişnei, ele conduc la decizii referitoare la ce anume trebuie acceptat ca lege. Foarte adesea, decizia juridică de la sfârşit stabileşte un nou principiu de lege. Uneori există chiar o dezbatere pentru a decide care opinie trebuie admisă ca normă. Totuşi, nu toate sughiot se termină printr-o decizie juridică precisă. Unele se termină prin expresia "Teku" (Tişbi iavo ve-iatir kuşiot ve-havaiot), acronim care înseamnă că problema pare insolubilă şi că "Tişbitul", adică profetul Ilie, o va rezolva, când se va întoarce pentru a anunţa venirea lui Mesia.

Cu trecerea anilor, mediul politic, social şi economic din Ereţ Israel s-a deteriorat mai repede decât în Babilonia. Astfel încât rabinii au fost încă o dată nevoiţi să consemneze legea orală în scris. Pe la 425 e.n., a început să circule prima ediţie a Talmudului (Mişna şi Ghemara). Întrucât era produsul academiilor din Ereţ Israel, el se numea Talmud divene maarava, "Talmudul apusenilor", căci Ereţ Israel se află la vest de Babilonia. Generaţiile ulterioare l-au numit Talmud Ieruşalmi, "Talmudul din Ierusalim".

Talmudul din Ierusalim (din Ereţ Israel)

În pofida numelui său, Talmudul din Ierusalim nu este produsul unei academii rabinice din Ierusalim. În perioada respectivă, populaţia evreiască din Ereţ Israel se concentra în jumătatea de nord a ţării. Astfel încât Talmudul "din Ierusalim" a fost realizat în academiile rabinice din Cezareea, Seforis şi Tiberiada.

Talmudul din Ierusalim, care, ca număr de pagini, reprezintă numai o treime din cel babilonian, nu cuprinde Ghemara pentru toată Mişna; mai exact, nu conţine Ghemara pentru ultimele două ordine ale Mişnei, Kodaşim (legile referitoare la Templu şi la jertfe) şi Tohorot (legile privind impuritatea rituală). În pofida diferitelor ipoteze, specialiştii n-au izbutit să propună o explicaţie satisfăcătoare a acestei anomalii. Unii specialişti moderni au încercat să demonstreze existenţa unui text al Talmudului din Ierusalim pentru aceste două ordine, dar argumentele lor sunt prea puţin convingătoare. În schimb, Talmudul din Ierusalim are Ghemara pentru toată prima parte a Mişnei, adică pentru Zeraim, care tratează despre legile agricole. În pofida distrugerii celui de-al Doilea Templu şi a legăturii sale cu pământul prin intermediul legilor agricole şi al jertfelor, evreii din Ereţ Israel continuau să respecte legile care nu erau direct legate de Templu (inclusiv legile zeciuielii şi ale onorariilor datorate preoţilor). Prin urmare, legile ordinului Zeraim se studiau în academii pentru importanţa lor practică.

Ghemara Talmudului din Ierusalim este scrisă într-o formă galileeană a aramaicii apusene, presărată cu puţină ebraică, şi cu termeni latineşti şi greceşti, adesea sub o formă coruptă. În general, discuţiile sunt scurte şi tăioase. Cam o şesime a Talmudului din Ierusalim tratează chestiuni nehalahice. Motivul îl constituie dezvoltarea, în academiile palestiniene, a unor antologii separate de midraşuri (de ex., Midraş Raba cu privire la Pentateuh şi la cele Cinci suluri) şi de hagadot (de ex., Pirke de-Rabi Eliezer).

Rabinii care studiau în academiile din Ereţ Israel nu lucrau izolaţi de restul lumii. În pofida fecundării reciproce a ideilor şi părerilor juridice, Talmudul din Ierusalim a constituit o încercare de a păstra discuţiile academiilor din Ereţ Israel, înainte ca ele să fie pierdute pentru posteritate, dată fiind deteriorarea accelerată a situaţiei politice din ţară. În timp ce rabinii munceau în grabă la Tiberiada pentru a produce primul Talmud complet, rabinii din Babilonia îşi continuau dezbaterile asupra Legii.

Această operă de compilaţie, care avea loc în Ereţ Israel, i se datorează, în mare măsură, lui Iohanan bar Napaha (sec. al III-lea), chiar dacă redactarea definitivă a fost efectuată mult după moartea sa, pe la anul 400 e.n.

Deoarece gheominii babilonieni decretaseră că Talmudul babilonian trebuia privit ca singura autoritate de referinţă, Talmudul din Ierusalim a fost multă vreme neglijat. Saadia Gaon a fost una din rarele autorităţi care l-au citat în responsele sale. El a fost totuşi studiat în Ereţ Israel, în Africa de Nord şi în sudul Italiei. Talmudiştii spanioli din Evul Mediu, începând cu Maimonide, s-au referit la Talmudul din Ierusalim şi l-au citat mult mai des decât contemporanii lor franco-germani. Primul comentariu (parţial) provine de la un exilat spaniol din secolul al XVI-lea, care a trăit în Ereţ Israel, R. Solomon Sirillo. Hagada Talmudului din Ierusalim a fost publicată separat, în 1590, de către R. Samuel Iafel Aşkenazi. Secolul al XVIII-lea marchează un interes sporit pentru Talmudul din Ierusalim, îndeosebi printre talmudiştii lituanieni, în special la R. Elia, gaonul din Vilna. În sec. al XX-lea, specialişti precum Saul Lieberman, Louis Ginzberg şi Adin Steinsalz au scris despre el şi au publicat ediţii ale Talmudului din Ierusalim.

Talmudul babilonian (Talmud bavli)

Acest Talmud este foarte deosebit de cel numit “din Ierusalim”. Ca limbă, Ghemara sa cuprinde circa 50% ebraică şi 50% aramaică orientală. Sunt şi mulţi termeni greceşti şi latini, dar nu sub forma coruptă care se întâlneşte în Talmudul din Ierusalim. Discuţiile din Talmudul babilonian sunt mai întinse şi se găseşte în el mai mult material nejuridic. Doar o treime din Ghemara se referă la Halaha, în timp ce aproape două treimi se referă la materiale midraşice şi hagadice.

Talmudul babilonian conţine o Ghemara cu privire la primul tratat al ordinului Zeraim, care tratează despre legile rugăciunii; dar, întrucât obligaţia de a respecta legile agricole era valabilă numai în Ereţ Israel, tratatul nu conţine Ghemara pentru restul ordinului, consacrat acestor legi. În schimb, el conţine Ghemara pentru majoritatea tratatelor ordinului Kodaşim (despre legile privitoare la jertfe) în pofida faptului că discuţiile deveniseră pur teoretice la acea epocă. De asemenea, el conţine Ghemara pentru un singur tratat al ultimului ordin, Tohorot (despre legile de impuritate rituală), anume pentru tratatul Nida, referitor la femeile în perioada de menstruaţie, deoarece aceste legi rămâneau în vigoare. În total, Talmudul babilonian numără cam 2, 5 milioane de cuvinte, 5.900 de file (tipărite recto-verso în ediţiile curente) şi 36 de tratate separate.

Textul Mişnei care figurează în Talmudul babilonian conţine variante în raport cu cel din Talmudul de la Ierusalim. Specialiştii nu au ajuns la un consens cu privire la interpretarea acestor variante. Unii consideră că ele decurg din diferitele ediţii ale Mişnei, Talmudul din Ierusalim utilizând o versiune ulterioară, actualizată. Alţii afirmă că versiunea babiloniană reflectă modul diferit în care era studiată Mişna în academiile babiloniene. Rabinii din Babilonia erau mai critici faţă de textul Mişnei şi nu-şi făceau nici un scrupul din a-l corecta. Diferenţele sunt însă, în general, puţine şi nu afectează legea care rezultă din text, decât cu rare excepţii.

Cele două Talmuduri diferă în ce priveşte limbajul, stilul, conţinutul, însemnătatea şi varietatea subiectelor tratate, data redactării şi, în fine, autoritatea fiecăruia în chestiuni de jurisprudenţă. Când Talmudul babilonian a fost în sfârşit redactat, nici o autoritate nu a decretat public că deciziile pe care le conţine trebuie considerate ca definitive; însă o dată cu scurgerea timpului, acest lucru s-a întâmplat. Talmudul babilonian conţine multe elemente provenind din academiile din Ereţ Israel, aşa

încât autorităţile halahice ulterioare au susţinut că Talmudul babilonian conţine toate deciziile halahice admise, luate în academiile din Ereţ Israel.

Tradiţia afirmă că Talmudul babilonian a fost redactat de către Rav Aşi şi Ravina. Această părere a fost pusă însă sub semnul întrebării şi se consideră că procesul redactării şi organizării materialului a avut loc în mai multe etape, pe o perioadă de mai multe generaţii. Este posibil ca el să fie opera unor redactori anonimi, care au terminat munca în jurul anului 500 e.n., după ce R. Aşi (care a murit în 425) stabilise principiile. După aceea, chiar şi învăţătorii ulteriori, savoraimii, n-au ezitat să insereze scurte note explicative în text.

În secolele care au urmat după redactarea sa, academiile babiloniene s-au mărit, dobândind o mai mare importanţă şi o influenţă sporită. Comunităţile babiloniene au devenit un punct central pentru evreii împrăştiaţi în lume. Drept urmare, la mai puţin de două secole după terminarea Talmudului babilonian, gheonimii îl foloseau ca bază pentru deciziile lor juridice. O dată cu scurgerea timpului, marii codificatori ai legii evreieşti — Isaac Alfasi, Moise Maimonide, R. Aşer ben Iehiel şi Iosif Caro — au consacrat preeminenţa Talmudului babilonian ca versiune autorizată a Talmudului.

Ediţii

Doar un mic număr de manuscrise ale Talmudului, datând dinainte de secolul al XVI-lea, s-au păstrat până în ziua de azi. Această stare de fapt se datoreşte, neîndoielnic, luptei îndelungate a Bisericii Catolice împotriva Talmudului, luptă care a dus la numeroase autodafeuri în care erau arse manuscrise ale Talmudului. Cel mai important dintre aceste autodafeuri s-a desfăşurat la Paris, în 1242. Până în secolul al XVI-lea, Biserica a atacat periodic Talmudul.

Prima ediţie integrală a fost tipărită la Veneţia, de către editorul creştin Daniel Bomberg, cam prin 1520. El a tipărit, de asemenea, ceva mai târziu Talmudul din Ierusalim. De atunci, Talmudul a cunoscut numeroase ediţii. Versiunea autorizată utilizată în prezent a fost publicată la Vilna (Vilnius) înainte de începutul secolului XX. Versiunile moderne sunt în general reproduceri ale acestei ediţii.

Traduceri

Prima traducere a Talmudului babilonian într-o limbă europeană (germana) este cea a lui Lazarus Goldschmidt. La Londra, Soncino Press a publicat prima traducere completă în engleză, editată de către Isidor Epstein (1935-1952). O traducere în ebraica modernă a fost întreprinsă la Ierusalim de către specialistul Adin Steinsaltz. O nouă traducere în engleză este în curs de apariţie şi există o serie de tratate ale Talmudului în versiune franceză.

Influenţa Talmudului asupra vieţii evreieşti

Talmudul este transpunerea în scris a legii orale, aşa cum s-a dezvoltat ea în decurs de nouă secole. Numai acest simplu fapt şi ar fi de ajuns ca să-i asigure influenţa primordială asupra practicii religioase evreieşti de-a lungul veacurilor.

Studierea Talmudului a atins o asemenea importanţă, încât porunca de a se studia Tora (vezi Deut. 6, 7 şi 11, 19) a fost interpretată, în general, în sensul studierii Talmudului. Actualmente, acest studiu rămâne ocupaţia principală în ieşivoturile din toată lumea.

Talmudul, îndeosebi cel babilonian, este mai mult decât o simplă culegere de legi. El cuprinde o întreagă comoară de gândire, de istorie, de exegeză biblică, de obiceiuri evreieşti, şi multe, multe altele. În sfârşit, Talmudul a modelat însăşi natura iudaismului şi identitatea evreiască iar legile sale au transformat iudaismul într-un mod de viaţă.

TALMUD, COMENTARIILE -ULUI

Talmudul babilonian

În epoca gheonimilor nu se simţea nevoia unui comentariu al Talmudului. Limba (aramaica) şi realitatea sa erau cu totul familiare. Prin urmare, cu excepţia unui comentariu al ordinului Tohorot atribuit lui Hai Gaon şi o interpretare a unui cuvânt sau a unei fraze ici-colo, nici un comentariu exhaustiv n-a fost scris în această perioadă. Situaţia din Africa de Nord şi din comunităţile franco-germane în secolul al XI-lea era diferită. În aceste două arii culturale aramaica nu era limba ţării şi realitatea zilnică era cu totul diferită. Astfel se explică hotărârea învăţaţilor de a redacta comentarii talmudice în această perioadă.

La începutul secolului al XI-lea, Rabenu Gherşom ben Iuda a redactat un comentariu al mai multor tratate. De fapt, era vorba de o antologie de note explicative ale textului talmudic, făcute de mai mulţi comentatori. În aceeaşi epocă, R. Hananel ben Huşiel din Kairouan, în Africa de Nord, a scris un comentariu amănunţit al unui mare număr de tratate. Din datele pe care le avem, se pare că acest comentariu se referea la întregul Talmud, dar ne-au parvenit doar unele părţi. R. Hananel folosea liber Talmudul din Ierusalim, pentru a lămuri textul Talmudului babilonian. Comentariul său este consemnat în ediţiile curente ale Talmudului.

Comentariul lui Raşi asupra întregului Talmud (cu excepţia câtorva tratate, ca Taanit şi Moed Katan, care i-au fost atribuite din greşeală) a rămas neîntrecut în ceea ce priveşte claritatea şi amănuntele exhaustive. Inspirându-se din tradiţiile şcolii lui Rabenu Gherşom şi de la proprii săi dascăli din Worms, unde a studiat, el a reuşit să lămurească pasajele obscure. Evident, Raşi nu-şi destina comentariul elevului începător, deoarece considera ca de la sine înţeles că publicul său va fi fiind familiarizat cu vocabularul curent al ebraicii şi al aramaicii. Totuşi, un cuvânt rar sau o frază în aramaică îl stârnesc să dea două-trei sinonime ebraice. Când nu există sinonime, Raşi propune o traducere în franceza epocii. Fără comentariul lui, este de presupus că Talmudul ar fi rămas o carte greu accesibilă.

Elevii lui Raşi sunt autorii unor tosafot, care elucidează punctele rămase obscure după comentariul maestrului lor. În sfârşit, Rabenu Nisim ben Ruben (Spania, sec. al XIV-lea) este autorul unui comentariu extrem de limpede al tratatului Nedarim, care se găseşte în toate ediţiile curente ale Talmudului.

Talmudul din Ierusalim

Primul comentariu cunoscut al Talmudului din Ierusalim este cel al lui R. Solomon Sirillo, scris în Ereţ Israel, cam pe la 1530. În lipsa unui text tipărit, autorul s-a bazat pe un manuscris al Talmudului care permite în multe cazuri o mai bună înţelegere decât ediţia tipărită. Cam în aceeaşi epocă, un alt maestru, R. Eleazar Azitri din Safed a redactat un vast comentariu (Sefer haredim) al mai multor tratate, dintre care unele sunt consemnate în ediţia clasică (Vilna) a Talmudului din Ierusalim. R.

David Frankel (Germania, sec. al XVIII-lea) a fost autorul unui comentariu amănunţit al ordinelor Zeraim şi Moed, intitulat Korban eda, şi al unor note suplimentare, intitulate Şiyare Korban.

Un comentariu care acoperă opera în integralitatea ei a fost realizat de R. Moise Margolies, talmudist lituanian (m. 1780). Comentariul se împarte în două părţi: Pene Moşe şi Mare ha-penim. Prima este un comentariu amănunţit; a doua — o serie de hiduşim (novellae). Autorul a fost primul care s-a servit de Tosefta în interpretarea Talmudului din Ierusalim. Prin interesul său pentru subiect, R. Margolies poate să-l fi stimulat pe discipolul său, R. Elia, gaonul din Vilna să-şi scrie propriile note aprofundate asupra Talmudului din Ierusalim. Trebuie semnalate, de asemenea, comentariile Şaare Ieruşalmi de R. Dov Beriş din Slonim; Noam Ieruşalmi de R. Iosua Isaac Şapiro; şi Nir de R. Meir din Kodrin. Comentariul cel mai recent (al primelor cinci tratate) a fost scris în Uniunea Sovietică de R. Isaac Krasilşicof din Moscova. Manuscrisul, înregistrat pe microfilm, a fost scos clandestin din ţară şi publicat în Israel în 1980.

TALMUD TORA

Lit.: “studiul Torei”

Nume dat şcolilor comunitare, mai ales în Europa Răsăriteană. Spre deosebire de heder, Talmud Tora cuprindea mai multe clase, fiecare având propriul său rebe (dascăl), şi era o instituţie finanţată de către comunitate. Au fost promulgate diferite decrete pentru finanţarea Talmud Tora şi adesea comunitatea impunea tuturor capilor de familie, nu numai celor care aveau copii, să le asigure funcţionarea. Se colectau, de asemenea, fonduri cu prilejul riturilor de trecere, precum naşteri, căsătorii, înmormântări. Beneficiarii variau de la o regiune la alta. Talmud Tora din Amsterdam, întemeiată în sec. al XVI-lea, îi accepta pe toţi elevii, bogaţi sau săraci. În schimb, în Europa Răsăriteană, Talmud Tora primea numai copii ai căror părinţi nu-l puteau plăti pe rebe. De şcoală răspundea “Asociaţia pentru Talmud Tora” (Hevrat Talmud Tora), care procura fondurile necesare şi plătea profesorii. Talmud Tora fiind finanţată de către comunitate, educaţia era adesea supervizată de membri ai comunităţii. Studiile se concentrau exclusiv asupra scrierilor evreieşti clasice şi se acorda multă importanţă, mai ales în primele clase, învăţării pe de rost a textului, inclusiv traducerea Pentateuhului în idiş. Materii laice nu existau. Elevii mai vârstnici studiau Talmudul şi orele de şcoală se prelungeau mult după apusul soarelui. Absolvenţii puteau să-şi continue studiile într-o ieşiva, dar marea majoritate intrau în viaţa activă. Acest tip vechi de Talmud Tora a dispărut în calitate de instituţie (excepţie fac mediile ultraortodoxe), dar denumirea este în continuare utilizată pentru a desemna cursurile de învăţământ religios organizate miercurea şi duminica, pentru a asigura un minimum de cunoştinţe despre iudaism copiilor instruiţi în şcolile publice.

TAMID

“Ofrandă veşnică“

Al nouălea tratat al ordinului Kodaşim al Mişnei. Cele şapte capitole ale sale examinează arderile de tot, jertfe care aveau loc zilnic la Templu, dimineaţa şi după amiaza (cf. Ex. 29, 38-42; 30, 7-8; Num. 28, 3-8). Mişna nu se mulţumeşte să enumere legile privind jertfa zilnică, ci descrie şi cum se proceda. Aflăm de aici cum se scotea cenuşa de pe altar, cum se aşezau lemnele, cum preoţii trăgeau la sorţi ca să-şi împartă funcţiile, cum se sacrifica mielul şi cum era adus la altar. Alte detalii privesc

rugăciunea de dimineaţă, muzica din timpul jertfelor, curăţirea menorei şi darul de tămâie de pe altarul interior. Subiectul este dezvoltat în Talmudul babilonian.

TAM, RABENU

(1100-1171)

Pe numele său adevărat, Iacob ben Meir, cel mai de seamă dintre tosafiştii francezi (vezi Tosafot). În semn de recunoaştere a pietăţii şi a erudiţiei sale, i s-a atribuit titlul de Rabenu ("învăţătorul nostru") Tam, după interpretarea rabinică a versetului Gen. 25,27: "Iacob a devenit un om erudit (tom), locuind în corturi". Negustor de vinuri şi ocupându-se cu împrumuturile, era cât pe ce să fie ucis de cruciaţi, în timpul celei de-a doua cruciade. A fost salvat de un nobil care trecea pe acolo şi care a promis gloatei că-i va converti la creştinism. Fiu al fiicei lui Raşi, Tam a studiat cu tatăl său, Meir ben Samuel, cu fratele său, Samuel ben Meir ("Raşbam") şi cu Iacob ben Samson, elev al lui Raşi, apoi a condus ieşiva din comuna natală, Ramerupt. Tam a fost recunoscut drept cel mai de seamă învăţător al vremii sale; i s-au adresat întrebări halahice din toată lumea. Peste 80 de tosafişti s-au înscris în academia sa, frecventată de cei mai buni dascăli ai vremii.

Explicaţiile lui R. Tam impregnează tosafoturile Talmudului babilonian. Opera sa principală, Sefer ha-iaşar (Viena, 1811) conţine atât tosafot şi decizii cât şi responsa. Deciziile lui erau indulgente, ori de câte ori cadrul Halahei o permitea. Spre deosebire de fratele său, Samuel ben Meir, R. Tam se opunea categoric corectării textelor talmudice, străduindu-le să le explice în forma lor originală.

Autor de poeme liturgice, R. Tam coresponda în versuri rimate cu Abraham ibn Ezra. El a aprobat introducerea de piyutim (poeme liturgice) în liturghie, căci nu le considera ca întreruperi ale rugăciunii. În urma unei dispute dintre el şi bunicul său, Raşi, cu privire la cele patru pasaje biblice inserate în tftlin, unii evrei pioşi poartă actualmente două perechi de tfilin: una conţine pasajele după ordinea lui Raşi, cealaltă după ordinea lui Rabenu Tam.

Rabenu Tam a fost recunoscut de către contemporanii săi, chiar şi cei mai depărtaţi, ca autoritatea supremă a generaţiei sale. Abraham ibn Daud din Spania îi purta o mare stimă, iar rabinii din Italia îi supuneau problemele lor halahice. Discipolii, care studiau la ieşiva sa, veneau uneori de departe, din Boemia şi din Rusia, şi se întorceau în ţările lor de baştină, unde răspândeau învăţăturile lui. În calitate de autoritate juridică, Rabenu Tam a abolit anumite obiceiuri sau a introdus altele noi, arătându-se însă foarte conservator în spirit şi conştient de necesitatea de a menţine unitatea şi armonia comunitară.

Rabinii din epoca sa citează una din lucrările sale, Sefer ha-pesakim, din care o bună parte s-a pierdut. Este aproape sigur că a compus şi un comentariu la Cartea lui Iov. Hilhot Sefer Tora ale sale se găsesc în Mahzor Vitry (ediţia 1923).

TAMUZ

Asiro-babilon.: Duzu sau Dumuzi

A patra lună a calendarului religios evreiesc; a zecea lună a anului civil ebraic, care începe cu Tişri. Cuprinde 29 de zile şi coincide, în mod normal, cu iunie-iulie. Semnul său zodiacal este Racul. Există mai multe referiri biblice la "luna a patra", dar numele de Tamuz nu apare în Biblie decât ca numele

unei divinităţi mesopotamiene, pe care siro-fenicienii o numeau Adoni (“Domnul meu”) şi grecii, Adonis (Ezec. 8, 14). Evreii reveniţi în Iudeea, după exilul babilonian, au introdus numele de Tamuz (adaptare de la Dumuzi) ca numele lunii a patra a lor, nume care revine adesea în literatura rabinică. Potrivit tradiţiei, Tamuz marchează începutul verii în Ereţ Israel (Şab. 53a). Postul din 17 Tamuz (Şiva asar be-Tamuz) comemorează străpungerea zidurilor Ierusalimului de către armatele babiloniene, la 9 Tamuz 586 î.e.n. (2 Regi 25, 3-4) şi repetarea aceluiaşi eveniment de către legiunile romane ale lui Titus în ziua de 17 a aceleiaşi luni, în anul 70 e.n. Acest post inaugurează cele trei săptămâni de doliu care culminează cu Tişa be-Av. După Zaharia (8, 19), acest “post din luna a patra”, ca şi celelalte trei posturi biblice, se va transforma într-un prilej de bucurie în vremurile mesianice.

TAMUZ, ŞIVA ASAR BE-

“17 Tamuz“

Zi de post în amintirea primei spărturi provocate în zidul exterior al Ierusalimului de către armata babiloniană a lui Nabucodonosor, preludiu al cuceririi oraşului şi al distrugerii Primului Templu (586 î.e.n.). Textele biblice care relatează evenimentele (2 Regi 25 şi Ier. 52) le datează în a noua zi a lunii a patra (Tamuz). Se pare deci că, la origine, postul se ţinea pe 9, nu pe 17 Tamuz, până când, împreună cu alte posturi “minore”, a fost abolit cu ocazia construirii celui de-al Doilea Templu (cf. Zah. 8, 19).

Istoricul Flavius Iosefus notează că, în ultimele zile ale celui de-al Doilea Templu (70 e.n.), prima breşă în incinta exterioară s-a produs la 17 Tamuz şi că postul a fost stabilit pentru această zi. Când au fost reintroduse zilele de post care comemorează distrugerea Primului Templu, rabinii epocii au decis că postul din 17 Tamuz va fi respectat în amintirea ambelor evenimente.

De altfel, tradiţia evreiască asociază acestei zile şi alte evenimente nefericite. Astfel, Moise a spart primele două table ale Legii la 17 Tamuz, când s-a petrecut păcatul Viţelului de aur, comis de israeliţi la poalele Muntelui Sinai. Tot la 17 Tamuz, păgânul Apostamos a ars un sul al Legii şi a introdus un idol în Sanctuar (cf. Taan. 4, 6), în timpul domniei lui Antioh IV Epifanes şi al răscoalei Haşmoneilor. În sfârşit, tot într-o zi de 17 Tamuz, au luat sfârşit jertfele zilnice la Templul din Ierusalimul asediat de legiunile romane.

Perioada care separă postul din 17 Tamuz de cel din 9 Av, numită de obicei cele trei săptămâni, este considerată o perioadă de tristeţe. Postul din 17 Tamuz se ţine numai din zori până la căderea nopţii (deci nu din seara de ajun; vezi Post şi zile de post). Toaleta de dimineaţă şi purtarea de încălţăminte din piele nu sunt interzise în această zi, cum se întâmplă la cele două posturi majore, de Kipur şi de 9 Av. La slujba de dimineaţă şi la cea de după amiază se citesc secţiuni speciale ale Torei: Ex. 32, 11-14, respectiv, 34, 1-10. În comunităţile de rit aşchenaz, citirea Torei este urmată de o haftora extrasă din Isa. 55, 6-56, 8.

TANA

“învăţător” (aram.); pl. tanaim

Termenul provine de la un verb aramaic care însemna “a repeta” sau “a preda” şi-i denumeşte pe învăţătorii legii orale, a căror activitate s-a desfăşurat între anul 20 e.n. şi epoca lui Iuda ha-Nasi (apr. 200 e.n.). Predecesorii lor imediaţi au fost Hilel şi Şamai, dar unii pretind că primul tana a fost Şimon cel Drept, unul din ultimii membri ai Marii Adunări (cca. 330 î.e.n.; Avot, 1, 2). Tanaimilor li se

datorează prima aşternere în scris a legii orale: Mişna (de către Iuda ha-Nasi), Tosefta şi Midraş Halaha. Peste 120 de tanaimi sunt numiţi în Mişna, alţii sunt menţionaţi în Baraitot (vezi Baraita) extra-mişnice. În afara câtorva excepţii, toţi au fost palestinieni prin naştere şi prin educaţie.

În general, se disting cinci generaţii de tanaimi (v. pag. 794-795). Prima a fost prezidată de R. Gamaliel I şi de R. Iohanan ben Zakai; centrul ei de învăţământ se afla la Ierusalim. În anul 70 e.n., după distrugerea celui de-al Doilea Templu, învăţământul tanaitic a fost reluat la Iavne, mai ales în urma eforturilor lui R. Iohanan; astfel, structura iudaismului a rămas puternică şi indestructibilă. Ulterior au fost stabilite alte centre de învăţământ în Ereţ Israel (pentru amănunte, vezi Academii). Printre eminenţii tanaimi din generaţia următoare îi găsim pe R. Gamaliel II şi pe R. Eleazar ben Azaria din Iavne, pe Eliezer ben Hirkanos şi pe Iosua ben Hanania.

Persecuţia antievreiască din timpul împăratului roman Hadrian şi eşecul răscoalei lui Bar Kohba (135 e.n.), la numai două generaţii după distrugerea Templului, au avut o influenţă profundă asupra învăţământului tanaitic. În calitate de purtători de cuvânt ai comunităţii evreieşti din Ereţ Israel, R. Gamaliel II, R. Iosua şi R. Eliezer au călătorit la Roma, pentru a lua legătura cu comunitatea evreiască locală, aflată în plină creştere. Scopul călătoriei: să intervină pe lângă autorităţile romane. R. Akiva, tana din a treia generaţie, a vizitat, la rândul său, alte comunităţi din diaspora. Împreună cu R. Ismael ben Elişa şi R. Hanania ben Teradion, Akiva a fost printre cei zece martiri ai epocii lui Hadrian. Midraşurile halahice (Mehilta, Sifre etc.) au provenit din academiile lui R. Akiva şi R. Ismael, care au formulat principii hermeneutice pentru interpretarea Bibliei, ceea ce a favorizat dezvoltarea legii rabinice (Halaha).

Dintre elevii lui Akiva, a patra generaţie de tanaimi, pot fi semnalaţi Şimon bar Iohai, Iose ben Halafta şi Meir (care studiase şi cu R. Ismael). Împreună cu R. Şimon ben Gamaliel II şi cu Iuda bar Hai, ei au dat un nou impuls studiilor rabinice după anul 135 al e.n. Iuda ha-Nasi aparţine celei de-a cincea generaţii de tanaimi. O dată cu apariţia Mişnei, redactată de el, a luat sfârşit această perioadă. Totuşi, a existat, poate, şi o a şasea generaţie, de tranziţie, între epoca mişnică şi cea a rabinilor talmudici (vezi Amora). Se socoteşte că ea a fost alcătuită din tineri contemporani ai lui R. Iuda, precum Hiya Raba şi Bar Kapara, care au adunat elemente halahice şi baraitot.

Cuvântul tana desemnează şi o categorie de “interpreţi” (meturgheman) care memorau pasaje întregi din legea orală, recitându-le cu glas tare pentru elevii din epoca amoraimilor (B.M. 76b).

Aşadar, se disting cinci generaţii de tanaimi, care corespund celor cinci generaţii de zugot (Avot 1); această împărţire conţine însă o doză de arbitrar şi o serie de tanaimi nu pot fi situaţi într-o atare schemă. Epoca tanaimilor este marcată de două date: 70 e.n., anul distrugerii Templului, şi 135, căderea Betarului. Prima etapă se caracterizează prin sfârşitul perioadei Templului, urmată de o renaştere marcată de ridicarea centrului de la Iavne, şi se sfârşeşte cam prin 130. Discipolii s-au regrupat apoi în Galileea, pentru a studia acolo. Amândouă înfrângerile, din 70 şi din 135, au fost urmate de opresiune militară şi represiune religioasă; ambele sunt caracterizate şi prin fuga locuitorilor din Ierusalim spre alte centre, întâi în Iudeea (70-130), apoi în Galileea (începând din 135). Primejdia de dezintegrare socială era însoţită de pericolul de a vedea stingându-se orice autoritate evreiască. Distrugerea Templului, apoi cea de la Iavne, au lăsat un gol care trebuia umplut. Tocmai pentru a evita extincţia, învăţătorii au început să adune din nou elementele tradiţiei halahice.

Tanaimii se înfăţişau ca dascăli şi totodată ca erudiţi. Ei expuneau şi predau legea în academii şi în sinagogi. Ei îndemnau oamenii din popor să se înalţe din punct de vedere etic, încurajându-i să respecte Halaha. Mai mult decât atât, neşovăind să pledeze cauza lui Israel faţă de autorităţile civile romane, mergând la nevoie până la Roma, ei s-au implicat tot atât de mult în domeniul social şi politic, cât şi pe plan spiritual.

TANA DE-VE ELIAHU

"învăţătura şcolii lui Eliahu"

Midraş etic ale cărui dată şi loc de redactare sunt nesigure. Datele şi locurile presupuse variază de la secolul al V-lea la cel de al X-lea şi de la Ereţ Israel la Italia. Titlul provine dintr-o povestire a Talmudului din Babilon (Ket. 106 a) care istoriseşte că de două ori profetul Ilie (Eliahu) i s-a arătat lui Rav Anan, amora din a doua generaţie, şi i-a dat o învăţătură. Talmudul denumeşte prima întâlnire Seder Eliahu Rabba ("învăţătura lungă a lui Ilie"), iar pe cea de-a doua, Seder Eliahu Zuta ("învăţătura scurtă a lui Ilie"); amândouă figurează în text. Prima parte a cărţii (Seder Eliahu Rabba) are 31 de capitole, scrise într-o ebraică cu stil elaborat, care abundă în sinonime. Conţinutul ei este variat: explicaţii ale unor porunci, omilii asupra unor întregi capitole din Biblie, cu numeroase parabole şi exemple, descrieri ale soartei rezervate celor drepţi, rugăciuni, lamentaţii, chemări la pocăinţă şi la studierea Torei şi diferite îndemnuri etice. Viziunea universalistă a autorului este clar exprimată: "Voi chema cerul şi pământul ca martori: fie că eşti israelit sau nu, sclav, bărbat sau femeie, spiritul de sfinţenie este cu fiecare după faptele sale". Midraşul este citat pentru prima dată la finele secolului al XI-lea.

A doua parte a lucrării, Seder Eliahu Zuta, se compune din 25 de capitole, dintre care primele 14 seamănă cu prima parte, atât prin stil cât şi prin conţinut. Capitolele următoare sunt consacrate unor subiecte diferite, fără legătură între ele, ceea ce pare a indica o redactare tardivă.

TANAH

Denumire uzuală a Bibliei ebraice. Termen compus din iniţialele cuvintelor Tora (Pentateuh), Neviim (Profeţi) şi Ketuvim (Hagiografe). Această denumire se regăseşte în Talmud (Sanh. 101a; Kid. 49a; M.K. 21a). Vezi Biblie.

TANHUMA

Nume dat unui ansamblu de texte midraşice cu privire la Pentateuh, atribuit lui Tanhuma bar Aba, un amora palestinian din secolul al IV-lea, foarte prolific autor de texte hagadice. Diferite texte au fost publicate sub numele său, iar altele sunt încă în manuscris. Midraşul Tanhuma urmează ciclul trianual de lectură, care era atunci în vigoare în Palestina. Scrierile grupate în acest ansamblu se identifică lesne prin fraza introductivă specifică: "Rabi Tanhuma începu să vorbească astfel", care apare frecvent (în special, în Pesikta Rabati). Deşi aceste texte au unele elemente comune, este totuşi greu de stabilit dacă derivă toate din aceeaşi origine. Unul dintre ele este probabil cel mai vechi Midraş care există, întrucât câteva dintre pasajele sale sunt citate în Talmud.

Tanhuma Ielamedenu este un grup de midraşuri omiletice, care se referă la ansamblul Pentateuhului; există mai multe compilaţii ale sale. Numele provine de la introducerea sa halahică: "Să binevoiască învăţătorul nostru să ne înveţe", urmată adesea de "Rabi Tanhuma începu să vorbească astfel". Acest

corpus cuprinde: ediţia tipărită a Tanhumei, inclusiv cea publicată de către Buber, Deuteronom Raba, Numeri Raba 2, Exod Raba 2 şi elemente din Pesikta Rabati, precum şi alte Midraşim, complete sau fragmentare. Publicat pentru prima dată la Constantinopol în 1522, el conţine diferite ziceri şi poeme, citate adesea de către autorii medievali; cu toate acestea, nu toate fragmentele citate se regăsesc în exemplarele disponibile. Rămâne nesoluţionată chestiunea dacă Tanhuma şi Ielamedenu ţin de aceeaşi sursă, dispărută astăzi, sau sunt doua opere diferite. Dacă nu se poate trasa cronologia exactă a operei, se pare totuşi că acest corpus ţine de literatura tanaitică, de Talmudul palestinian şi de midraşurile hagadice clasice ale epocii amoraimilor. Ele conţin adesea referiri directe la polemicile antic araite, ceea ce ne îngăduie să presupunem că n-au fost terminate înainte de secolul al IX-lea. Este însă plauzibil că în secolul al IX-lea sau al X-lea să fi apărut acest gen literar, bazându-se atât pe scrieri vechi, cât şi pe unele mai recente. Alcătuirea lor caracteristică, care amestecă o chestiune halahică cu o preocupare vizibil hagadică, pare, de asemenea, să indice o epocă de redactare relativ târzie. Limba utilizată în acest corpus este un amestec de ebraică mişnică şi de aramaică galileeană; se mai găsesc şi câteva cuvinte greceşti şi latine. Unele dintre aceste texte sunt redactate totuşi într-o limbă artificială, mai epurată, şi nu se poate desprinde nici un element care să pledeze pentru o origine antică.

TARGUM

“Traducere“ (aram.)

Vechi traduceri aramaice ale Bibliei. Cuvântul vine probabil din acadianul targummu, poate prin termenul hitit tarkammai, “a proclama, a explica, a traduce”. Elaborarea lor a început cu mai multe secole înaintea erei noastre, într-o epocă în care aramaica era limba dominantă în Orientul Apropiat, inclusiv în Iudeea. Targumul furnizează o traducere şi adesea o interpretare a Bibliei ebraice în iudeo-aramaica locală.

Cele mai vechi manuscrise targumice au fost descoperite printre manuscrisele de la Marea Moartă şi par a data de la jumătatea secolului al II-lea î.e.n. Este vorba de fragmente dintr-un targum la Levitic 16, 12-21 şi dintr-un targum al Cărţii lui Iov. Deoarece nu există nici un indiciu ca Iov se citea la sinagogă, s-ar părea că Biblia ebraică era tradusă nu numai pentru uzul sinagogal şi liturgic, ci şi în scopul studiului individual sau public. Numeroasele citate targumice din literatura rabinică confirmă această concluzie.

Targumurile se împart în două grupe lingvistice principale şi ţin de mai multe genuri literare distincte. Activitatea targumică a fost înfloritoare atât în Ereţ Israel, cât şi în Babilonia, traducerile fiind efectuate atât în aramaica galileeană (sau iudeo-palestiniană), cât şi în aramaica babiloniană (sau literară). Şcolile babiloniene şi palestiniene se deosebeau atât prin modul de abordare literară, cât şi prin limbă. În timp ce targumurile editate în Babilon tind să rămână relativ aproape de originalul ebraic, cele palestiniene sunt adesea mai parafrastice şi mai dezvoltate, cu pasaje interpretative, absente în originalul ebraic. Aceste interpretări sunt provocate, în general, de o dificultate în versetul ebraic şi aproape totdeauna putem găsi paralele în literatura rabinică veche. O altă diferenţă importantă între targumurile palestiniene şi cele babiloniene rezidă în modul deosebit de interpretare a unor pasaje de jurisprudenţă. Aceste variaţii oglindesc diferenţele de interpretare dintre şcolile halahice ale lui R. Ismael şi, respectiv, R. Akiva. Talmudul babilonian, care este sursa principală a legii evreieşti normative, autorizează Targumul Pentateuhului, atribuit prozelitului Onkelos (sec. al II-lea e.n.), ca fiind redactat sub egida lui R. Eliezer şi a lui R. Iosua (discipoli ai iui R.

Akiva), şi-l denumeşte “Targumul nostru”. Ca urmare a acestei recunoaşteri oficiale, Targumul palestinian a fost înlocuit, în cultul sinagogal, prin versiunea mai sobră şi mai puţin amplificată a lui Onkelos.

Atunci când un targum se îndepărtează de la versiunea literală în favoarea parafrazării, aceasta se datorează, în general, unui motiv precis. Targumul identifică adesea personaje şi locuri anonime în Biblia ebraică. El armonizează pasajele contradictorii şi oferă o singură traducere pentru fraze uşor diferite. El aduce la zi pasajele juridice, pentru a le armoniza cu practica halahică ulterioară, revenind uneori asupra unei polemici antisectare. Descrierile antropomorfice, care îi atribuiseră lui Dumnezeu o înfăţişare sau emoţii omeneşti, sunt adesea (dar nu sistematic) evitate sau reformulate. De asemenea, pasajele neclare cu privire la patriarhi sau la vechii israeliţi sunt adesea modificate pentru a păstra demnitatea acestor personaje. Targumurile palestiniene inserează adesea lungi pasaje hagadice (omiletice) în istorisirile biblice. Aceste targumuri dezvoltate dau numeroase interpretări mesianice versetelor biblice.

Targumul Onkelos era citit o dată, în cursul rugăciunilor individuale, după ce pericopa biblică săptămânală se citea de două ori în ebraică (Şenaim mikra ve-ehad targum, Ber. 8a). În sinagogile yemenite, Targumul Onkelos se cântă şi în prezent, în cadrul cultului public (vezi Meturgheman).

Există targumuri pentru întreaga Biblie ebraică, exceptând cărţile care au fost compuse parţial în aramaică (Daniel, Ezra-Neemia). Pentateuhul are cel mai mare număr de targumuri: cel al lui Onkelos, targumurile palestiniene, targumul zis al lui Pseudo-Ionatan, o compilaţie a primelor două şi cel mai dezvoltat dintre toate, şi Targumul codexului Neofiţi. Onkelos s-a păstrat până în zilele noastre în sute de manuscrise medievale. Targumurile palestiniene ne sunt cunoscute din zeci de fragmente, mai ales cele descoperite în Sinagoga Ben Ezra din vechiul Cairo (vezi Geniza), şi din manuscrisul Neofiti 1 al Bibliotecii Vaticanului.

Dintre celelalte genuri targumice, se cuvin menţionate: a) antologiile sau extrasele (aşa-numitul Targum fragmentar) din Targumul palestinian şi din Onkelos, care constituie florilegii de versete şi de fraze alese; b) culegerile de pasaje amplificate şi de adaosuri (toseftot), extrase din Targumul palestinian; c) culegerile liturgice din Targumul palestinian, cuprinzând lecturile sinagogale pentru zilele de Şabat şi de sărbători; d) poemele targumice care introduc aceste culegeri sau sunt inserate în ele.

Talmudul atribuie compunerea Targumului Profeţilor lui tana Ionatan ben Uziel, de unde şi numele de Targumul lui Ionatan. Targumul pentru Primii Profeţi este apropiat de Onkelos, atât prin limbă, cât şi prin abordarea literară. El cuprinde totuşi multe adăugiri midraşice (toseftot), consemnate pe marginile manuscriselor sau inserate în texte. Aceste dezvoltări sunt, în general, delimitate de Targumul curent, fiind introduse prin menţiunea “tosefta” sau “Targum Ieruşalmi”.

Targumurile la Ultimii Profeţi şi la Scrieri (Hagiografe) se apropie mai mult de Targumul palestinian, deşi în grade diferite. Şi ele conţin numeroase toseftot. Există cel puţin două versiuni targumice diferite pentru unele cărţi. De exemplu, Targumul lui Iov de la Qumran este foarte diferit de textul tradiţional, păstrat în manuscrisele europene şi în primele ediţii tipărite. De asemenea, există două forme tradiţionale ale Targumului pentru sulul Esterei (Targum rişon şi Targum şeni). O a treia versiune, atestată de Biblia poliglotă din Anvers (1569), aşteaptă mereu o retipărire. Targumul

Proverbelor pare să conţină elemente secundare, care nu sunt traduse direct din versiunea ebraică, ci poate dintr-o traducere siriană anterioară.

Specialiştii evrei şi creştini au manifestat un mare interes pentru Targumuri. Textele targumice constituie o sursă importantă pentru studiul limbilor semitice antice şi mai ales al diferitelor dialecte aramaice. Ele furnizează o imagine despre sinagoga antică şi despre folosirea liturgică a Bibliei în această epocă. Totodată, ele ocupă un loc important printre sursele rabinice pentru exegeza biblică, deoarece adeseori cuprind interpretări diferite de cele care s-au afirmat ulterior ca normative.

TARGUM ŞENI

“A doua traducere”

Una din cele două parafraze midraşice în aramaică după Cartea Esterei. În afara numeroaselor surse palestiniene şi babiloniene din care se inspiră autorul, câteva elemente reflectă propria sa imaginaţie creatoare. Unele motive au fost împrumutate din Coran, ceea ce arată că textul a fost compus spre finele secolului al VII-lea sau începutul secolului al VIII-lea. Limba este aramaica occidentală, cu inserarea multor cuvinte greceşti.

Prolixitatea autorului află o ilustrare în comentariul pe care îl face la textul: “în timp ce regele Ahaşveroş şedea pe tronul său regal” (Est. 1, 2); stârnit de acest verset autorul face o lungă şi extrem de amănunţită descriere a tronului lui Solomon, după care, trece la un elogiu al puterii şi înţelepciunii marelui rege evreu.

Unul dintre procedeele cele mai folosite de către autor constă în a crea dialoguri lungi între diferitele personaje ale Cărţii Esterei. Într-una din aceste conversaţii, Haman dă o descriere destul de precisă a practicii evreieşti, dar o interpretează într-o manieră care să-i acuze pe evrei. Autorul mai compune şi un şir de rugăciuni, pe care le atribuie Esterei şi lui Mordehai.

TARIAG MIŢVOT, vezi PORUNCI, CELE 613.

TAŞLIH

Lit.: “vei arunca”

Ceremonie executată în prima după amiază de Roş Haşana (Anul Nou), numai dacă această zi nu cade într-o zi de Şabat, în care caz ceremonia se amână pentru ziua următoare. Ritualul constă în a merge la malul unui curs de apă şi a arunca în aceasta nişte firimituri scoase din buzunarele hainelor, recitând totodată versete din profeţii Mica şi Isaia. Numele ceremoniei provine din Mica 7, 19: “Vei arunca în fundul mării toate păcatele lor!”

Prima referire la acest obicei este atestată în Sefer ha-Maharil (sec. al XV-lea) a lui R. Iacob Mollin. Deşi el interzicea folosirea de firimituri de pâine în cursul ceremoniei, nu s-a ţinut seamă de această interdicţie.

Printre variantele acestei practici se poate semnala obiceiul kurd care constă în a sări în apă în timpul ceremoniei. Cabaliştii îşi scutură hainele pentru a se elibera de “scoarţele” de păcate care s-au format în cursul anului şi recită numeroase extrase din Zohar. Actul lor se bazează pe un enunţ talmudic: curăţirea hainelor este un semn de puritate morală. Evreii sefarzi şi orientali par să fi

respectat ritul de taşlih încă din secolul al XVI-lea, urmând ritualul lui Isaac Luria. Evreii din Siria utilizează un bazin, alimentat printr-o ţeava cu apă curgătoare.

Unii rabini au respins obiceiul de taşlih, declarând că este vorba de o superstiţie de origine neevreiască; alţii îl înţeleg ca pe un tribut plătit Creatorului, a cărui operă de Creaţie a început la Roş Haşana şi care a avut ca primi martori peştii. Acesta ar fi motivul pentru care ritualul trebuie îndeplinit la malul unei ape în care trăiesc peşti.

TATĂ

Atunci când o femeie dă naştere unui copil, legea evreiască presupune că soţul ei este tatăl; această presupunere rămâne valabilă chiar dacă circulă zvonuri despre o posibilă infidelitate a acesteia. În schimb, dacă o mamă celibatară susţine că un bărbat anume este tatăl copilului ei, ea nu poate dovedi paternitatea, deoarece legea presupune că ea putea să aibă relaţii şi cu alţi bărbaţi (Hul. 11b). Dar dacă un bărbat susţine că "acest copil este al meu", paternitatea lui este recunoscută. În cazul căsătoriei exogame, ascendenţa este decisă de mamă. În schimb, într-o căsătorie endogamă, genealogia este determinată de tată (Kid. 3, 12). Astfel, când un preot (cohen) ia în căsătorie o femeie dintr-o familie nesacerdotală oarecare, copiii lor sunt preoţi, dar dacă un israelit ia în căsătorie o femeie de ascendenţă sacerdotală, copiii lor vor fi simpli israeliţi.

În epoca biblică, întreţinerea copiilor minori de către tatăl lor era doar o obligaţie morală şi nu era impusă de lege. Înţelepţii au decretat obligativitatea legală a acestei sarcini la sinodul de la Uşa (sec. al II-lea). Toate veniturile copilului minor aparţin tatălui său, cu condiţia ca acesta să-şi recunoască obligaţia de a-i întreţine pe copii şi de a le asigura nevoile. Cu toate acestea, veniturile copilului în vârstă de peste şase ani şi care nu mai depinde financiar de tatăl său (de exemplu, dacă a primit o moştenire) încetează de a mai fi proprietatea părintelui. Pe de altă parte, legămintele unei fete încă minore pot fi anulate de părintele acesteia. Potrivit Talmudului, tatăl dispune de dreptul biblic de a-şi căsători fiicele minore (sub doisprezece ani şi jumătate), ceea ce presupune dreptul de a le alege soţii şi de a primi compensaţii de la aceştia. Înţelepţii nu-i sfătuiesc totuşi să-şi exercite acest drept după ce fata devine majoră (vezi Adult) şi-şi poate da consimţământul (Kid. 41a).

Tatăl are obligaţia de a le asigura copiilor o educaţie evreiască, de a-i învăţa să deosebească binele de rău şi de a-i pregăti să îndeplinească poruncile atunci când vor ajunge la majorat. Tot tatălui îi revine datoria să se îngrijească de circumcizia fiului, să-l răscumpere dacă e primul său născut, să-l însoare şi să-l înveţe o meserie (Kid. 29a). Potrivit Talmudului, el trebuie de asemenea să-l înveţe să înoate (ibid). Atunci când fiul face bar mitzva, tatăl său recită o binecuvântare specială, mulţumind lui Dumnezeu că a fost eliberat de responsabilitatea părintească legală (Baruh şe-petarani). Tatăl trebuie de asemenea să-i procure fiicei sale veşmintele şi podoabele potrivite în vederea căsătoriei.

Potrivit tradiţiei, tatăl trebuie fie milostiv cu copiii săi şi să nu le invidieze reuşitele. El trebuie să fie generos cu timpul său, cu banii săi şi cu sentimentele sale: el nu trebuie să-şi precupeţească eforturile pentru a-şi ajuta copiii să crească şi să progreseze. Tradiţia aşteaptă de la el să-i educe în spiritul disciplinei, de aşa manieră încât să întruchipeze pentru ei autoritatea familială.

În ştetl (cum se numeau târguşoarele evreieşti din Europa răsăriteană), activitatea tatălui în cămin era în mod esenţial de ordin spiritual şi intelectual, iar autoritatea sa nu era pusă în discuţie. În chip cu totul firesc, ceilalţi membri ai familiei nu-l întrerupeau atunci când vorbea şi nu se aşezau pe

scaunul lui. Mai puţin apropiat de copii decât mama, tatăl îşi consacra timpul petrecut acasă mai degrabă afacerilor decât unei participări active în cercul familial. Printre familiile care au imigrat în Occident şi în Israel, autoritatea paternă s-a erodat puternic, fiind percepută ca specifică unei culturi aparţinând trecutului.

În căminele evreieşti contemporane, atât din Occident cât şi din Israel, relaţiile dintre părinţi şi copii sunt întemeiate mai curând pe principii egalitare decât pe autoritatea paternă. Într-adevăr, teoriile moderne despre educaţie au luat-o înaintea tradiţiei evreieşti în majoritatea căminelor. În plus, salariul femeii dobândind o pondere importantă în bugetul familiei, tatăl ocupă un loc mai însemnat ca altădată atât în educaţia copiilor, cât şi în diverse treburi casnice. Chiar şi în comunităţile ortodoxe în care tradiţia îşi păstrează întreaga forţă, se constată totuşi o mai mare flexibilitate în raport cu generaţiile precedente şi o tendinţă egalitaristă în atribuirea rolurilor în interiorul căminului. Vezi şi Părinţi şi copii.

TĂMÂIE

Termenul ebraic pentru tămâie, ketoret, provine din radicalul ktr, care înseamnă “a face fum” şi care se utilizează pentru a desemna fumul emanat dintr-o jertfă săvârşită pe altar (1 Sam. 2, 15). Existau două feluri de tămâie. Unul era făcut din tămâie curată (Lev. 2, 1) şi se folosea cu unele jertfe de mâncare. Celălalt conţinea mai multe ingrediente, spune Talmudul (Ker. 6a), care precizează şi cantitatea utilizată anual: 70 de măsuri (o măsură = aprox. 370 grame) dintr-un amestec de stracte, oniha, halvan şi tămâie curată; 16 măsuri dintr-un alt amestec de smirnă, cassia, nard şi şofran; 12 măsuri de costus; 3 măsuri de scoarţă aromată şi 9 de scorţişoară. La acestea, se adăuga esenţă de Carşina, vin (preferabil de Cipru, dar, la nevoie, putea fi şi un vin alb vechi) şi sare de Sodoma, precum şi o cantitate de maale aşan, care produce fum. Numai primele patru ingrediente sunt menţionate în Pentateuh (Ex. 30, 34). Toate acestea se pisau împreună până se obţinea o pudră foarte fină. Tămâia se aducea de două ori pe zi, dimineaţa şi seara, şi se ardea pe un altar special, altarul tămâierii, un paralelipiped din lemn de salcâm poleit cu aur, înalt de doi coţi şi având o bază pătrată cu latura de un cot. Darul de tămâie făcea parte din ritualul pe care marele preot îl executa când intra în Sfânta Sfintelor de Iom Kipur. Tămâia se ardea pe altar sau se aducea într-un vas cu cărbuni aprinşi (Lev. 16, 12-13). Numai preoţii puteau aduce daruri de tămâie (Num. 17, 5).

Importanţa darului de tămâie şi opreliştea aducerii lui de către persoane neautorizate sunt puse în evidenţă în două episoade biblice. În Numeri 17, 11-15, se relatează cum, la porunca lui Moise, Aaron a ars tămâie pentru a opri o urgie divină în urma răzvrătirii fiilor lui Core. Cel de-al doilea episod (Lev. 10, 1-3) relatează cum fiii lui Aaron, Nadab şi Abihu, au murit mistuiţi de foc pentru că au adus o jertfă de tămâie cu “un foc străin”. Regele Ozia a fost, la rândul său, lovit de lepră pentru aroganţa de a fi ars tămâie în Templu (2 Cron. 26, 16). Ieremia (41, 5) povesteşte că, şi după cucerirea Ierusalimului, au venit din Samaria oameni care au adus daruri de mâncare şi tămâie. În Numeri 7, 84-86, se menţionează douăsprezece cupe cu tămâie din aur, cântărind zece sicli fiecare. Acestea au fost prădate de babilonieni când au distrus Templul în 586 î.e.n. (2 Regi 25, 14).

Tămâia se folosea şi în locuinţele particulare, deşi legea evreiască (Ex. 30, 37) interzicea categoric fabricarea de tămâie după reţeta celei utilizate la Templu. În case, se ardea uneori tămâie în cinstea oaspeţilor (Ezec. 23, 41; Dan. 2, 46).

Talmudul menţionează şi procedeul numit mugmar, care consta în arderea de tămâie pentru parfumarea veşmintelor.

TEHELET

“Albastru”

Vopsea bleu-verde utilizată pentru veşmintele preoţilor şi regilor (Ezec. 23, 6). Potrivit legii biblice, un fir de această culoare trebuie să fie încorporat în fiecare dintre franjurile de la ţiţit (Num. 15, 38). Înţelepţii spun că tehelet seamănă cu marea, care seamănă cu cerul, care la rândul său, seamănă cu tronul slavei lui Dumnezeu (Men. 43b). Astfel, tehelet în ţiţit serveşte să amintească omniprezenţa lui Dumnezeu. Potrivit Talmudului, această vopsea provine de la o specie de scoici, numite hilazon, care se găsesc în mare, în largul coastei de nord a Ereţ Israelului. (Sanh. 91a). Procedeul preparării vopselei era lung şi deci costisitor. Midraşul menţionează o altă vopsea, care se numea kela ilan, cu siguranţă indigoul, care dădea o culoare apropiată de tehelet (Men. 42b). Întrucât era aproape imposibil să se facă o deosebire între aceste două culori, înţelepţii recomandau ca firele de tehelet să fie cumpărate doar de la un expert (Men. 41b). Mai târziu, tehelet, nefiind obligatoriu, a căzut în uitare şi franjurile de la ţiţit au fost lăsate toate albe. În secolul al XIII-lea, un rabin hasidic, Gherşon Henoh Leiner, denumit Radziner Rebe, susţinea că substanţa care produce tekhelet ar putea proveni de la sepie; ulterior Isaac Halevi Herzog a identificat sursa acestei vopsele ca fiind o specie de scoică care se apropia rareori de coastă. Hasidimii din secta Radziner au adoptat descoperirea lui Radziner Rebe şi franjurile lor conţin un fir vopsit în albastru. Totuşi, majoritatea rabinilor nu şi-au însuşit acest argument şi cei mai mulţi practicanţi continuă să folosească numai fire albe în ţiţitul lor.

TEHINA

“Rugăminte”, pl. tehinot

Rugăciune individuală, recitată de către credincios în plus faţă de rugăciunile prescrise, în conformitate cu învăţătura după care rugăciunea nu trebuie să devină niciodată o rutină împietrită, ci mai degrabă o rugăminte de îndurare adresată lui Dumnezeu (Avot 2, 18). Asemenea rugăminţi există încă din epoca biblică (Ier. 37, 20; Ps. 552). În epoca talmudică, tehinot erau recitate în şoaptă de către credincioşi după Amida, dar au fost înlocuite prin rugăciunea Tahnun, posibilitatea de a adresa rugăciuni individuale fiind transferată în interiorul Amidei.

Cu timpul, numeroase rugăciuni individuale, anonime sau compuse de către rabini, au fost incluse în cărţile de rugăciune. Un exemplu bine cunoscut îl reprezintă Iehi raţon; Rav termina Amida prin această rugăciune care, astăzi, serveşte drept preambul binecuvântării pentru luna nouă.

În lumea evreiască, s-au compus tehinot în diferite stiluri şi dialecte. Printre aceste texte se găsesc: rugăciuni cabalistice, care se recunosc după formula de început: “Fie voia Ta” sau “Stăpâne al Universului”; compoziţii ingenioase, în care fiecare cuvânt începe prin aceeaşi literă a alfabetului; rugăciuni de spus înainte de a aprinde lumânările de Şabat, înainte de a călători pe mare sau de a vizita un cimitir. S-au scris astfel de rugăciuni într-o ebraică elegantă şi îngrijită, în aramaică sau în limbile evreieşti ale diferitelor comunităţi din diaspora. În timp ce unele tehinot sunt incluse în cartea de rugăciuni, marea majoritate este culeasă în cărţi separate. În idiş, cărţile de rugăciuni individuale pentru femei se numeau tehines (tehinot).

TEMPLU

Sanctuar central al cultului evreiesc, situat pe Muntele Moria (har ha-Bait, Muntele Templului), la Ierusalim. Primul Templu a fost construit de către regele Solomon prin anul 960 î.e.n. şi a fost distrus de către babilonieni sub Nabucodonosor, în 586 î.e.n. Al Doilea Templu a fost înălţat în jurul anului 515 î.e.n. şi a fost distrus de către romani în 70 e.n.

Primul Templu

Regele David a vrut să construiască templul, dar Dumnezeu, prin intermediul profetului Natan, a respins această dorinţă, după cât se pare pentru că David făcuse vărsare de sânge. Natan l-a informat pe David că fiul său, Solomon, va construi templul în locul său (2 Sam. 7, 12-13).

Când Solomon a devenit rege, el a cerut ajutorul aliatului său, Hiram, regele Tirului (980-946 î.e.n.), pentru construirea templului. Primind în schimb grâu, ulei şi vin, Hiram i-a furnizat lui Solomon lemn de cedru şi de chiparos, precum şi aur. Sclavii lui Hiram au transportat buştenii cu plutele până la Iafa iar Hiram i-a trimis lui Solomon şi meşteşugari care să-l ajute. Construcţia a început în al patrulea an al domniei (cca. 964 î.e.n.) şi a durat şapte ani.

Templul era o clădire magnifică, din piatră şi din materialele cele mai preţioase. Era situat în interiorul unui complex regal, care mai adăpostea şi palatul, o sală de judecată, Sala Cedrilor şi o casă pentru soţia lui Solomon, fiica Faraonului.

Templul măsura 60 de coţi (27 m) lungime şi 20 de coţi (9 m) lăţime şi era înalt de 30 de coţi (13, 5 m). În faţă se afla o curte interioară, care mai adăuga 10 coţi lungimii. Corpul principal era înconjurat de o clădire cu trei etaje, împărţită în camere; etajele comunicau prin trape. Aceste camere slujeau probabil drept depozite pentru tezaurul templului. Clădirea principală cuprindea o cameră interioară, Sfânta Sfintelor (devir) la apus, măsurând 20 x 20 de coţi (un cot = 9, 45 m) şi o cameră exterioară (azara), la răsărit, măsurând 20 x 40 de coţi. În jurul Templului era o curte împrejmuită cu un zid. Intrarea se făcea printr-un pridvor, străjuit de-o parte şi de alta de câte un stâlp de bronz. Cei doi stâlpi se numeau Iahin şi Boaz. Pereţii interiori ai Templului erau lambrisaţi cu cedru. Podeaua Sfintei Sfintelor era acoperită şi ea cu cedru, în timp ce podeaua sălii exterioare era din chiparos, mai puţin costisitor. Pereţii erau auriţi şi decoraţi cu sculpturi de heruvimi, de palmieri şi de flori. Din sala interioară, uşile dădeau spre sala exterioară şi spre Sfânta Sfintelor. Pereţii acesteia din urmă erau decoraţi pe ambele feţe, iar pardoseala era suflată cu aur (1 Regi 6, 29-30). Marele preot nu intra în Sfânta Sfintelor decât o dată pe an, la Iom Kipur.

Obiectul cel mai important din Templu era chivotul, aflat în Sfânta Sfintelor. În interior se aflau cele două table ale legământului cu cele Zece Porunci. Din punct de vedere istoric, chivotul făcea legătura între Templu şi sanctuarul din Silo, care existase timp de 369 de ani, precum şi cu sanctuarul care-i însoţise pe israeliţi în pustiu. Deasupra chivotului erau doi heruvimi din lemn cu aripile desfăşurate, simbolizând Prezenţa divină.

În sala exterioară se găseau instrumentele principale necesare cultului zilnic din Templu; un altar cu tămâie, o masă pentru pâinile punerii înainte şi zece candelabre (vezi Menora) din aur sau placate cu aur. În faţa Templului se afla o “mare”, de fapt, un bazin cu apă, confecţionat din bronz şi susţinut de 12 boi.

Spre partea de răsărit a clădirii se găseau zece bazine mici, cinci la nord de intrare şi cinci la sud. În curte, se mai afla un altar de bronz, care servea la diferite jertfe comunitare şi individuale.

În incinta Templului se aflau trei pridvoare destinate diverselor grupuri care participau la slujbe: ezrat cohanim, pridvorul preoţilor, care oficiau în Templu; ezrat Israel, pridvorul israeliţilor, rezervat bărbaţilor; în sfârşit, ezrat naşim, pridvorul femeilor.

În timpul domniei lui Solomon, Templul era inima cultului israelit şi către el veneau pelerini din toate triburile lui Israel (vezi Pelerinaj; Pelerinaj, Sărbători de). Cu toate acestea, în epoca lui Roboam, fiul lui Solomon, poziţia centrală a Templului a fost contestată. Ieroboam s-a revoltat şi a înfiinţat regatul din nord sau al lui Israel, care cuprindea zece din cele 12 triburi. Cele două sanctuare principale ale regatului din nord erau la Dan şi la Betel. Deşi regii ulteriori ai lui Israel n-au interzis pelerinilor să se ducă la Ierusalim, Primul Templu nu şi-a mai regăsit nicicând rolul central pentru cele 12 triburi.

Templul servea ca loc de rugăciune şi pentru aducerea jertfelor către Dumnezeu. În afara jertfelor comunitare zilnice şi a jertfelor suplimentare de Şabat, de sărbători şi de Roş Hodeş (Num. 28-29), oamenii aduceau diverse jertfe individuale de mulţumire sau pentru ispăşirea păcatelor comise din nebăgare de seamă.

La Templu se aducea omerul (prima măsură de orz, recoltată a doua zi de Pesah) şi se aduceau primele roade (la Şavuot). În ajunul Pesahului toate familiile trebuiau să vină la Ierusalim, pentru a aduce jertfa pascală; mieii erau sacrificaţi în curtea interioară a Templului. S-au compus numeroşi psalmi pentru a fi cântaţi la Templu.

În cursul istoriei sale, care a durat patru secole, Templul a fost reparat de multe ori şi s-au operat modificări în construcţie şi în mobilier. Astfel, regele Ioas a poruncit ca banii aduşi preoţilor să fie folosiţi pentru repararea spărturilor şi pentru refacerea instrumentelor care trebuiau reparate (2 Regi 22). De asemenea, s-au făcut unele renovări sub regele Iosia (2 Regi 22). În schimb, sub regii Manase (poate ca o concesie făcută Asiriei) şi Amon, s-au introdus culte străine în Templu.

Al Doilea Templu

Al Doilea Templu a fost construit la Ierusalim aproximativ în anul 515 î.e.n., cam 70 de ani după distrugerea Primului Templu. Noua construcţie a fost consecinţa decretului lui Cirus, care le-a permis evreilor exilaţi în Babilon să se întoarcă în Iudeea. Aproape toată perioada scursă de la decret până la sfinţirea noului locaş a fost marcată de eforturile înverşunate ale populaţiei neevreieşti, provenind din Samaria, de a împiedica reconstruirea Templului. Profeţii Hagai şi Zaharia au încurajat proiectul de reconstrucţie, adresându-se în special conducătorilor poporului: Zorobabel, din spiţa lui David şi marelui preot Ioşua (sau Ieşua, cum este numit în cărţile lui Ezra şi Neemia). Totuşi, Templul reconstruit în această epocă nu a fost decât o palidă copie a precedentului.

Neamul ţadokit şi-a reluat funcţia preoţească; strămoşul eponim, Ţadok, slujise ca mare preot sub domnia lui Solomon, cu cca. 450 de ani în urmă (1 Regi 2, 35).

La 70 de ani după sfinţirea sa, în epoca lui Ezra şi Neemia, al Doilea Templu şi-a recăpătat statutul central în istoria poporului. Ezra şi Neemia au vegheat ca genealogia preoţilor şi a leviţilor să fie verificată cu grijă şi ca diferitele funcţii să fie precis repartizate.

După mai bine de două secole, în 200 î.e.n., în semn de recunoştinţă pentru ajutorul militar primit de la evrei, regele seleucid Antioh III i-a poruncit guvernatorului său local, Ptolemeu Thraseas, să asigure sfinţenia Templului şi a terenurilor alăturate. Regele a redactat chiar şi o listă a animalelor impure care nu trebuiau aduse în incinta oraşului (Iosefus, Antichit. iudaice 12, 138 et infra).

Soarta Templului s-a înrăutăţit când pe tronul seleucizilor a urcat Antioh IV Epifanes. Cu ajutorul unor elemente elenizate din aristocraţia sacerdotală şi laică, Templul a fost transformat în loc de cult păgân. Profanarea, care se adăuga altor acte brutale de reprimare a credinţei evreieşti, a provocat revolta Haşmoneilor şi a dus la restaurarea caracterului exclusiv evreiesc al Templului de către Iuda Macabeul. Data noii inaugurări a Templului, 25 Kislev 164 e.n., este comemorată prin sărbătoarea de Hanuca.

Ultimul mare preot care nu aparţinea familiei Macabeilor, Onia IV, pe care evenimentele l-au silit să-şi părăsească postul şi patria, a fost la originea construirii unui templu pe pământ egiptean (în anii 60 ai secolului II î.e.n.).

Primul Haşmoneu care a purtat veşmântul de mare preot a fost fratele lui Iuda, Ionatan (cca. 150 î.e.n.). S-a pus astfel capăt dinastiei ţadokite. Haşmoneii au păstrat pontificatul vreme de peste un veac, până la urcarea pe tron a lui Irod. De atunci, marii preoţi au fost numiţi şi revocaţi după bunul plac al regelui Irod şi al urmaşilor săi, la îndemnul şi cu aprobarea procuratorilor şi guvernatorilor romani. În anul 66 e.n., când a izbucnit revolta contra Romei, una dintre primele decizii a fost să se pună capăt sacrificiilor practicate la Templu în numele împăratului roman şi al familiei sale.

Construcţia

Biblia, Talmudul, Iosefus şi săpăturile arheologice recente reprezintă principalele surse de informaţii de care dispunem în legătură cu cel de-al Doilea Templu. Nu posedăm nici o descriere precisă a structurii Templului din epoca profeţilor Hagai şi Zaharia, ori din cea a lui Ezra şi Neemia; nu ştim decât că era o palidă replică a gloriei de odinioară. Avem, de asemenea, puţine date despre Templu în anii următori şi în timpul Haşmoneilor.

Imaginea generală este aceea a unei clădiri extinse şi măreţe, începută de Irod în anii 20-19 î.e.n. Deşi noul Templu a fost sfinţit la un an şi jumătate după începerea construcţiei, lucrările au continuat zeci de ani, ultimele retuşuri fiind efectuate abia cu doi ani înainte de începutul revoltei din 66 e.n.

Atunci Muntele Templului a fost înconjurat cu ziduri înalte. Pridvorul exterior consta dintr-un patrulater lărgit, cuprinzând un alt spaţiu dreptunghiular, pridvorul propriu-zis. Accesul se făcea prin trepte, la baza cărora era o barieră (soreg), purtând la intervale regulate inscripţii în greacă şi în latină care interziceau intrarea neevreilor. Cel ce nesocotea această interdicţie era pasibil de pedeapsa capitală.

Accesul evreilor era supus unor restricţii îndeosebi de domeniul impurităţii rituale. Tratatul Midot din Mişna distinge cinci spaţii sacre în ordinea crescândă a sfinţeniei: Muntele Templului, aşa-numitul hei (spaţiul interior delimitat prin barieră), curtea femeilor, curtea israeliţilor, curtea preoţilor. Sfânta Sfintelor era partea cea mai sfântă din incinta Templului. Era una din cele două săli ale Templului propriu-zis, situată imediat înapoia anticamerei care conţinea altarul cu tămâie, candelabrul (menora) şi masa cu pâinile punerii înainte.

Din surse rabinice ştim că sediul Marelui Sanhedrin era în pridvorul interior de pe Muntele Templului. Iosefus descrie exteriorul Templului, acoperit cu plăci imense de aur care reflectau razele soarelui, iar rabinii se minunau de splendoarea clădirii, exclamând: “Cine n-a văzut Casa lui Irod [Templul reconstruit de Irod] n-a văzut niciodată o construcţie frumoasă.”

Rituri

Principalii protagonişti ai liturghiei din Templu erau preoţii şi leviţii, aceştia din urmă ajutându-i pe preoţi la slujba zilnică şi îndeplinind totodată funcţia de cântăreţi, de uşieri şi de servitori la Templu. Membrul cel mai de sus în ierarhia preoţilor era marele preot. Guvernatorul Templului (segan) răspundea de ordinea în interiorul şi în jurul domeniului Templului. De asemenea, se pare că, cel puţin în ultimii ani ai celui de-al Doilea Templu, seganul îi supraveghea pe marii preoţi saducei să nu se abată de la ritualul fariseu. În afară de aceste funcţii de rang înalt, existau mai multe categorii de posturi, inclusiv trezorieri şi guvernatori mai puţin importanţi.

Corpul preoţesc era împărţit în 24 de clase (vezi Mişmarot şi maamadot), care practicau o rotaţie hebdomadară, spre a permite tuturor membrilor sa ia parte la slujbă într-un moment sau altul. Fiecărei grupe de preoţi îi corespundea o grupă de leviţi. Ulterior s-a operat o altă împărţire a grupelor de preoţi în “case de părinţi” (bate avot), fiecare casă fiind responsabilă de slujba la Templu pentru câteva zile. Personalul Templului mai cuprindea un medic, un şef al corurilor şi un responsabil cu veşmintele preoţilor.

Se aduceau jertfe în toate zilele, inclusiv de Şabat şi în zilele de sărbătoare. Un grup “martor” de israeliţi laici (maamad) era prezent la aceste slujbe zilnice şi îi reprezenta pe fraţii din diferitele părţi ale ţării. Ansamblul populaţiei evreieşti se împărţea în 24 maamadot, care corespundeau grupelor de preoţi şi de leviţi. Această inovaţie dădea întregului popor sentimentul că participa la slujba din Templu. Pentru sistemul sacrificial, vezi Jertfe şi daruri.

Chiar dacă Biblia nu face nici o aluzie la rugăciunile din timpul slujbelor sacrificiale, se ştie că ele cuprindeau rugăciuni, binecuvântări şi citiri din Pentateuh. La încheierea darului de tămâie, preoţii binecuvântau adunarea (această binecuvântare mai este încă recitată în sinagogile din toată lumea; vezi Preoţi, Binecuvântarea -lor).

Muzica şi cântul contribuiau la frumuseţea cultului divin. În diferite momente ale ceremoniei zilnice, leviţii începeau să cânte, folosind instrumente cu coarde şi suflând în trompete de argint. La fiecare sunet al trompetei, poporul se prosterna în semn de adorare a Celui Prea înalt. În plus, leviţii cântau un psalm special pentru fiecare zi a săptămânii.

După distrugere

Rabinii afirmau că Primul Templu a fost distrus din cauza păcatelor de imoralitate, de idolatrie şi de vărsare de sânge, în timp ce al Doilea Templu a căzut din pricina urii răspândite fără motiv printre evrei. Distrugerea celui de-al Doilea Templu a influenţat practic toate aspectele gândirii şi practicii religioase. Aceasta s-a exprimat pe de o parte prin ceremonii de doliu, pe de altă parte, printr-o speranţă de nezdruncinat în reconstruirea Templului şi aşteptarea acestui moment.

Doliul se exprima în diverse feluri. Astfel, Halaha stabilea că, atunci când un evreu îşi văruia interiorul casei, el trebuia să lase descoperit un pătrat de un cot, în amintirea Templului. Conform Talmudului,

cine vedea ruinele Templului trebuia să-şi sfâşie îmbrăcămintea, semn tradiţional de doliu. Cabaliştii au instituit o slujbă de rugăciuni (tikun haţot), alcătuită din texte care deplângeau distrugerea Templului. An de an, de Tişa be-Av, se ţine doliu în amintirea celor două temple. Sentimentul doliului şi-a găsit expresia şi în folclor. Potrivit tradiţiei, fruntea unui proaspăt căsătorit era mânjită cu cenuşă. Obiceiul ca mirele să spargă un pahar la finele ceremoniei de căsătorie este adesea interpretat ca o expresie de doliu pentru distrugerea Templului.

Noţiunea de speranţă a fost inclusă în liturghie. Cea de-a 17-a binecuvântare a Amidei este o rugăciune pentru restaurarea cultului la Templu, iar Mişna, după ce descrie în detaliu sistemul sacrificial în tratatul Tamid, adaugă: "Fie voia Domnului ca Templul să fie reconstruit curând, în timpul vieţii noastre. Amen." R. Ismael ben Elişa, care încălcase o interdicţie rabinică, scria: "Când Templul va fi reclădit, voi aduce o jertfă pentru păcat." De-a lungul veacurilor, urmaşii preoţilor au studiat riturile Templului pentru ziua când vor fi chemaţi din nou la funcţiile lor.

Pentru unii evrei, această speculaţie a revenit în actualitate după recucerirea Oraşului Vechi al Ierusalimului de către israelieni, în 1967. Problema de a şti dacă un evreu poate pătrunde în domeniul Templului, fiind în stare de impuritate rituală (cum sunt toţi evreii de la distrugerea Templului), a stârnit o polemică privind "domeniul Templului". Potrivit Halahei, mai multe condiţii prealabile trebuie să fie satisfăcute înainte ca Templul să fie reconstruit. Astfel, majoritatea evreilor trebuie să locuiască în Israel; trebuie să domnească o stare de pace; dorinţa de a reclădi Templul trebuie să decurgă dintr-un autentic sentiment religios al evreilor; este nevoie de un semn supranatural de aprobare divină; un adevărat profet trebuie să poruncească reconstruirea Templului. După Maimonide, al Treilea Templu nu va fi făcut de mâinile omului, ci va fi construit în cer, de unde va coborî, în chip miraculos, la momentul potrivit.

TEMPLU, MUNTELE -ULUI

Ebr.: har ha-Bait

Colină în sud-estul Oraşului Vechi din Ierusalim, sit al Templului. Locul identificat în prezent cu Muntele Templului este înconjurat de patru mari ziduri de susţinere, construite sub domnia lui Irod cel Mare (secolul I î.e.n.). Dimensiunile acestei incinte le depăşesc cu mult pe cele pe care Mişna (Mid. 2, 1) le menţionează ca fiind ale Muntelui Templului şi care sunt, de fapt, dimensiunile incintei sacre de pe munte. Aceasta a fost lărgită prin construirea unei platforme şi rambleierea golurilor dintre ziduri şi suprafaţa în pantă, printr-un sistem de bolţi în formă de dom, acoperite după aceea cu pământ. Zidul de răsărit, din care unele părţi datează dinainte de Irod, şi o parte din zidul meridional au fost încorporate în zidul care înconjura ansamblul oraşului vechi, atunci când a fost reconstruit, în secolul al XVI-lea. Arheologii, ca şi autorităţile halahice, contestă că actualul Munte al Templului ar fi amplasamentul exact al Templului şi al dependinţelor sale. Situaţia delicată a locului exclude posibilitatea săpăturilor ori a altor investigaţii in situ.

Biblia spune că legarea lui Isaac (akeda) a avut loc pe un munte în ţara Moria, şi încă din antichitate Muntele Moria a fost identificat cu Muntele Templului (2 Cron. 3, 1). După construirea Templului de către Solomon, Muntele Templului a fost recunoscut de către evrei ca locul cel mai sfânt de pe pământ. Din secolul al VII-lea (pe lângă ocuparea de către creştini în timpul cruciadelor), el s-a aflat în posesia musulmanilor, pentru care este, de asemenea, un loc sfânt. Există mai multe construcţii musulmane pe Muntele Templului, cele mai importante fiind moscheile El-Aksa şi Cupola Stâncii.

În sursele evreieşti, sfinţenia Muntelui Templului se face simţită, în principal, printr-un sistem de restricţii şi de îndemnuri. Mişna (Kel. 1, 8) lămureşte că Muntele Templului este mai sfânt decât restul Ierusalimului, care la rândul său, este mai sfânt decât celelalte oraşe înconjurate de ziduri din Ereţ Israel; acestea, la rândul lor, sunt mai sfinte decât restul ţării Israel care, şi ea, este mai sfântă decât restul lumii. Fiecare dintre aceste niveluri de sfinţenie se distinge prin propriile sale reglementări. Sfinţenia Muntelui Templului se exprimă prin interdicţia de a pătrunde pe el a indivizilor în stare de impuritate rituală. Mişna continuă, precizând nivelurile ascendente de sfinţenie de pe Muntele Templului, fiecare cu regulile sale, şi termină prin această concluzie: locul cel mai sfânt este Sfânta Sfintelor, în care numai marele preot poate intra când are loc serviciul religios de Iom Kipur. Grijulie pentru respectul datorat Muntelui Templului, Mişna interzice să se intre pe el "cu un baston sau încălţat sau cu picioarele acoperite de praf; nu trebuie folosit ca o scurtătură şi (este interzis) să se scuipe aici" (Ber. 9, 5). Cu excepţia îndoliaţilor şi a excomunicaţilor, accesul pe Muntele Templului se făcea prin dreapta şi se ieşea prin partea opusă (Mid. 2, 2).

După distrugerea Templului în anul 70 e.n., sfinţenia Muntelui Templului a devenit o problemă importantă. Majoritatea autorităţilor halahice consideră că sfinţenia muntelui şi a dependinţelor sale rămâne în vigoare chiar şi după distrugerea Templului. Consecinţa cea mai importantă a acestei dezbateri priveşte accesul la acest sit. Întrucât, de la distrugerea Templului, fiecare evreu este impur şi nu se poate purifica fiindcă lipseşte cenuşa vacii roşii (vezi Num. 19), cei mai mulţi halahişti au considerat că accesul pe Muntele Templului este interzis (vezi, de exemplu, Maimonide, Mişne Tora, Bet ha-behira 6, 14-16) şi, în general, evreii s-au abţinut să pătrundă pe el. În afară de aceasta, întrucât a devenit imposibil să localizezi cu precizie Templul în incinta zidurilor, nu se poate identifica exact locul Sfintei Sfintelor, de care nu este îngăduit să te apropii. După războiul de Şase Zile, din 1967, problema a fost ridicată din nou. Marele rabin al forţelor armate israeliene, Şlomo Goren, a pretins că a identificat o arie în interiorul incintei muntelui care nu ar aparţine zonei sacre şi unde, în principiu, ar fi îngăduit să se pătrundă. Totuşi, această opinie a rămas minoritară.

De la reunificarea Ierusalimului în 1967, guvernul israelian a decis să se interzică orice cult evreiesc în interiorul sitului; măsura se înscrie în cadrul protecţiei locurilor sfinte ale tuturor confesiunilor şi are rostul de a evita confruntările cu lumea musulmană. Evreii care au încercat să practice cultul în acest loc au fost împiedicaţi. Actualmente, Muntele Templului este administrat de Consiliul Religios Musulman (Wakf).

TEMURĂ

"Schimb"

Al şaselea tratat din ordinul Kodaşim al Mişnei. Cele şapte capitole ale sale tratează despre schimbarea obiectelor (animale, bani etc.) închinate Templului (cf. Lev. 27, 9-10.32-33). Mişna examinează următoarele probleme: Cine este abilitat să facă schimbul? Ce se poate schimba? Ce se poate face cu un obiect greşit închinat? Dar cu progenitura unui animal închinat şi cu un dar pentru păcat pierdut sau defectuos. Tratatul mai studiază şi alte reguli în privinţa jertfelor, inclusiv diferenţele dintre darurile din partea unui particular şi cele oferite de o congregaţie; ce se poate şi ce nu se poate oferi pe altar; şi ce animale pot fi utilizate pentru întreţinerea Templului. Subiectul este dezvoltat în Talmudul din Babilon şi în Tosefta.

Forma finală a tratatului este atribuită şcolii lui Iuda ha-Nasi, deşi cap. 4 menţionează tanaimi ulteriori (vezi Tana).

TENAIM, vezi CĂSĂTORIE.

TEOLOGIE

Compus din cuvintele greceşti teos, "Dumnezeu", şi logos, "vorbă, doctrină", termenul "teologie" înseamnă un discurs raţional cu privire la Dumnezeu şi la natura relaţiilor sale cu omul şi cu universul, cuprinzând teme ca Providenţa, minunile, rugăciunea, cultul, liberul arbitru, păcatul, căinţa, problema răului, nemurirea, angelologia etc. Teologia pare o ştiinţă mai mult creştină decât evreiască, iudaismul concentrându-se mai mult asupra aspectelor practice decât asupra speculaţiilor abstracte. Aceasta nu înseamnă că iudaismul nu cuprinde o gândire proprie cu privire la Dumnezeu, care ţine de teologie.

În cea mai mare parte a sa, Biblia este descrierea unei experienţe religioase elementare. Ca atare, ea conţine foarte puţine reflecţii teologice, cel puţin în primele două părţi: Pentateuhul, partea cu cea mai mare autoritate, care conţine legile fundamentale ale iudaismului, şi secţiunea profeţilor. Totuşi, ultima secţiune, Hagiografele, care se ocupă mai mult de reacţia omului, conţine începuturile unei cugetări în domeniile în care experienţa pare a intra în conflict cu credinţele religioase cele mai înrădăcinate. Chiar dacă găsim urmele unei astfel de reflecţii şi la profeţii târzii, abia în Cartea lui Iov, în Eclesiast şi în unii psalmi îi vedem pe autori preocupându-se direct de problema teodiceii şi încercând să înţeleagă dreptatea lui Dumnezeu, în confruntarea cu realitatea suferinţelor la care sunt expuşi oamenii drepţi.

Dacă Biblia însăşi nu conţine o ideologie propriu-zisă, găsim în ea indicaţii care deschid calea spre discursul ideologic. Faptul că Dumnezeu nu respinge de îndată întrebările lui Abraham (Gen. 18,25), ale lui Moise (Ex. 32, 11-13) sau ale lui Iov cu privire la natura morală a divinităţii, arată că voinţa morală a lui Dumnezeu este accesibilă înţelegerii şi criticii omeneşti.

Numeroase reflecţii teologice sunt înscrise în Talmud, dar ele sunt împrăştiate în tot corpusul şi nu sunt dezvoltate în chip sistematic. În loc să se angajeze în argumentaţii formale, rabinii şi-au exprimat gândirea cu ajutorul unor epigrame laconice, care concentrează în câteva cuvinte puncte de vedere fundamentale cu privire la religie. De pildă, despre contradicţia dintre liberul arbitru şi atotştiinţa divină, se spune: "Totul este prevăzut, dar este dată îngăduinţa; lumea este judecată cu îndurare, dar verdictul depinde de faptele fiecăruia" (Avot 3, 15). Cugetările teologice aveau un caracter suplu şi erau tolerate mari divergenţe de opinie. Premisa iudaismului talmudic era că Tora reprezintă Revelaţia divină, în virtutea căruia fapt părţile morale şi rituale au amândouă autoritate, sunt la fel de prescriptive şi trebuie să fie respectate meticulos.

În unele domenii ale experienţei religioase fundamentale, rabinii au explorat şi şi-au lărgit modul de înţelegere a conceptelor de bază. Astfel, Biblia pretinde atât teama cât şi iubirea de Dumnezeu (Deut. 10, 12). Rabinii s-au întrebat: Ce înseamnă aceasta? Cum se poate realiza aşa ceva? Teama şi dragostea nu sunt oare opuse? Operele religioase trebuie neapărat să izvorască din intenţii juste şi din motivaţii pure? Chiar în abordarea principiului fundamental al Revelaţiei divine s-au dezvoltat nuanţe, pe măsură ce rabinii au cercetat tainele comunicării lui Dumnezeu cu oamenii, nuanţe care au avut implicaţii importante în priceperea naturii Torei. Uneori erudiţii s-au angajat în speculaţii fără

legătură cu un text biblic anume:. “Timp de doi ani şi jumătate şcolile lui Hilel şi Şamai au discutat pentru a stabili dacă ar fi fost mai bine ca omul să nu fi fost creat...” (Er. 13b).

Rabinii din epoca talmudică nu au fixat conţinutul legii evreieşti în chip dogmatic. Totuşi, le apărea clar că acceptarea Bibliei implica credinţa într-un Dumnezeu moral, în Providenţă, în răsplată şi pedeapsă, în minuni, în pocăinţă, Revelaţie şi Izbăvire. Ei au insistat asupra acestor norme ale credinţei, chiar dacă formularea lor nu s-a redus niciodată la un catehism.

Începând cu Filon din Alexandria (25 î.e.n.-50 e.n.), contactul cu gândirea filozofică străină a stimulat teologia evreiască. În marele oraş cosmopolit care era Alexandria Egiptului, evreii erau confruntaţi direct la vremea aceea cu cultura greacă. Convins că înţelepciunea elenă era rodul raţiunii umane dată de Dumnezeu şi că Biblia era cuvântul lui Dumnezeu, Filon a încercat să le arate atât coreligionarilor săi, cât şi grecilor că învăţăturile tradiţiei sfinte a evreilor erau în armonie cu filozofia greacă. A făcut acest lucru aplicând metoda alegorică de interpretare a textului biblic, cu o anumită libertate şi în mod sistematic. El a dezvoltat astfel conceptul de Logos divin sau de înţelepciune a lui Dumnezeu, pe care l-a identificat cu atributele divine de dreptate şi îndurare, precum şi cu regatul îngerilor ca intermediar între Dumnezeul transcendent, metafizic, şi universul material. Omul are acces la această lume spirituală graţie intuiţiei sau percepţiei mistice, pentru care se poate pregăti printr-o viaţă ascetică. Rămânând fidelă, în esenţă, principiilor religioase ale Bibliei, ca Revelaţia şi liberul arbitru, teologia lui Filon tinde spre o viziune personală şi mistică. Legând Biblia cu filozofia şi formele cele mai înalte ale acesteia cu morala, Filon a pus în valoare însemnătatea universală a iudaismului.

Filon a fost denumit “primul teolog”. Importanţa sa istorică a fost descrisă în felul următor: “între o filozofie care ignora Biblia şi o filozofie care vroia să se elibereze de Biblie, gândirea europeană a fost dominată vreme de 17 secole de ceea ce se numeşte în general «filozofia medievală». Filon a fost întemeietorul atât direct, cât şi indirect al acestui tip de filozofie” (H. A. Wolfson).

Interesul pentru teologie avea să renască abia în Evul Mediu. De această dată, mişcarea a durat de la începutul secolului al IX-lea până în secolul al XV-lea şi s-a servit de căi ca poezia religioasă, exegeza biblică, predicile populare şi lucrările explicit filozofice.

În acea vreme, în loc să fie considerată o simplă “servitoare” a gândirii tradiţionale, filozofia a devenit valoarea fundamentală în multe medii evreieşti. Impulsul de a face teologie provenea din contactul cu o cultură străină, civilizaţia islamo-arabă care, prin intermediul limbii arabe, i-a pus pe evrei în contact cu teologia islamică foarte elaborată a kalamului şi, prin ea, cu filozofia greacă. De această dată, teologia era chemată să apere iudaismul contra atacurilor intelectuale directe, provenind din mai multe surse. Caraismul, care nu recunoştea decât autoritatea Bibliei, s-a răspândit în secolul al IX-lea, punând la îndoială încrederea în tradiţia rabinică. În expansiunea lor, islamul şi creştinismul, spre a-şi justifica ruptura cu iudaismul, au adoptat o atitudine agresivă faţă de religia-mamă. Faptul că toate trei se prezentau ca religii revelate nu făcea decât să ascută controversa. Iudaismul trebuia să respingă argumentele potrivit cărora Revelaţia dată lui Israel a fost abrogată de cea dată lui Mahomed sau împlinită prin venirea lui Isus. Se făcea auzită şi vocea religiei dualiste a perşilor, care ataca religiile monoteiste şi în special doctrina Creaţiei.

Într-un mediu impregnat de un asemenea ferment intelectual, era foarte greu să păstrezi o credinţă naivă în autoritatea tradiţională. Raţiunea rămânea singurul arbitru în faţa pretenţiilor conflictuale la

un adevăr exclusiv. Pentru a răspunde ereticului dinăuntru şi din afară, gânditorii evrei au fost obligaţi să reexamineze iudaismul în termeni teologici. Totuşi, la fel ca pentru Filon cu un mileniu în urmă, elementele de la care trebuia elaborată o teologie nu erau numai tradiţiile biblice şi rabinice, ci şi un anumit conţinut filozofic care, potrivit climatului intelectual al epocii, purta pecetea indiscutabilă a raţiunii omeneşti. Sarcina teologiei evreieşti medievale nu era atunci exclusiv analitică: nu se punea problema de a aplica raţiunea la un corpus de doctrine religioase pentru a le lămuri semnificaţia, a sistematiza concepte, a elimina inconsecvenţele sau a justifica pretenţiile la adevăr. Dimpotrivă, trebuia să se concilieze două conţinuturi diferite; tradiţia religioasă şi "filozofia" contemporană. Aceasta din urmă era considerată a fi produsul raţiunii folosită la modul sintetic, adică speculaţia metafizică.

Filozofia de atunci era reprezentată de teologia kalamului, în versiunea sa mutazilită, ca şi de neoplatonism şi aristotelism, aşa cum erau interpretate ele de comentatorii islamici.

Principalele figuri şi opere ale teologiei evreieşti de la începuturile Evului Mediu sunt următoarele: Saadia Gaon (882-942) din Egipt şi Babilon, cu lucrarea Sefer ha-emunot ve-ha-deot ("Cartea credinţelor şi a doctrinelor"); Solomon ibn Gabirol (cca. 1026-1050) din Spania, un mare poet religios, care a elaborat un sistem metafizic în spirit neoplatonician, cu lucrarea sa Fons vitae ("Fântâna vieţii"); Bahia ibn Pakuda (începutul sec. al XII-lea), cu lucrarea Hovot ha-Levavot ("Datoriile inimii"), destinată să intensifice experienţa religioasă interioară şi ale cărei prime capitole conţin o tratare teologică a conceptului de Dumnezeu, a existenţei şi unicităţii sale.

În Meghilat ha-Megale ("Sulul dezvăluitorului"), Abraham bar Hiya din Barcelona (prima jumătate a secolului al XII-lea), introduce, în neoplatonismul său dezvoltat, un interes pentru istorie. Iuda Halevi din Toledo (1085-1141) a fost un poet religios şi autorul lui Kuzari, o lucrare filozofică în formă de dialog între regele kazar şi un învăţător evreu. Abraham ibn Daud (m. cca. 1180) a scris Emuna rama ("Credinţa înălţată"), bazată în principal pe filozofia lui Aristotel.

Moise Maimonide (1135-1204) din Cordoba, Fez, Fostat (Egipt), autor al operei filozofice majore More nevuhim ("Călăuza rătăciţilor"), a fost personalitatea filozofică principală a acestei perioade; el a realizat sinteza cea mai vastă şi cea mai perspicace între iudaism şi gândirea aristotelică. Levi ben Gherşom (1288-1344), din sudul Franţei, a scris Milhamot Adonai ("Războaiele Domnului"), un studiu scolastic şi tehnic al marilor probleme religioase, care foloseşte, ca punct de plecare, concepţia lui Aristotel, transmisă de filozoful arab Averroes. Hasdai Crescas (1340-1410) a analizat, în lucrarea Or Adonai ("Lumina Domnului"), doctrinele fundamentale ale iudaismului în ordinea importanţei lor dogmatice; un alt gânditor spaniol, Iosif Albo (m. 1444), în cartea sa Sefer ha-ikarim ("Cartea principiilor fundamentale"), a explicat dogmele iudaismului, adoptând o poziţie eclectică care împrumuta elemente de la Maimonide, Iuda Halevi şi Crescas.

Toţi teologii medievali, fie că erau evrei, musulmani sau creştini, deşi îşi dezvoltau ideile în chipuri diferite, împărtăşeau ideea că Dumnezeu a furnizat omului două surse de adevăr: Biblia, care încarnează Revelaţia lui Dumnezeu; şi raţiunea omenească, graţie căreia unii oameni au redescoperit adevărurile înscrise în Biblie, precum şi altele care, deşi nu sunt în Scrierile Sfinte, nu le contrazic. Aceste ultime adevăruri se numesc filozofie. Întrucât Dumnezeu este sursa ambelor tipuri de adevăr, nu poate exista un conflict între ele. O înţelegere deficitară a Bibliei sau erorile de raţionament pot prilejui un conflict aparent. Trebuie interpretată Biblia în lumina a ceea ce se ştie ca este adevărat prin raţiune, iar raţiunea umană trebuie să ştie că este limitată de Biblie.

Apărând iudaismul contra atacurilor pornite de la caraiţi şi de la celelalte religii revelate, teologii evrei au fost nevoiţi să găsească răspunsuri raţionale la întrebările cu care erau confruntaţi: De ce trebuie să crezi mai degrabă în iudaism decât în altă religie? Prin ce este superioară Revelaţia sinaitică? Pentru a răspunde în chip eficace, era esenţial să ai o teorie generală a cunoaşterii, ceea ce însemna să te implici în domeniul filozofiei generale.

Toate chestiunile care priveau conceptul de Dumnezeu, unitatea şi unicitatea sa, natura atributelor sale, conflictul dintre atotştiinţa lui Dumnezeu şi libertatea omului au fost examinate pe larg de teologii evrei medievali.

Unele lipsuri ale teologiei evreieşti medievale decurg dintr-un fapt istoric: chestiuni filozofice importante erau intim legate de chestiuni empirice. În unele cazuri, această teologie nu s-a putut ridica deasupra consideraţiilor astronomice, fizice sau biologice pe care se bazau chestiunile filozofice. Astfel, concepţiile medievale despre profeţie sau despre nemurirea sufletului au fost limitate de cunoştinţele de psihologie ale teologilor, iar percepţia lor despre creaţie şi despre miracole a fost influenţată de cunoştinţele lor de fizică. Totuşi, unii dintre aceşti gânditori evrei au fost în stare să conteste afirmaţiile curente în epocă. Maimonide a contestat teoria veşniciei universului, pornind de la argumente logice. Iuda Halevi a recunoscut că filozofia poate conduce la cunoaşterea lui Dumnezeu, dar a arătat că numai religia (iudaismul) poate dezvolta dispoziţia religioasă particulară a omului, capabilă să-l aducă la comuniunea cu Dumnezeu. Hasdai Crescas a oferit o critică aprofundată a filozofiei aristotelice şi a formulat un iudaism eliberat de distorsiunile greceşti: i se pot atribui calităţi pozitive lui Dumnezeu; ideea de Dumnezeu evocă întâi bunătatea şi nu gândirea; iubirea pentru Dumnezeu provine din bucuria resimţită în bunătatea sa.

Rezultatele acestor speculaţii teologice n-au fost pe placul tuturor evreilor. Când operele filozofice ale lui Maimonide au fost traduse în ebraică şi s-au răspândit în lumea evreiască, a izbucnit o polemică violentă care s-a prelungit de-a lungul întregului secol al XIII-lea. Unele critici îndreptate contra lui Maimonide, de pildă cea privind concepţia sa despre învierea morţilor, au fost lipsite de discernământ. Alte critici au fost îndreptate nu contra învăţăturilor propriu-zise ale lui Maimonide, ci contra metodei raţionale pe care o folosea: mulţi se temeau că această metodă risca să fie prost utilizată de publicul evreiesc nespecializat, ducând la slăbirea credinţei. Unii eruditi, ca Nahmanide, n-au luat parte la polemică, dar s-au distanţat de interpretările biblice ale lui Maimonide şi de modul său de a motiva poruncile biblice.

Moise Mendelssohn (1729-1786), primul filozof evreu modern, a fost şi un mare teolog al iudaismului. O dată cu mişcarea Luminilor, unitatea culturii evreieşti şi izolarea comunităţii au devenit problematice, cel puţin pentru unii evrei. Bătălia nu mai era exclusiv intelectuală, ci socială şi culturală în sensul cel mai larg. În această ambianţă filozofică în care domina raţiunea, tendinţa era de a găsi o justificare pentru principiile unei religii universale. Spre deosebire de predecesorii săi medievali, Mendelssohn avea preocupări filozofice multilaterale şi a contribuit la îmbogăţirea domeniilor metafizicii, psihologiei şi esteticii. Climatul intelectual al epocii era de aşa natură, încât eforturile sale pe teren filozofic, pentru a justifica credinţa în existenţa lui Dumnezeu şi în nemurirea sufletului erau întru totul în armonie cu iudaismul.

Mendelssohn a utilizat metodele teologiei medievale pentru a apăra supremaţia Revelaţiei evreieşti faţă de revelaţia creştină şi cea musulmană, care se bazau pe miracole. El a respins însă noţiunea medievală potrivit căreia Revelaţia transmite atât adevăruri religioase, cât şi adevăruri raţionale.

Întrucât toţi oamenii au nevoie de adevăruri veşnice precum existenţa unui Dumnezeu, Unul şi omnipotent şi credinţa în nemurirea sufletului, sursa acestor adevăruri nu poate rezida într-o revelaţie particulară către un popor anume. Pe de altă parte, evenimentele istorice, oricât de spectaculoase ar fi, nu pot susţine o convingere raţională. În consecinţă, după Mendelssohn, Revelaţia presupune existenţa unui adevăr raţional accesibil tuturor evreilor şi accesibil tuturor oamenilor în cadrul religiei universale a raţiunii. Prin urmare, iudaismul nu este o "religie" revelată, ci o lege revelată, care prescrie un comportament etic poporului evreu şi a cărei valoare este veşnică. Tora presupune şi reprezintă adevărurile religioase universale, pe care poporul evreu are misiunea, "prin însăşi existenţa sa, să le proclame neîncetat naţiunilor, să le propovăduiască şi să le păstreze". Din acest punct de vedere, iudaismul constă în trei niveluri de credinţă: în primul rând, ideile eterne referitoare la Dumnezeu, la Providenţă şi la suflet, care sunt susceptibile de a fi justificate prin raţiunea omenească şi de a fi afirmate universal; apoi, adevărurile istorice privind trecutul poporului evreu şi stabilite prin probe istorice; în sfârşit, poruncile cunoscute şi autorizate prin intermediul Revelaţiei.

Schimbările radicale şi extreme ale situaţiei poporului evreu în secolul Luminilor şi în contextul Emancipării au constituit o imensă presiune socială în favoarea schimbărilor religioase. Din ce în ce mai mulţi evrei se simţeau orientaţi spre o viaţă predominant laică, din care doar o mică parte rămânea consacrată religiei. În timp ce Mendelssohn mai putea crede că a împăcat iudaismul tradiţional cu filozofia, generaţia următoare a ajuns să dorească occidentalizarea iudaismului însuşi.

La începutul secolului al XIX-lea, îndeosebi în Germania, diferiţi eruditi s-au apucat, fiecare în felul său, să elaboreze o teologie a iudaismului care, după părerea lor, ar fi putut să se împace cu gândirea avansată a epocii; aşa s-a născut ideologia iudaismului reformat. Printre exponenţii săi s-au numărat Solomon Ludwig Steinheim (1790-1866), Samuel Holdheim (1806-1860) şi Abraham Geiger (1810-1874). După Steinheim, nu toată Biblia este produsul revelaţiei divine şi fiecare epocă trebuie să-şi dezvolte propriile sale criterii de selecţie. Holdheim susţinea că şi legile de origine divină puteau să fi fost dictate doar pentru anumite împrejurări. Geiger a identificat dezvoltarea naţională a iudaismului ca mergând în sensul unui universalism, prin eliminarea oricărui particularism legat de conceptele de popor ales, de Sion şi de Mesia. O ideologie similară a fost formulată de către Kaufmann Kohler în 1885 pentru American Reform Movement, mişcarea reformistă americană.

În ansamblu, conducătorii iudaismului tradiţional se ţineau de o parte de voga filozofică ce a cuprins Germania, la răscrucea dintre secolele XVIII şi XIX. Activitatea teologică se desfăşura în cadrul categoriilor medievale. Samson Rafael Hirsch a fost o excepţie (1808-1888). El a fost primul purtător de cuvânt al curentului tradiţional care a împrumutat căile teologiei moderne. Recunoscut ca fondatorul neo-ortodoxiei, al unei ortodoxii moderne, Hirsch considera că iudaismul îl obliga pe evreu să înveţe ştiinţele fizice şi sociale, deoarece Dumnezeu se manifestă în natură şi în istorie. Totuşi, el îi critica pe Mendelssohn şi Maimonide, pretinzând că o înclinare exagerată pentru filozofia epocii lor le denatura percepţia despre iudaism. Iudaismul trebuie înţeles "din interior" pentru a aprecia, în maniera cea mai obiectiv posibilă, ce este el, ce pretinde şi ce încearcă să îndeplinească.

Zacharias Frankel (1801-1875), rabin şi critic erudit, a adoptat o poziţie centristă. El a întemeiat şcoala zisă "pozitivist-istorică" care, în Statele Unite, a dat iudaismul conservator. În practică, această şcoală s-a opus schimbărilor radicale şi a promovat păstrarea tradiţiilor; ea a încercat să întemeieze autoritatea ultimă nu pe interpretarea unui document divin de către o elită, ci pe conştiinţa

întregului Israel (klal Israel). Această abordare a fost continuată în Statele Unite de către Solomon Schechter (1850-1915).

Teologia lui Mordehai Kaplan (1881-1983), reconstrucţionismul, este în parte legată de iudaismul conservator. Ca şi acesta, ea pune accent pe un comportament ancorat în tradiţie şi în simţul comunitar evreiesc. Influenţat de sociologia lui Emil Durkheim şi de filozofia lui John Dewey, Kaplan a reinterpretat credinţele fundamentale ale iudaismului, Dumnezeu, Tora şi Israel, în termeni cu totul naturalişti. Dumnezeu nu este o divinitate personală, ci totalitatea forţelor naturale din univers, care concură la binele moral; Tora nu este Revelaţia divină ci "o istorisire a luptelor poporului evreu, care are ca scop să-şi educe propria conştiinţă; Israel, în calitate de grup şi comunitate, este creatorul dinamic al iudaismului, care este esenţialmente "civilizaţia poporului evreu în marş".

Teologia evreiască contemporană a fost puternic influenţată de opera gânditorilor germani: Hermann Cohen (1848-1918), Franz Rosenzweig (1886-1929), Martin Buber (1878-1965), care depăşeşte cadrul confesional al iudaismului. După Cohen, Dumnezeu nu este decât o idee regulatoare şi nu o realitate, iar religia nu constituie decât o etapă istorică în perspectiva eticii. Scrierile sale rămân totuşi de mare valoare pentru explicarea conţinutului etic al iudaismului (vezi Etică).

Rosenzweig şi Buber au depăşit idealismul speculativ pentru a afirma realitatea, relaţia şi independenţa lui Dumnezeu, a lumii şi a individului. Slujindu-se de gândirea "existenţialistă" recentă, Rosenzweig a reuşit să lărgească sensul categoriilor biblice de Creaţie, Revelaţie şi Mântuire. În acelaşi fel, Buber, cu filozofia dialogului ("eu-tu"), a oferit o bază pentru înţelegerea adevăratei relaţii între individ şi Dumnezeu, eternul Tu. Importanţa pe care Buber o acorda semnificaţiilor metafizice ale "relaţiilor" intersubiective a contribuit şi la demonstrarea însemnătăţii noţiunii de comunitate, ca o cheie pentru înţelegerea mişcărilor hasidice şi sioniste.

Mai recent, teologia evreiască s-a îmbogăţit cu opera unor gânditori de toate tendinţele, care tratează nu numai chestiuni tradiţionale, ci şi chestiuni noi din epoca noastră, ca Şoa şi făurirea Statului Israel. Printre aceştia; Abraham Joshua Heschel, Joseph Baer Soloveichik, Emmanuel Levinas, Emil Fackenheim, Louis Jacobs, Andre Neher, Abraham Isaac Kook, Arthur Cohen şi Jakob Petuchowski.

TERAPEUŢI

Nume dat membrilor unei secte semi-monastice din secolul I e.n., care punea accentul pe viaţa meditativă. Grupul, compus din bărbaţi şi femei, activa îndeosebi în împrejurimile Alexandriei din Egipt, dar exista şi "în multe locuri din lume" (Filon, Despre viaţa contemplativă, 2l). Numele, derivat din grecescul therapeuein, desemnează atât "vindecare", cât şi "cult". Prima conotaţie îi descrie ca vindecători ai sufletului omenesc, în timp ce a doua afirmă adoraţia lor faţă de Dumnezeu.

Filon vorbeşte despre acest grup în termeni admirativi. Casele modeste ale acestor oameni aveau o odaie rezervată pentru meditaţie, pentru studierea Scrierii sfinte şi pentru alte activităţi evlavioase, practicate de la răsăritul până la apusul soarelui. De două ori pe zi, în zori şi la căderea nopţii, terapeuţii se rugau şi compuneau imnuri şi psalmi întru slava lui Dumnezeu. Această existenţă solitară era atenuată în ziua de Şabat, când se adunau la sinagogă, unde bărbaţii şi femeile ascultau predici în grupe separate. Ei posteau zilnic până la căderea serii, cu excepţia zilei de Şabat când îşi

permiteau să consume ceva mai mult decât pâine şi apă. Acest ascetism se extindea până şi la îmbrăcămintea lor, a cărei funcţie era doar să-i apere contra frigului sau a căldurii excesive.

Secta organiza o adunare importantă, "sărbătoarea mare", pare-se cu ocazia sărbătorii de Şavuot; ea cuprindea rugăciuni, comentarii biblice, cântece corale şi dansuri, însoţite de o masă frugală.

Filon pune viaţa contemplativă a terapeuţilor în opoziţie cu cea a esenienilor, "care urmăreau cu persistenţă o viaţă activă". Filon nu indică nicăieri cum erau recrutaţi membrii comunităţii şi care era sursa lor de subzistenţă. Unii fac o apropiere între esenieni, secta de la Marea Moartă, şi terapeuţi, dar opinia cea mai răspândită rămâne aceea că ei constituiau comunităţi distincte şi separate.

TERUMA, vezi JERTFE ŞI DARURI.

TERUMOT

"Daruri pentru preoţi"

Al şaselea tratat al ordinului Zeraim din Mişnei. Cele 11 capitole ale sale tratează despre legile care reglementează cota din produsele agricole care este rezervată preoţilor (cf. Lev 22, 12); Num 18, 8.11-12. 24-32; Deut. 12, 6; 18, 4). Primul "dar" consta în a cincizecea parte din recoltă şi nici un produs din acea recoltă nu putea fi consumat până nu se punea deoparte zeciuiala. Mişna se referă şi la amestecarea terumot cu produsele obişnuite, la interdicţia pentru cei care nu sunt preoţi de a mânca din terumot, ca şi la interdicţia de a utiliza aceste terumot în alte scopuri (vezi Zeciuială). Subiectul este dezvoltat în Talmudul din Ierusalim şi în Tosefta.

TEVET

Accad.: tebitu

Nume postexilic care corespunde lunii a zecea din calendarul religios evreiesc şi lunii a patra a anului civil ebraic, care începe cu Tişri. Are 29 de zile şi coincide în general cu lunile decembrie-ianuarie; semnul său zodiacal este capricornul. În Biblie se găsesc câteva referiri la luna "a zecea", fără ca termenul Tevet să fie menţionat. El apare însă în Cartea Esterei (2, 16) şi în Antichităţile lui Iosefus şi este menţionat frecvent în literatura rabinică (Meghilat Taanit). Rădăcina cuvântului este poate înrudită cu ebraicul tava, care semnifică "a înmuia" sau "a curge", căci luna respectivă prefaţează anotimpul ploilor. Cu excepţia sărbătorii de Hanuca şi a zilei de 28 Tevet, care comemorează succesul fariseilor contra saduceilor în Sanhedrin (Meg. Taan. 342-343), toate datele istorice ale acestei luni sunt asociate cu zile de post: 5 Tevet, când exilaţii din Iudeea au primit vestea că trupele lui Nabucodonosor au cucerit Ierusalimul (Ezec. 33, 21); 10 Tevet este postul "lunii a zecea" (Zah. 8, 19; vezi Tevet, Asara be-), care comemorează asediul Ierusalimului (R. H. 18b); ziua de 8 Tevet era menită să deplângă redactarea Septuagintei, considerată tot atât de nefastă ca şi fabricarea Viţelului de aur (Sof. 1, 7; Meg. Taan. 13).

TEVET, ASARA BE-

"10 Tevet"

Post minor, care comemorează începutul asedierii Ierusalimului de către armatele regelui babilonian Nabucodonosor (2 Regi 25, 1). Acest asediu a fost preludiul distrugerii Primului Templu în anul 586 î.e.n.

Postul începe în zori şi ţine până la căderea nopţii (vezi Post şi zile de post). Liturghia specială cuprinde rugăciuni penitenţiale (slihot) şi o lectură din Pentateuh (pasaje din Ex. 32 şi 34) privitoare la cultul Viţelului de aur şi la intervenţia lui Moise cerând iertarea divină pentru popor. La slujba de după amiază, se reiau aceleaşi pasaje, cărora li se adaugă haftora din Isaia 55 şi 56.

Marele rabinat al Israelului a făcut din Asara be-Tevet şi o zi de comemorare pentru victimele Holocaustului (Şoa), recomandând să se spună Kadiş pentru cele şase milioane de victime. S-a ales această dată fiindcă părea un lucru potrivit ca ziua care comemorează prima tragedie naţională să comemoreze şi catastrofa cea mai recentă. În afara Israelului, şi chiar în interiorul statului evreu, puţină lume recunoaşte Asara be-Tevet ca ziua comemorării celor şase milioane de martiri, Iom ha-Şoa, la 27 Nisan, este preponderent respectată ca zi de amintire a genocidului.

TEVUL IOM

“Cel care s-a cufundat în baia rituală“

Al zecelea tratat al ordinului Tohorot din Mişna. Cele patru capitole ale sale tratează despre statutul celui care era impur şi care s-a cufundat într-o baie rituală (mikve) înainte de apusul soarelui (cf. Lev. 11, 32; 22, 6-7). Până la apusul soarelui, el rămânea impur însă de gradul al doilea (şeni le-turna) şi putea transmite o impuritate de gradul al treilea prin contact fizic. Mişna explică legile privitoare la tevul iom şi la produsele atinse de el, inclusiv darurile pentru preoţi şi alte zeciuieli cu care a venit în contact. Chiar dacă impuritatea unui tevul iom este mai puţin importantă decât cea a unui om care nu s-a scăldat în baia rituală, el nu trebuie să se apropie de Templu dincolo de o anumită distanţă. Subiectul este dezvoltat în Tosefta, dar nu şi în Talmud.

TFILIN

“Filactere” (pl. de la tefila, “rugăciune”)

Două cutiuţe (batim, “case, receptacule”), dreptunghiulare, din piele, conţinând patru pasaje biblice, pe care bărbaţii, începând de la vârsta de 13 ani, le poartă la braţul stâng (şel iad) şi pe cap (şel roş) în cursul slujbei de dimineaţă, din zilele lucrătoare.

La început, se purtau tfilin toată ziua. Biblia nu le descrie şi nu dă instrucţiuni referitoare la fabricarea lor; amănuntele în acest sens au fost precizate de către rabini (Men. 34a-37b).

Tfilin sunt mici pergamente făcute din pielea unui animal pregătit ritual (caşer), caligrafiate cu cerneală neagră indelebilă şi inserate într-o cutie pătrată pe care figurează litera ebraică şin. Cutiile sunt mai largi la bază şi prezintă o deschizătură pe unde trec curelele. Cureaua de la cap se fixează printr-un nod care are forma literei ebraice dalet, iar cea a braţului — printr-un nod de forma literei iad. Aceste trei litere, şin, dalet, iad, formează împreună unul din numele lui Dumnezeu, Şadai.

Porunca de a purta tfilin se inspiră din patru paragrafe biblice (Ex. 13, 1-10.11-16; Deut. 6, 4-9.13-21). Aceste texte se scriu de către un scrib, pe o singură bucată de pergament, care se pune în cutia pentru braţ, şi pe patru bucăţi separate de pergament, inserate în patru compartimente paralele, în

cutiuţa pentru cap. Pasajele biblice definesc fundamentele iudaismului prin unicitatea lui Dumnezeu, acceptarea poruncilor divine, Providenţa lui Dumnezeu şi încrederea în Izbăvirea lumii, simbolizată prin exodul din Egipt. În acest fel, actul de a pune tfilin îi aminteşte evreului că trebuie să fie devotat slujirii lui Dumnezeu din toată inima, din tot sufletul şi cu toată puterea sa.

Se poartă tfilin în zilele lucrătoare, la slujba de dimineaţă, şi se scot la începutul slujbei suplimentare. Filacterele nu se poartă sâmbăta, nici în cursul sărbătorilor principale, deoarece se socoteşte că aceste sărbători sunt suficiente pentru a-i reaminti evreului responsabilităţile sale faţă de Dumnezeu. Nu sunt purtate în prima zi de doliu, în ziua căsătoriei, dacă eşti bolnav de lepră sau dacă eşti excomunicat. De Tişa be-Av, sunt purtate la slujba de după amiază, în locul celei de dimineaţă.

Descoperirile de la Qumran, pe malul Mării Moarte, au arătat că, în jurul sec. I e.n., existau diferenţe considerabile în ceea ce priveşte ordinea celor patru paragrafe de bază, şi existau şi texte suplimentare (unii adăugau, de exemplu, cele zece porunci). Chiar dacă, în secolul al II-lea, s-a ajuns la o uniformitate în privinţa alegerii textelor, două tradiţii au persistat în ce priveşte ordinea paragrafelor. În Evul Mediu, aceste diferenţe au dus la o polemică între Raşi şi nepotul său, Rabenu Tam, pe care unii evrei pioşi, hasidimi şi evreii din Orient au rezolvat-o punând două perechi de tfilin, — o pereche adoptând ordinea lui Raşi, iar cealaltă, ordinea lui Rabenu Tam —, pentru a fi siguri că urmează corect preceptul. Filacterele trebuie să fie controlate cel puţin o dată la şapte ani de către un scrib.

Tfilin sunt menţionate pentru prima dată în Epistola lui Aristeu, unde nu se vorbeşte decât despre cele ale braţului. Iosefus menţionează atât filacterele braţului cât şi pe cele ale capului. Rabinii consideră porunca de a purta tfilin ca exemplul clasic al unei legi biblice, ale cărei amănunte au fost fixate de către “scribi” (Sanh. 88b). Faptul că aspectul concret al îndemnului biblic a fost formulat abia de către legea orală explică de ce samaritenii nu au preluat acest obicei.

Talmudul explică importanţa acordată acestei porunci: Dumnezeu însuşi poartă tfilin (Ber. 6a), iar cine nu le poartă este un nelegiuit. Dumnezeu l-a înconjurat pe Israel cu şapte precepte, în care sunt incluse “tfilin pe cap, tfilin pe braţ”. “Cine are tfilin pe capul său, tfilin pe braţul său, ţiţit pe veşmântul său şi mezuza pe uşorul uşii sale este apărat de păcat” (Men. 43b). Sfinţenia lor este atestată prin faptul că, la fel ca sefer Tora, “pot face mâna să devină necurată” (Iad. 3,3), iar dacă se întâmplă să cadă pe jos, persoana vinovată de căderea lor trebuie să postească toată ziua. Cabaliştii au instituit un moment de meditaţie înainte de punerea filacterelor, ceea ce semnifică spiritualizarea acestui precept ritual. În această meditaţie, se spune că “El ne-a poruncit să punem tfilin pe mână, ca o pomenire a braţului Său întins; în dreptul inimii, pentru a arăta datoria de a pune dorinţele şi ţelurile inimii în slujba Sa; şi pe cap, în dreptul intelectului, pentru a arăta că spiritul, care-şi are sălaşul în creier, trebuie pus de asemenea în slujba Sa, la fel ca toate celelalte facultăţi şi simţuri”.

Hasidimii, care urmează obiceiul cabaliştilor, nu pun filactere în zilele intermediare ale sărbătorilor, dar mitnagdimii le pun.

Deşi cuvântul tfilin este identic cu termenul tefila, “rugăciune”, s-ar putea să fie vorba de o omonimie; unii interpretează cuvântul ca un derivat nu de la rădăcinal pll , “a interveni în favoarea cuiva”, ci de la plh, “a despărţi, a distinge”, în sensul că evreii trebuie să se deosebească de neevrei.

Abraham Geiger, reformator din secolul al XIX-lea, pretindea că ţfilin au fost la origine amulete păgâne şi vedea aici un motiv de a le exclude din cultul reformat. Dimpotrivă, Leopold Zunz recomanda portul filacterelor şi ele continuă să facă parte din slujba de dimineaţă a evreilor conservatori.

Unele evreice feministe pun filactere, ca simbol al unui statut religios egalitar; ele îşi întemeiază practica pe unele precedente din tradiţia evreiască. De pildă, se spune că înţelepţii au văzut-o pe Mical, fiica lui Saul, purtând ţfilin, şi n-au protestat (Er. 96a).

Cum trebuie puse filacterele

1. Tfilin de la mână se pun pe muşchiul intern al antebraţului stâng ("în faţa inimii"); se recită binecuvântarea care se termină prin cuvintele "şi ne-ai porunci să punem tfilin". Se strânge cureaua şi se înfăşoară de 7 ori în jurul braţului, între cot şi pumn, şi de 3 ori în jurul degetului mare. Stângacii pun tfilin pe antebraţul drept. (Aşchenazii înfăşoară în sensul invers acelor de ceas, mergând spre interior; sefarzii şi hasidimii înfăşoară în sensul acelor de ceas.)

2. Tfilin pentru cap se pun în aşa fel încât partea dinainte a cutiei să fie deasupra frunţii, chiar unde începe părul de pe cap, şi exact în dreptul spaţiului dintre ochi. Cureaua înconjoară capul şi se leagă printr-un nod la ceafă, ceea ce permite celor două capete să atârne în faţa umerilor. Punându-le, se recită binecuvântarea pentru punerea filacterelor, urmată de cuvintele: "Binecuvântat fie Numele celui a cărui domnie glorioasă este veşnică".

3. Ultima parte a curelei filacterelor mâinii se înfăşoară în jurul palmei, formând litera ebraică şin, în timp ce se recită versetul Osea 2, 21-22.

4. Când se scot filacterele la sfârşitul slujbei religioase, ordinea este inversă: se scot întâi tfilin de la cap şi apoi cele de la mână.

TIKUN, vezi LURIA, ISAAC ŞI CABALA LURIANICĂ.

TIKUN HAŢOT

"Liturghia de la miezul nopţii"

Ceremonie în cursul căreia se recită rugăciuni şi lamentaţii la miezul nopţii, mai ales de către cabalişti, pentru a marca exilul poporului evreu (galut), sub semnul Prezenţei divine (Şehina) şi al izbăvirii viitoare.

Obiceiul, care constă în a se scula la miezul nopţii pentru a recita imnuri şi laude, exista încă din epoca lui Şerira Gaon şi era considerat o practică pioasă. Hai Gaon a legat acest obicei de o legendă talmudică, potrivit căreia Dumnezeu plânge noaptea pentru distrugerea Templului şi pentru exilul poporului evreu (Ber. 3a). Aşer ben Iehiel (sec. al XIII-lea) susţinea că "se cuvine ca, la miezul nopţii, orice persoană cu frică de Dumnezeu să sufere şi să se întristeze şi să plângă distrugerea Templului" (comentariu la Ber. 3a).

Cabaliştii au adoptat acest obicei cucernic, considerându-l un tikun — o acţiune omenească menită să restaureze legătura cu divinitatea. După Zohar, miezul nopţii este un moment favorabil studierii Torei, această practică având o influenţă benefică atât asupra celor care studiază, cât şi asupra

lumilor superioare. Totuşi, Zoharul nu utilizează expresia tikun haţot şi nici nu dă lista lamentaţiilor care trebuie recitate la miezul nopţii, pentru Prezenţa divină în exil.

Textul liturgic al lui tikun haţot a fost compus de către cabaliştii din secolul al XVI-lea, la Safed. După obiceiul discipolilor lui Isaac Luria, tikun haţot comportă două părţi, care reflectă două aspecte ale prezenţei divine: tikun Lea şi tikun Rahela. În timpul lui tikun Rahela, care simbolizează prezenţa divină în exil, se practică unele rituri de doliu şi se recită Psalmii 137 şi 79, ultimele capitole ale Cărţii Plângerilor (Eiha), precum şi o serie de lamentaţii compuse la Safed şi la Ierusalim. Tikun Lea, care urmează după tikun Rahel, cuprinde recitări de psalmi mai veseli şi de piyutim (poeme liturgice), punând accentul pe mângâiere şi pe Izbăvire. Ulterior, acest obicei s-a răspândit de la Safed spre celelalte comunităţi evreieşti.

TIŞRI

Sau Tişre; accad.: Taşritu

A şaptea lună a calendarului religios evreiesc; prima lună a anului civil ebraic. Tişri numără 30 de zile şi coincide în mod normal cu septembrie-octombrie. Balanţa, semnul zodiacal al lui Tişri, a fost asociată de către rabini cu dreptatea divină, care evaluează acţiunile oamenilor, întrucât Anul Nou (Roş Haşana), prima zi din Tişri, este potrivit tradiţiei, o zi de judecată pentru întreaga lume. Tişri nu este menţionat în Biblie, deşi se fac numeroase referiri la "luna a şaptea", numită şi Etanim (1 Regi 8, 2). După sursele rabinice, Tişri marchează începutul toamnei în Ereţ Israel.

Majoritatea datelor importante din Tişri sunt asociate cu sărbători biblice. Roş Haşana este celebrată atât în Israel, cât şi în diaspora în primele două zile ale lunii. Se respectă: pe 3 Tişri, postul lui Ghedalia, instituit după cucerirea babiloniană şi care, la origine, era numit "postul din luna a şaptea" (Zah. 8, 19); cele zece zile de penitenţă, care încep cu Roş Haşana şi culminează cu Iom Kipur (Marea Iertare) la 10 Tişri; Sucot, Sărbătoarea Corturilor, celebrată din 15 până în 23 Tişri (în diaspora) sau 22 Tişri (în Israel). Sucot include Hoşana Raba în ziua de 21 şi se încheie cu Şmini Aţeret şi Simhat Tora (Bucuria Torei). Simhat Tora nu este o sărbătoare biblică, ea datează din epoca post-talmudică. În diaspora este respectată după Şmini Aţeret, ca o sărbătoare suplimentară la 23 Tişri, dar în Israel cele două sărbători se desfăşoară simultan, la 22 Tişri.

TOHORA, vezi PURITATE RITUALĂ.

TOHOROT

"Puritate"; sing. tohora

Al şaselea şi ultimul ordin al Mişnei. Cele 12 tratate ale sale (Kelim, Oholot, Negaim, Para, Tohorot, Mikvaot, Nida, Mahşirin, Zavim, Tevul Iom, Iadaim şi Ukţin) examinează propensiunea la impuritate rituală, transmiterea acesteia şi purificarea. De-a lungul acestui ordin sunt menţionate patru categorii generale de impuritate: una asociată cu scurgerile omeneşti, menstruaţia şi naşterea; a doua, transmisă prin alimente şi băuturi; a treia, asociată cu boala (lepra); a patra, transmisă printr-un cadavru sau un stârv (vezi Puritate rituală). De la distrugerea celui de-al Doilea Templu, cele mai multe dintre aceste legi nu mai sunt în vigoare. Numai tratatul Nida este dezvoltat în Talmudul babilonian şi în Talmudul din Ierusalim.

Numele de Tohorot se mai aplică şi celui de-al cincilea tratat al acestui ordin. Cele 10 capitole ale sale tratează despre regulile privind gradele mai mici de impuritate rituală, care nu sunt în vigoare decât până la apusul soarelui din ziua respectivă (cf. Lev. 11, 24-25.27-28.31-32.39-40). Mişna examinează impuritatea transmisă de stârvurile păsărilor şi vitelor, impuritatea alimentelor şi băuturilor, indivizii afectaţi de prepararea şi consumarea hranei şi vasele care conţin aceste alimente. Sunt menţionate şi cazurile de puritate îndoielnică. Titlul, Tohorot, este un eufemism, deoarece conţinutul textului tratează despre impuritate. Totuşi, după cum spune Maimonide, Mişna vorbeşte într-o "limbă curată" şi, în plus, dă instrucţiuni pentru a se purifica. Subiectul este dezvoltat în Tosefta.

TORA

Cuvântul "Tora" este derivat din rădăcina ebraică irh ("a preda") şi se poate traduce prin "învăţătură" sau "instruire". Termenul "Lege", prin care se traduce, în general, cuvântul "Tora", urmează traducerea grecească nomos, dar dă impresia greşită că ansamblul Torei ar avea un caracter juridic.

În Pentateuh, cuvântul este adesea utilizat în legătură cu subiecte particulare, precum "tora privitoare la nazireu" (Num. 6, 21), sau apare numai la plural ca o totalitate a acestor doctrine (Gen. 21, 5; Ex. 16, 28). Totuşi, în Deuteronom, cuvântul figurează la singular cu articol definit şi pare a desemna ansamblul legislaţiei mozaice ca un tot: "Iată Tora pe care Moise a dat-o fiilor lui Israel" (Deut. 4, 44; 29,20; 30, 10). Termenul revine în celelalte cărţi ale Bibliei, precum "Tora Domnului" şi "Tora lui Moise", deosebind astfel Pentateuhul de restul Bibliei (Ios. 1, 7; Ezra 3, 2; 7, 10; Neem. 8, 8; Mal. 3, 22). Aşa încât cuvântul "Tora" face trimitere în primul rând la Pentateuh.

A desemna astfel Pentateuhul drept "Tora" implică, în mod tradiţional, ideea că acesta este o singură operă, redactată de către Moise, al cărei conţinut în ansamblu exprimă natura Legământului între Dumnezeu şi poporul său, Israel. Pentateuhul se termină cu moartea lui Moise şi intrarea iminentă a poporului lui Israel în Ţara Făgăduită. Dat fiind statutul suprem al lui Moise, ca profet şi purtător de cuvânt al lui Dumnezeu (Deut. 34, 10), desemnarea Pentateuhului ca Torat Moşe arată că numai aici se găseşte nucleul legislativ al iudaismului. Totuşi, prin extensie, ansamblul Bibliei scrise, cu alte cuvinte canonul evreiesc, compus din 24 de cărţi, este uneori desemnat ca "Tora" (Dan. 9, 10-13). Se socoteşte că aceste cărţi au fost scrise cu ajutorul Spiritului de sfinţenie (Ruah ha-kodeş), care reprezintă o formă de inspiraţie divină sau profetică. Dar iudaismul tradiţional a făcut în permanenţă distincţie între cele trei diviziuni ale Bibliei, după sfinţenia lor relativă, gradele lor de profeţie şi deci după nivelul lor de autoritate (B. B. 14, 15; Taan. 8a; Şab. 88a). Astfel, i s-a atribuit lui Ieremia atât redactarea cărţii care îi poartă numele, cât şi pe cea a Cărţii Plângerilor (Eiha), dar numai prima era considerată ca expresia lui Dumnezeu, vorbind profetului său. Drept urmare, aceasta a fost inclusă în secţiunea numită Neviim (Profeţi), în timp ce a doua, socotită ca expresia personală a unui individ, a fost inclusă ca atare în Hagiografe. Într-o primă etapă, pentru a păstra deosebirea dintre Tora scrisă (vezi Legea scrisă) şi diferitele interpretări, cutume şi practici tradiţionale, rabinii au interzis aşternerea în scris a legii orale. Totuşi, când materia orală a devenit prea voluminoasă şi când condiţiile istorice au ameninţat transmiterea ei, interdicţia a fost ridicată şi ea a fost organizată şi aşternută în scris, dând naştere Mişnei, Talmudului şi multor altor lucrări rabinice. Pentru rabini, atât "una, cât şi cealaltă Tora" au fost date pe muntele Sinai, o Tora scrisă şi o Tora orală, şi unele dintre tradiţiile orale referitoare la semnificaţia conceptelor biblice fundamentale au tot atâta autoritate ca şi textul scris (vezi Halaha le-Moşe mi-Sinai). Într-un sens, Tora orală a fost socotită mai importantă decât Tora scrisă, în măsura în care explicaţia şi înţelegerea acesteia din urmă depindeau de prima. O

a treia semnificaţie a cuvântului “Tora” cuprinde deci elementele Torei orale cu autoritate de lege sau de-oraita (“din Tora”), după termenul tehnic aramaic.

În sfârşit, în sensul său cel mai larg, cuvântul “Tora” desemnează uneori ansamblul corpusului Halahei şi Hagadei scrise şi orale, de la Biblie până la responsa şi la intepretările omiletice ale rabinilor.

Autenticitatea legilor orală (Tora şe-be-al pe) şi scrisă (Tora şe bi-htav) depinde de fiabilitatea lanţului “tradiţiei”. Era deci important să se noteze diferitele etape: “Moise a primit Tora [tradiţia orală] pe Muntele Sinai şi a transmis-o lui Iosua, Iosua — bătrânilor, bătrânii — profeţilor, iar profeţii au transmis-o oamenilor Marii Adunări” (Avot 1, 1). Pomenirea transmiţătorilor legii orale a rămas un aspect important al istoriografiei evreieşti.

Dacă “adevărul” revelaţiei profetice a lui Moise este o chestiune teologică şi filosofică, cel al redactării de către Moise a totalităţii Pentateuhului este de ordin istorico-literar şi, în epoca modernă, această afirmaţie a stârnit multe polemici (vezi Biblie).

Se deosebesc două abordări diferite, printre rabinii talmudici, în ce priveşte posibilităţile interpretative ale Torei şi modalitatea Revelaţiei sale. Prima abordare pune accentul pe receptorii umani ai Torei, afirmă că ea a fost scrisă în limba oamenilor; favorizează o citire literală a textului, recunoscând însă originea sa divină şi considerând că aici Verbul divin s-a încarnat într-un document istoric, dat în condiţii istorice precise (R. Ismael). A doua abordare tinde să pună accentul pe Revelatorul divin al Torei, subliniind aspectele sale metafizice. Ea este de acord cu originea divină a Torei, dar socoteşte că limbajul ei trebuie interpretat (R. Akiva). Astfel, prima părere afirmă că ansamblul Torei i-a fost revelat lui Moise pe Sinai şi că, la rândul său, el a revelat-o cu diferite prilejuri, în conformitate cu instrucţiunile lui Dumnezeu. O altă părere, mai în armonie cu textul literal, declară că Tora a fost dată “secţiune cu secţiune” (Ghit 60a), parte în Egipt, parte în Sinai, parte în Cortul întâlnirii din deşert şi în şesurile din Moab. Toate aceste abordări tradiţionale afirmă originea divină a Torei.

Conceptul originii divine a Torei conducea la ideea că este cazul să se găsească în text mai mult decât simpla semnificaţie literală a cuvintelor şi frazelor. Uzajul rabinic al midraşului, metodă specifică aprobată de către Dumnezeu pentru a degaja din text alte înţelesuri, se întemeia pe această credinţă.

O şcoală de gândire modernă, care s-a afirmat în secolul al XIX-lea şi care este adesea asociată cu iudaismul conservator, poate fi identificată cu şcoala istorică a iudaismului. Potrivit învăţăturii ei, Pentateuhul conţine mesajul revelat de către Dumnezeu, dar — la fel ca în critica biblică — şcoala istorică afirma că textele au fost redactate în epoci diferite şi că abia mai târziu scrierile Pentateuhului au fost adunate într-o singură operă. Dincolo de toate acestea, important rămâne faptul că, în căutarea lui Dumnezeu, Moise şi marile căpetenii religioase ale lui Israel au trăit mesajul divin şi că Tora este povestirea întâlnirii lui Israel cu Dumnezeul său. Cuvintele propriu-zise nu sunt de origine divină, ci mesajul, inspirat şi revelat, inclusiv legile, este cel care poartă pecetea autorităţii divine.

Preexistenţa Torei

Multe texte rabinice vorbesc despre existenţa Torei în cer, înainte de crearea lumii (Pes. 54a; Gen. R. 1, 4; Lev. R. 19, 1). Sursa biblică a acestei noţiuni se află în Proverbe 8, 22-31: “Domnul m-a creat [spune înţelepciunea, identificată cu Tora], principiu al căii Lui, înaintea celorlalte lucrări ale Lui, de

totdeauna; eu am fost aşezată din veşnicie, înainte de începuturi, înainte de a fi pământul." După alt Midraş (Gen. R. 1, 1), Tora a slujit drept planul după care Dumnezeu s-a orientat când a creat lumea.

În tradiţia filozofiei greceşti, Filon şi alţi câţiva susţineau că ideea preexistentei era influenţată de noţiunea platoniciană, potrivit căreia realitatea absolută rezidă în lumea Ideilor, lumea de jos nefiind decât o oglindire minoră a aceleia. Mistica evreiască a integrat această noţiune a preexistenţei Torei în teoria generală a emanaţiilor (sefirot), considerând Tora ca unul dintre "instrumentele" sau expresiile primitive ale lui Dumnezeu. O opinie cabalistică susţine că ansamblul Torei este constituit pornind de la numele lui Dumnezeu (Zohar, Itro 87, 1), cu alte cuvinte literele Torei pot fi redistribuite pentru a forma suite de nume divine. Această concepţie atribuia mari forţe spirituale Torei, precum şi posibilitatea de a descoperi în ea semnificaţii oculte. Ea mai sugera că literele Torei ar putea fi redistribuite în era mesianică pentru a da naştere altei realităţi. Într-adevăr, unele învăţăminte rabinice exprimă ideea că în vremurile mesianice se vor putea produce unele schimbări în Tora (Koh. R. 11, 8; Lev. R. 13, 3); vezi Mesia.

Gânditorii raţionalişti din Evul Mediu nu luau ad litteram aceste credinţe, ci le interpretau metaforic, în sensul că Dumnezeu crease lumea cu înţelepciune (Saadia Gaon), sau admiteau o preexistenţă teleologică, în sensul că Tora este scopul însuşi al Creaţiei (Iuda Halevi).

Veşnicia Torei

Această concepţie despre Tora ca entitate metafizică preexistentă, care serveşte drept model spiritual universului, implica, cel puţin pentru Filon, veşnicia Torei, cu alte cuvinte, ea va rămâne valabilă şi în vigoare până la sfârşitul vremurilor. Chiar în Pentateuh există pasaje care sugerează caracterul ei veşnic (de ex., Ex. 31, 16; Lev. 3, 17; Deut. 13, 1; 29, 28), dar aceste indicaţii nu sunt decisive.

O dată cu ivirea creştinismului şi a islamului care, deşi recunosc autenticitatea Torei, pretind că ea a fost depăşită, chestiunea veşniciei Torei a devenit primordială. În cursul Evului Mediu, se susţinea, în general, veşnicia Torei, iar Maimonide a făcut din ea al nouălea din cele 13 articole de crez. Iosif Albo a susţinut o concepţie mai suplă. Graţie originilor sale divine şi obiectivului sau, Tora este perfectă. În calitate de Legământ necondiţionat între Dumnezeu şi Israel, ea îşi păstrează întreaga valoare. Cu toate acestea, pe măsură ce omul şi societatea omenească se apropie de era mesianică, este firesc ca unele schimbări să intervină în viaţa evreiască reglementată de către Tora. Albo stabileşte deci că este îngăduit pentru un evreu să creadă că o nouă Tora ar putea veni de la Dumnezeu. Totuşi, ea nu va putea fi luată în seamă decât dacă va fi revelată în chip public, la fel ca Tora originală (Sefer ha-ikarim 111, 19).

După Albo, chestiunea veşniciei nu s-a mai pus, în literatura filozofică evreiască, decât în termeni generali. Cabala însă a repus în discuţie axiomele ei. Sefer ha-temuna, scrisă în secolul al XIII-lea, spune despre creaţie că se reînnoieşte la fiecare 7000 de ani, când literele Torei se adună şi ea intră într-un nou ciclu, care cuprinde cuvinte şi deci sensuri noi. Aşa încât, chiar dacă, în starea sa nerevelată, Tora este veşnică, ea este menită ineluctabil să se abroge, în manifestarea sa creatoare. Această idee şi-a croit drum şi a devenit populară printre generaţiile ulterioare de cabalişti, precum şi în literatura hasidică. Ea a fost exploatată de pseudo-Mesia Sabatai Ţvi şi de discipolii săi, care afirmau că noul ciclu a început şi care predicau astfel abrogarea Torei şi a preceptelor sale tradiţionale.

La fel ca şi contemporanul său, Sabatai Ţvi, dar din motive diferite, Spinoza s-a exprimat ca un eretic, argumentând că epoca respectării Torei este depăşită. Mai târziu, gânditorii din secolul al XIX-lea, ideologi ai reformei, au pretins că abrogarea unor părţi ale Torei nu însemna o erezie, ci era o parte a evoluţiei necesare a iudaismului. Alţi gânditori, intelectuali sau naţionalişti, au îndemnat mai mult la respectarea unei Tore "a inimii" decât a Torei lui Moise şi a rabinilor, pe care Ahad ha-Am, de pildă, o considera fosilizată.

Epoca modernă nu i-a îmboldit pe filosofi să se preocupe, în mod special, de veşnicia şi imuabilitatea Torei. Totuşi, ortodocşii şi reformaţii sunt în dezacord cu privire la interpretarea literală a nouă dintre principiile de crez, elaborate de Maimonide. După ortodocşi, Tora este veşnică şi neschimbătoare. Teologii reformaţi, în schimb, socotesc că, de vreme ce iudaismul secolelor I—II e.n. a ştiut să transforme considerabil iudaismul biblic, adaptându-l unei noi situaţii, orice altă generaţie poate proceda la fel. După părerea lor, Tora ar putea, la nevoie, să sufere modificări radicale, ea fiind prin esenţă dinamică şi interpretarea ei ţinând de domeniul individual.

TORA, BINECUVÂNTĂRILE -EI

Ebr.: birhot ha-Tora

Binecuvântări speciale, recitate zilnic în cursul serviciului religios de dimineaţă sau când credinciosul este chemat la citirea Torei la sinagogă (vezi Tora, Citirea -ei). Fiecare slujbă de dimineaţă conţine o secvenţă de trei binecuvântări introductive la "studierea Torei", formulate de către rabini (Ber. 11b). Aceste binecuvântări îl laudă pe Dumnezeu pentru a fi dăruit preceptele sale şi pentru privilegiul de "a ne face prezente spusele Torei"; ele cer ca dezvoltarea cunoştinţelor religioase să fie o datorie plăcută pentru "casa lui Israel" şi îi mulţumesc lui Dumnezeu că a transmis Tora poporului său ales. A doua binecuvântare, Ve-haarev na, exprimă speranţa că orice studiu al Torei se va face li-şema, de dragul studiului (vezi Altruism), pentru a dobândi înţelepciune şi nu pentru a obţine vreun avantaj. A treia binecuvântare este identică cu prima şi este rostită şi de cel care a fost chemat la citirea Torei. Binecuvântările recitate în fiecare dimineaţă sunt completate cu secţiuni din Pentateuh (Num. 6, 24-26), din Mişna (Pea 1, 1) şi din Talmud (Şab. 127a).

Credinciosul chemat la citirea Torei, rosteşte întâi binecuvântarea Barehu şi reia răspunsul împreună cu obştea. La sefarzi, orientali şi italieni, cel chemat recită, înainte de Barehu, o formulă suplimentară — Adonai imahem ("Domnul fie cu voi!") — la care cei de lângă el răspund: Ievareheha Adonai ("Domnul să te binecuvânteze!"). Acest schimb de saluturi este un citat din Cartea lui Rut (2, 4). După ce lectorul îi arată, cu ajutorul unui iad ("arătător") pasajul de citit din manuscris, cel chemat trece uşor peste pergament cu şalul de rugăciune (sau cu mantaua Torei), îl sărută, apoi, dacă sulul este montat pe mânere, apucă mânerele de lemn, le răsuceşte, recită Barehu şi prima binecuvântare a Torei, după care desfăşoară sulul pentru a psalmodia fragmentul în cauză. După terminarea lecturii, înfăşoară din nou cele două părţi ale sulului şi le ţine în mâini în timp ce recită a doua şi ultima binecuvântare.

Prima binecuvântare a Torei subliniază alegerea lui Israel ca popor sfânt (cf. Ex. 19, 5-6; Deut. 10, 15; 14, 2) şi ca destinatar al Torei. În a doua binecuvântare se subliniază acceptarea recunoscătoare de către Israel a Legii lui Dumnezeu şi a responsabilităţilor spirituale care incumbă iudaismului. După Iacob ben Aşer, expresia "Tora de adevăr" se referă la legea scrisă, în timp ce viaţa veşnică înseamnă "legea orală".

Binecuvântările la citirea Torei

Înaintea citirii, cel chemat la Tora spune:

Lăudaţi pe Domnul, care este demn de laudă.

Obştea răspunde:

Lăudat fie Domnul, care este demn de laudă în vecii vecilor.

Cel chemat la Tora adaugă:

Lăudat fii, Doamne, Dumnezeul nostru, Rege al universului, care ne-ai ales dintre toate popoarele pentru a ne da Legea Ta. Lăudat fii, Doamne, care ne-ai dat Legea.

După citirea Torei, cel chemat spune:

Lăudat fii, Doamne, Dumnezeul nostru, Regele universului, care ne-ai dat o lege de adevăr, şi care ai întemeiat astfel în mijlocul nostru viaţa veşnică. Lăudat fii, Doamne, care ne-ai dat Legea.

TORA, CITIREA -EI

Ebr.: kriat ha-Tora

Faptul de a psalmodia la sinagogă secţiunile prescrise din Pentateuh. Acestea trebuie citite dintr-un sefer Tora, în timpul slujbei publice, adică numai în prezenţa unui minian (cvorum). Cunoscută ca una dintre practicile cele mai vechi şi mai caracteristice ale liturghiei evreieşti, citirea Torei constituie o parte a slujbei sinagogale, în vigoare încă din epoca celui de-al Doilea Templu. Totuşi, sursele nu ne permit să descriem dezvoltarea istorică exactă a acestei practici. Dacă tradiţia susţine că ea datează din epoca lui Moise (Ex. 24, 7), cea mai veche referinţă despre o citire publică a Torei, de care dispunem, este porunca de a aduna poporul cu prilejul celui de-al şaptelea an, pentru a asculta Legea (Deut. 31, 6-13). Potrivit înţelepţilor, Moise a instaurat această practică în zilele de Şabat, de sărbătoare şi de lună nouă. Ezra a instituit-o ca obligaţie pedagogică în zilele de luni şi joi, zile de târg, şi în după amiaza de Şabat, când poporul beneficia de un răgaz pentru studiu (T. I. Meg. 4, 1; T. B. Meg. 31a; B. K. 82a). Dacă aceste menţiuni nu sunt realmente de ordin istoric, ele indică totuşi că obiceiul lecturii publice regulate a fost introdus foarte de timpuriu. Se pare că acest obicei datează cel puţin din prima parte a secolului I î.e.n., în măsura în care Septuaginta a fost neîndoielnic realizată, spre a fi citită public în sinagogi. Iosefus (Contra lui Apion 2, 175) şi Filon (2 Som. 127) vorbesc despre aceste lecturi ca despre o practică străveche, ceea ce a confirmat şi Noul Testament (Fapte 15, 21).

Cu toate că primele surse rabinice menţionează unele lecturi după numele lor (Ioma 7, 1; Meg. 3, 4; 29b-31a), indicând pentru fiecare ocazie numărul de credincioşi care puteau fi chemaţi la Tora (Meg 4, 1-4; 21b-23a), textele secţiunilor (pericopelor) săptămânale (sidra, paraşa) nu par să fi fost reglementate până în perioada talmudică, adică până după secolul al III-lea. Nu se puteau citi mai mult de trei versete dintr-o dată, astfel încât un minimum de 21 de versete să fie inclus în fiecare paraşa de Şabat. Privilegiul de a citi Tora era acordat în primul rând unui preot, apoi unui levit, după aceea celorlalţi israeliţi (Ghit. 3, 8). La început, fiecare trebuia să citească propria sa secţiune, dar cu

timpul şi cu declinul studiului, s-a ajuns ca un oficiant să citească pericopa, în vreme ce cel chemat recita binecuvântările. În antichitate, era obiceiul să se traducă textul ebraic în limba uzuală. Acest targum era efectuat de către un meturgheman (Meg. 4, 4-10), dar această practică a fost ulterior abandonată.

Prima menţiune despre citirea regulată a Torei provine din Talmudul babilonian (Meg. 29b), unde se precizează că, în Palestina, lectura întregului Pentateuh se efectuează în trei ani. Vechea diviziune a Pentateuhului în 153, 155 sau 167 sedarim este bazată pe acest ciclu trianual. În Babilon şi în diaspora, era în vigoare un ciclu anual şi Pentateuhul era divizat în 54 sedarim. Acest model a fost până la urmă adoptat pretutindeni, cu excepţia unor comunităţi izolate. Şi în Palestina ciclul trianual a fost înlocuit, deşi Beniamin din Tudela, călător din secolul al XII-lea, constata că la Cairo existau două sinagogi, dintre care una urma ciclul de citire palestinian, iar cealaltă pe cel babilonian.

Actualmente, modul de citire este bazat pe un ciclu anual, egal cu un an evreiesc bisect. Fiecare pericopă îşi trage numele de la primul cuvânt semnificativ al primei fraze. În cursul unui an normal de 52 de săptămâni trebuie citite, în diferite rânduri, ,,secţiuni duble", astfel încât să se poată amâna unele citiri regulate săptămânale, atunci când un Şabat şi o sărbătoare coincid. Ciclul anual de citire săptămânală se încheie şi reîncepe cu prilejul sărbătorii de Simhat Tora.

De fiecare dată când citirea Torei are loc în sinagogă, credincioşii stau în picioare cât timp se scoate sulul din chivot şi este dus la bima (pupitrul de lectură). Acelaşi ceremonial se repetă când se pune la loc sulul în chivot. Procesiunea este însoţită de cântarea versetelor biblice şi a psalmilor pre-scrişi, la dus ca şi la întors. În unele comunităţi aşchenaze, acest ceremonial este încă mai elaborat în zilele de Şabat şi de sărbătoare. Rugăciunile de Mi şe-berah sunt recitate, în general, de fiecare dintre credincioşii chemaţi la citirea Torei şi se cântă Ve-zot ha-Tora (Deut. 4, 44), când se ridică sulul după terminarea citirilor. După lectură, cinstea de a purta sulul şi de a-l desfăşura în faţa credincioşilor poartă numele de hagbaha (,,înălţare"). În comunităţi sefarde, italiene şi orientale, sulul este ridicat înainte de citire. Un alt credincios este după aceea onorat cu sarcina de a înfăşura (ghelila) sulul de sefer Tora, de a-l lega şi de a-l acoperi cu husa.

În zilele de luni şi joi, în după amiezile de Şabat, în zilele de post (inclusiv Tişa be-Av), la Hanuca, la Purim şi în după amiaza de Iom Kipur, trei persoane sunt chemate pentru citirea Torei; în zilele de lună nouă şi în zilele intermediare de Pesah şi Sucot, sunt chemate patru persoane; în cursul sărbătorilor de pelerinaj şi la Roş Haşana există cinci secţiuni; în sfârşit, în dimineaţa de Iom Kipur numărul lor este sporit la şase, pentru ca să atingă numărul de şapte în dimineţile Şabaturilor obişnuite. Cinstea de a fi chemat la citirea Torei se numeşte, în ebraică, alia la-Tora (,,urcarea la Tora"). Lectura Torei are loc la sfârşitul slujbei de dimineaţă, înaintea slujbei suplimentare. În zilele de Şabat, de Iom Kipur şi de post sunt prescrise lecturi speciale, după amiaza.

O porţiune suplimentară, maftir, este citită de Şabat (prilej cu care se repetă ultimele versete din paraşa săptămânii), la marile sărbători (când textul este din Num. 28-29), în zilele de Şabat intermediare ale sărbătorilor sau în cele care coincid cu luna nouă. Credinciosul onorat prin citirea maftirului citeşte, în general, haftora care urmează, extrasă din Profeţi. În după amiezile de Şabat, ca şi lunea şi joia, se citeşte prima parte din lectura Şabatului următor.

În ce priveşte ordinea şi frecvenţa chemării la citirea Torei a diferitelor categorii de participanţi la adunare (cohanimi, leviţi, israeliţi de rând), există reglementări care variază după rit şi după obiceiul locului.

Citirea săptămânală a Torei

	Lectura din Pentateuh	Lectura din Profeţi (haftora)
GENEZA		
Be-Reşit	1, 1-6, 8	Isaia 42, 5-43, 11 (42, 5-21)*
Noah	6, 9-11, 32	Isaia 54, 1-55, 5 (54, 1-10)
Leh leha	12, 1-17, 27	Isaia 40, 27-41, 16
Va-Iera	18, 1-22, 24	2 Regi 4, 1-37 (4, 1-23)
Haie Sara	23, 1-25, 18	1 Regi 1, 1-31
Toldot	25, 19-28, 9	Maleahi 1, 1-2, 7
Va-Ieţe	28, 10-32, 3	Osea 12, 13-14, 10 (11, 7-12, 12)
Va-Işlah	32, 4-36, 43	Osea 11, 7-12, 12 (Obadia 1-21)
Va-Ieşev	37, 1-40, 23	Amos 2, 6-3, 8
Mi-Keţ	41,1-44, 17	1 Regi 3, 15-4, 1
Va-Igaş	44, 18-47, 27	Ezechiel 37, 15-28
Va-Iehi	47, 28-50, 26	1 Regi 2, 1-12
EXOD		
Şemot	1, 1-61	Isaia 27, 6-28, 13;29, 22-23 (şi 1, 1-2, 3)
Va-Era	6, 2-9, 35	Ezechiel 28, 25-29, 21
Bo	10, 1-13, 16	Ieremia 46, 13-28
Be-Şalah	13, 17-17, 16	Judecători 4, 4-5, 31 (5, 1-31)
Itro	18, 1-20, 23	Isaia 6, 1-7, 6; 9, 5-6 (6, 1-13)
Mişpatim	21, 1-24, 18	Ieremia 34, 8-22; 33, 25-26

Teruma	25, 1-27, 19	1 Regi 5, 26-6, 13
Teţave	27, 20-30, 10	Ezechiel 43, 10-27
Ki tisa	30, 11-34, 35	1 Regi 18, 1-39 (18, 20-39)
Va-Iakhel	35, 1-38, 20	1 Regi 7, 40-50 (7, 13-26)
Pekude	38, 21-40, 38	1 Regi 7, 51-8, 21 (7, 40-50)

LEVITIC

Va-Ikra	1, 1-5, 26	Isaia 43, 21-44, 23
Ţav	6, 1-8, 36	Ieremia 7, 21-8, 3; 9, 22-23
Şmini	9, 1-11, 47	2 Samuel 6, 1-7, 17 (6, 1-19)
Tazria	12, 1-13, 59	2 Regi 4, 42-5, 19
Meţora	14, 1-15, 33	2 Regi 7, 3-20
Ahre mot	16, 1-18, 30	Ezechiel 22, 1-19 (22, 1-16)
Kedoşim	19, 1-20, 27	Amos 9, 7-15 (Ezechiel 20, 2-20)
Emor	21, 1-24, 23	Ezechiel 44, 15-31
Be-Har	25, 1-26, 2	Ieremia 32, 6-27
Be-Hukotai	26, 3-27, 34	Ieremia 16, 19-17, 14

DEUTERONOM

Devarim	1, 1-4, 20	Osea 2, 1-22
Va-Ethanan	3, 23-7, 11	Isaia 40, 1-26
Ekev	7, 12-11, 25	Isaia 49, 14-51, 3
Ree	11, 26-16, 17	Isaia 54, 11-55, 5
Şofetim	16, 18-21, 19	Isaia 51, 12-52, 12
Ki teţe	21, 10-25, 19	Isaia 54, 1-10
Ki tavo	26, 1-29, 8	Isaia 60, 1-22
Niţavim	29, 9-30, 20	Isaia 61, 10-63, 9

Va-Ieleh	31, 1-30	Isaia 55, 6-56, 8
Haazinu	32, 1-52	2 Samuel 22, 1-51
Ve-Zot ha-beraka	33, 1-34, 12	Iosua 1, 1-18 (1, 1-9)
Zile de post (dimineaţa şi după amiaza)	Exod 32, 11-14; 34, 1-10	Isaia 55, 6-56, 8 (aşchenazii, numai la slujba de după amiază)
Şabat** şi lună nouă	pericopa săptămânii; Numeri 28, 9-15 (maftir)	Isaia 66, 1-24
Şabat în ajun de lună nouă	pericopa săptămânii	1 Samuel 20, 18-42

_____

* Parantezele indică o haftora diferită la ritul sefard.

** Vezi şi Şabaturi speciale, precum şi “fiecare sărbătoare, pentru lecturile indicate în zilele respective.

TORA, LOGODNICUL -EI

Ebr.: hatan Tora

Titlu acordat unor persoane, două la număr, pe care colectivitatea doreşte să le onoreze cu prilejul sărbătorii de Simhat Tora (care coincide, în Israel, cu Şmini Aţeret), când se încheie ciclul anual de lectură a Pentateuhului şi începe un nou ciclu. Se pare că la începutul Evului Mediu era obiceiul ca un bărbat să cânte atât ultimul pasaj din Deuteronom, cât şi prima secţiune din Geneza din acelaşi sul. Totuşi, cam prin secolul al XII-lea, această practică s-a schimbat: citirile erau separate, se utilizau două suluri şi “logodnicul Torei” iniţial (hatan Tora) era însoţit de un “logodnic al Genezei” (hatan Bereşit). În tradiţia yemenită, un singur “logodnic” continuă să citească cele două pasaje. În practica curentă, logodnicul Torei citeşte Deut. 33, 27-34, 12, în timp ce lectura din Gen. 1, 1-2, 3 este rezervată logodnicului Genezei.

De obicei, atribuirea acestor două titluri se face după criterii de pietate, de erudiţie, de vârstă sau în funcţie de serviciile aduse adunării credincioşilor. Într-o vreme, prima sarcină revenea rabinului, iar a doua unui conducător (parnas) sau trezorierului (gabai). În adunările sefarde din Occident se vota odinioară, în fiecare an, pentru a alege pe cei care primeau aceste sarcini; sefarzii şi evreii din Orient preferau un logodnic adevărat — un credincios care se însurase în cursul anului care s-a scurs. În dimineaţa zilei de Simhat Tora, lectorul cântă piyutim (poeme liturgice) ca introducere, în timp ce

este convocat fiecare dintre cei doi “logodnici” în faţa Torei. Cu mici diferenţe, toate poemele aşchenaze şi cele sefarde din Orient evidenţiază privilegiile inerente acestor titluri şi binecuvântările care însoţesc acordarea lor.

Conform unui obicei medieval, cei doi “logodnici” fac donaţii substanţiale operelor de caritate şi împart bomboane copiilor, în sinagogă. În comunităţile evreieşti din Orient, procedeul este inversat; se aruncă cu bomboane în “logodnici”, atunci când ei părăsesc bima. În adunările sefarde, cei doi “logodnici” se aşează pe fotolii de onoare sub un baldachin. Uneori, altor persoane li se atribuiau onoruri suplimentare, mai mici, dintre care unul (răspândit pretutindeni la aşchenazi) constă în a desfăşura un mare şal de rugăciune (talit) în formă de boltă peste capul tuturor copiilor prezenţi (“kol ha-nearim”), care repetă atunci în cor binecuvântările Torei. Pentru a menţine bucuriile în limitele bunei cuviinţe, în unele ţări occidentale, a fost nevoie de reglementări comunitare foarte stricte. Era un lucru obişnuit ca în ajun de Simhat Tora cei doi “logodnici” să fie însoţiţi la dusul şi întorsul de la sinagogă de către procesiuni cu făclii, cărora li se adăugau uneori salve de aplauze. Actualmente, logodnicii oferă un kiduş de sărbătoare sau o masă mai elaborată (seuda), la care credincioşii sunt invitaţi după slujbă. În unele adunări (de exemplu, în Italia), soţiile logodnicilor Torei primeau titlul de “soţii ale Torei” (kalot Tora) şi erau onorate şi ele. În comunităţile reformate şi egalitare contemporane, femeilor numite kalot Tora li se poate atribui chiar cinstea de a citi pasajele “logodnicilor” în ziua de Simhat Tora. În multe adunări conservatoare, se obişnuieşte ca nevestele “logodnicilor” să-şi însoţească soţii, atunci când sunt chemaţi la Tora.

TORA, ORNAMENTELE -EI

Dorinţa de a cinsti şi de a proteja Tora s-a exprimat în sânul comunităţilor evreieşti în obiectele artistice care împodobesc sefer Tora.

Chivotul în care se păstrează sulurile era, în general, decorat cât mai frumos cu putinţă, de către comunitate. Situat în faţa peretelui construit în direcţia Ierusalimului, indicând direcţia pentru rugăciune, chivotul a devenit obiectul unei ornamentaţii bogate, suport de motive simbolice caracteristice ale artei evreieşti.

Sulul poartă o husă sau ,,manta” de pânză, pe care adesea este dispusă o placă de metal. Mânerele (aţe haim) de care este prins pergamentul sulului sunt făcute din lemn şi au ornamente din metal, în formă de floare (rimonim, lit. ,,rodii”). Sulurile Torei sunt împodobite adesea cu o keter (,,coroană”) care acoperă cele două mânere şi un sul al Torei poate avea atât rimonim, cât şi keter.

Arta podoabelor Torei s-a dezvoltat de-a lungul generaţiilor. Încă din epoca Talmudului, există indicaţii scrise că sulul Torei era învelit în huse frumoase de mătase. Descoperirile arheologice atestă şi ele existenţa chivoturilor împodobite din timpuri foarte vechi.

Când se scoate sulul Torei din chivot şi este dus spre bima pentru citire, se scot podoabele, păstrându-se numai iad (“mâna”) folosită ca arătător pentru citit.

Folosirea plăcii ataşate “mantalei” Torei este atestată abia din secolul al XVII-lea. Această tradiţie decurgea din nevoia de a identifica sulurile Torei pentru diferitele sărbători, în cursul cărora erau utilizate. Plăcile au fost folosite mai ales în ţările europene şi multe erau făcute din metale preţioase, cu inserţii de pietre preţioase, strălucitoare. Motivele cel mai des întâlnite erau stâlpii, coroana, leii, vulturii, grifonii, trandafirii, arborii vieţii, menora şi cele două table ale Legământului. Uneori, în

apropierea stâlpilor erau două personaje, reprezentându-i pe Moise şi pe Aaron. Începând din secolul al XIX-lea, este răspândit şi maghen David (“scutul lui David”).

Decorarea cu rimonim se întâlneşte începând din secolul al XV-lea. Înainte se găseau motive gravate pe partea de sus a mânerelor, dar ulterior rimonim deveniseră, în sine, adevărate obiecte de artă. Unele rimonim italiene poartă ornamente bogate din metal fin, care pot atinge o înălţime considerabilă şi comportă adesea clopoţei minusculi.

Keter (,,coroana”) este menţionată începând din Evul Mediu, dar majoritatea exemplarelor existente provin din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea. Forma coroanei derivă în mare parte din stilul coroanelor purtate de suveranii europeni. Keter împodobeşte Tora ca pe o regină. Artizanii cei mai vestiţi în fabricarea coroanelor veneau din Italia, din Germania şi din Europa Răsăriteană. În secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea s-au fabricat modele deosebit de interesante în Polonia. Ele erau caracterizate prin mai multe niveluri suprapuse şi, printre motive, se întâlneau lei, vulturi, păsări, grifoni, simboluri mesianice, semne ale zodiacului şi flori.

Husele (sau “mantalele”) Torei erau adesea confecţionate din catifea, iar motivele semănau de multe ori cu cele care figurau pe parohet (perdeaua chivotului). Cuferele Torei utilizate în ţările islamice şi în India vădesc o lucrătură fină şi sofisticată. Unele sunt din argint, pe care sunt montate pietre preţioase, altele sunt din lemn sculptat. Aceste cufere protejează Tora chiar şi în timpul citirii. Un obicei aşchenaz este acela de a se pregăti husa Torei din scutece ale copiilor. Familiile împodobeau pânza cu imagini sau broderii, adăugând la ele urări pentru viitorul copilului. Când copilul devenea mare, scutecele erau dedicate sinagogii.

TORA, SEFER

,,Sulul Torei”

Copie manuscrisă pe pergament a celor cinci cărţi ale Pentateuhului, păstrată în chivotul sfânt al sinagogilor, de unde este scoasă cu prilejul citirii Torei în ziua de Şabat, în zilele de sărbătoare, în zilele de post, în prima zi a fiecărei luni (vezi Luna), precum şi în zilele de luni şi joi. Textul trebuie să fie copiat pe un pergament de către un scrib (sofer), care cunoaşte toate legile şi reglementările în domeniu. Pergamentul trebuie să fie confecţionat din pielea unui animal aparţinând unei specii pure din punct de vedere ritual, dar nu este obligatoriu ca animalul să fie tăiat după legile şehitei. Înainte de începerea muncii de scriere propriu-zisă, se trasează mai întâi linii orizontale pe pergamentul care a fost tratat în prealabil, în aşa fel încât să i se asigure longevitatea. Cerneala trebuie să fie neagră şi este, în general, preparată după o formulă tradiţională. Penele din trestie utilizate odinioară de către soferim au fost înlocuite prin vârfuri de oţel.

Halaha defineşte în amănunt dimensiunea şi forma fiecărei litere (să notăm că există câteva diferenţe între cutuma aşchenază şi cutuma sefardă în ce priveşte forma unor litere). Sefer Tora nu conţine nici vocale, nici punctuaţie, nici măcar semnele tradiţionale de cantilaţie (teamim). Unele secţiuni (de exemplu, cele două cântări din Ex. 15, 1-19 şi Deut. 32) se disting printr-o aliniere şi o grafie particulară, fie că un spaţiu alb, echivalent cu spaţiul ocupat de 9 litere, este lăsat în interiorul unui rând (numit atunci setuma, “închis”), fie că sfârşitul rândului este lăsat alb (numit în acest caz petuha, “deschis”). Patru rânduri sunt lăsate goale în ansamblul cărţilor Pentateuhului. Treisprezece litere ale alfabetului au, în grafia lor, mici prelungiri la partea superioară, numite taghin, ,,coroane”. În afară de

cele şase coloane ale sulului care, în mod obligatoriu, trebuie să înceapă printr-un anume cuvânt, soferul este liber să aranjeze coloanele cum vrea; numărul rândurilor pe coloană poate varia astfel de la 45 la 60. În majoritatea sulurilor Torei, toate coloanele (în afara celor şase menţionate) încep cu litera vav. Secţiunile de pergament sunt cusute între ele cu tendoane de animale pure din punct de vedere ritual.

Când sulul este terminat, el se montează pe două mânere de lemn, numite aţe haim (,,arborii vieţii"). În comunităţile aşchenaze sulul este legat cu o ,,centură" şi acoperit cu o ,,manta" (meil). În comunităţile sefarde, sulul este închis într-un ,,cufăr" cu două canaturi, din lemn sau din metal, denumit tik. În comunităţile evreieşti germane, părinţii unui nou-născut aveau obiceiul să confecţioneze o ,,centură" de sefer Tora pe care era brodat numele copilului, însoţit de binecuvântări, şi care era oferită la sinagogă în ziua de bar miţva a copilului (majoratul religios). Sulul Torei, astfel pregătit, este apoi decorat cu diverse podoabe (vezi Tora, Ornamentele -ei).

Cea mai mică greşeală constatată în copierea textului Torei, precum şi o apropiere prea mare a două litere sau o eroare de literă, face sulul inutilizabil, până când eroarea este corectată. Dacă îndreptarea presupune ştergerea Numelui divin, întreaga secţiune a pergamentului trebuie să fie înlocuită. Dacă au fost constatate trei greşeli în acelaşi sul, acesta trebuie reexaminat de la început până la sfârşit şi toate erorile trebuie corectate, înainte de a putea fi utilizat din nou. În comunităţile aşchenaze, când un sul al Torei este retras provizoriu din uz pentru motivele de mai sus, se obişnuieşte semnalarea acestui lucru, ataşând ,,centura" deasupra ,,mantalei" sulului, cât mai vizibil cu putinţă.

Sefer Tora este obiectul de cult cel mai venerat al iudaismului. Când chivotul sfânt este deschis şi astfel sulul este vizibil (petiha) sau când oficiantul transportă sulul de la chivot la bima (estrada de citire a Torei), adunarea credincioşilor se ridică şi rămâne în picioare până la închiderea canaturilor chivotului şi la depunerea sulului Torei pe masa de citire. De asemenea, când sulul este ridicat şi ţinut sus de un credincios, pentru prezentarea lui (hagbaha: în ritul aşchenaz după citire; în ritul sefard, înaintea citirii; vezi Tora, Citirea -ei), toţi credincioşii se ridică în semn de respect. Dacă, dintr-un motiv oarecare, un sefer Tora trebuie să fie transportat de la o sinagogă la alta, el trebuie învelit, în general cu un şal de rugăciune (talit). Nu poate fi pus un sefer Tora pe o masă care n-a fost acoperită în prealabil cu o faţă de masă sau o stofă. Când sulul este dus printre credincioşii din sinagogă, credincioşii ating mantaua seferului cu un colţ al talitului pe care îl duc apoi la buze. Dacă are loc un incendiu în sinagogă, sefer Tora trebuie să fie primul obiect de cult salvat. În acest caz, el poate fi dus în afara clădirii, chiar şi într-o zi de Şabat, cu toată interdicţia halahică de transportare în această zi. Dacă totuşi focul a vătămat sulul mai mult sau mai puţin, el trebuie îngropat în cimitirul local, cu toată solemnitatea cuvenită. Dacă un sefer Tora cade jos, întreaga comunitate este obligată să postească. Dacă, dintr-un motiv oarecare (defecte, ştergerea literelor din cauza trecerii timpului etc.) un sul al Torei devine impropriu, el trebuie îngropat sau depus într-un depozit special, numit geniza.

În ziua de Simhat Tora (care, în Israel, coincide cu Şmini Aţeret), în locaşurile de rugăciune, în sinagogi şi chiar în aer liber (în Israel), se organizează procesiuni circulare vesele, adesea dansate (hakafot). În cursul acestora se scot din chivot toate sulurile Torei; ele sunt purtate în braţe de credincioşi, care fac şapte procesiuni succesive în jurul bimei. Potrivit obiceiului hasidic, în diaspora, se fac hakafot atât de Şmini Aţeret, cât şi de Simhat Tora.

Ultima din cele 613 porunci ale Torei cere ca fiecare evreu să-şi scrie, pentru sine, un sefer Tora. Lucrul fiind greu de realizat, s-a convenit că o persoană care subvenţionează scrierea unui sefer Tora sau care plăteşte măcar pentru scrierea unei singure litere, va fi împlinit această poruncă. Marii rabini sau membrii bogaţi ai comunităţilor obişnuiau să aibă acasă propriul lor sefer Tora.

Legea biblică prescria o mare adunare a întregii comunităţi a lui Israel în cursul sărbătorii de Sucot care urmează anului şabatic, adunare ce poartă numele de hakhel. Cu acest prilej, Tora era citită în public de către rege sau, dacă nu exista rege, de către o mare personalitate. Regele lui Israel obişnuia să posede propriul său sefer Tora de dimensiuni reduse, de care nu trebuia să se despartă niciodată.

TORA, STUDIEREA -EI

Într-un sens larg, studierea Torei, cuprinzând toate textele clasice şi comentariile, este elementul central al vieţii evreieşti. De îndată ce Pentateuhul a fost terminat, Dumnezeu i-a spus lui Iosua: ,,Această carte a Legii să nu se depărteze de gura ta; cugetă asupra ei zi şi noapte, căutând să faci tot ce este scris în ea" (Ios. 1, 8). Mişna subliniază importanţa fundamentală a studierii Torei, stabilind lista diferitelor porunci şi încheind cu cuvintele: ,,dar studierea Torei echivalează cu toate acestea" (Pea 1, 1; Şab. 127a). Talmudul discută dacă faptele (în sensul de miţvot) au prioritate faţă de studiu şi optează pentru studiu: ,,căci el conduce la fapte" (Kid. 40b). Într-adevăr, când un individ studiază în singurătate Tora, însuşi Dumnezeu îi stabileşte răsplata (Avot 33). La modul ideal, omul ar trebui să-şi împartă timpul liber între studierea Bibliei, studierea Mişnei şi studierea Talmudului (Kid. 30a).

Îndeplinirea unei porunci este precedată totdeauna de o binecuvântare potrivită. În cazul studierii Torei, care ar trebui să fie o practică zilnică, binecuvântarea aferentă face parte din ritualul liturgic al rugăciunilor de dimineaţă. Pentru a se asigura că această rugăciune nu este recitată în van, ea este urmată imediat de un scurt studiu, cuprinzând un pasaj din Pentateuh, care tratează despre binecuvântarea preoţilor (Num 6, 24-26), un pasaj din Mişna (Pea 1, 1) şi un extras din Talmud (Şab. 127a).

Obligaţia de a studia Tora cu regularitate se aplică numai bărbaţilor. Viziunea tradiţională a Legii nu le pretinde femeilor să studieze legea orală; ele pot să se mulţumească cu studierea legilor care le privesc din legea scrisă.

Potrivit Midraşului Sifre (Ekev), tatăl are obligaţia să-şi înveţe fiul limba ebraică, de îndată ce copilul începe să vorbească. Întrucât în acea epocă limba folosită era aramaica, s-a precizat: copilul trebuie să studieze ebraica, chiar dacă aceasta nu este limba sa maternă. Mai precis încă, Mişna (Avot) propune un model pedagogic: "Cinci ani este vârsta studierii Torei, zece — a studierii Mişnei, 15 — vârsta studierii Talmudului" (5, 25). Kohelet Raba (7) admite însă că nu toată lumea este neapărat în stare să urmeze acest model şi că ,,dintr-o mie care intră [la studierea Torei], numai o sută ajung la Mişna şi numai zece acced la Talmud". Sifre (Haazinu) propune sfaturi practice privitoare la modul de a studia, sugerând că trebuie să ne consacrăm mai ales principiilor generale, care se pot aplica pretutindeni, decât cazurilor particulare, care pot fi cu greu traduse în practică. Rabinii au pledat pentru fixarea unui interval de studiu regulat în cursul zilei şi au demonstrat avantajele studiului în grup sau în compania altei persoane. În acest fel, casele de studiu (bet midraş) au devenit unul din elementele caracteristice ale comunităţilor evreieşti de-a lungul timpului. Ne putem face o idee despre importanţa pe care înţelepţii o acordau studiului, după una din viziunile lor despre lumea care

va să vină: atunci, spuneau ei, ,,cei drepţi vor şedea, cu coroanele pe cap" şi vor studia Tora direct cu Dumnezeu. Vezi şi Educaţie, Talmud-Tora.

TOSAFOT

"Adaosuri, completări"

Culegeri de comentarii referitoare la tratatele Talmudului, ordonate după aranjarea lor originală. Punctul de pornire al comentariului se referă, în general, nu la Talmudul însuşi, ci mai degrabă la comentariile învăţătorilor mai vechi, în special ale lui Raşi.

Analiza literaturii rabinice a arătat cât sunt de greu de elucidat evoluţia istorică, dezvoltările literare şi modul în care au fost compilate aceste tosafot. Concepţia tosafot a fost legată, la origine, de metoda de studiu ce caracteriza şcolile franceze şi germane din secolele XII-XIV. Originea acestei producţii îşi are rădăcinile în generaţia discipolilor lui Raşi şi a urmaşilor lor, care şi-au propus să aprofundeze şi să extindă comentariile talmudice ale maestrului, obiectiv caracteristic şcolilor talmudice pe care le-au condus. Comentariul original al lui Raşi se înfăţişează într-o manieră concisă, ca o adaptare literară a tradiţiei legii orale care prevala în Franţa şi în Germania în vremea sa. Cei care au studiat cu dânsul au putut ajunge la o înţelegere armonioasă şi profundă a Talmudului. Luând în discuţie afirmaţiile lui Raşi, pe baza dezbaterilor talmudice sau a altor texte, tosafiştii au elaborat o formă sistematică de explicaţii şi de deducţii, bazate pe punerea în relaţie a diferenţelor dintre un exemplu şi altul sau dintre o sursă şi o alta. În felul acesta, ei au conceput un nou sistem de deducţii şi de concluzii care, la rândul lor, deveneau obiect de discuţii, respinse sau întărite de tosafoturile ulterioare.

Termenii ve-im lomar (,,şi dacă se spune") şi ve-ieş lomar (,,atunci trebuie să se spună") sunt, aproape exclusiv, caracteristici acestui gen literar. Acest vast ansamblu de scrieri a fost produs în ieşivot şi a fost redat sub formă de discuţii însufleţite dintre dascăli şi discipoli, din care izvorăsc puncte de vedere, adesea divergente de cele ale lui Raşi. După moartea acestuia, au început să pătrundă în Franţa şi Germania metodele de studiu şi învăţăturile unor personalităţi ca Isaac Alfasi, Hananel ben Uşiel sau Natan ben Iehiel din Roma — care reprezentau tehnici diferite de ale învăţătorului din Troyes. Tosafiştii nu pierdeau nici un prilej de a cita opinii noi şi de a le compara cu tradiţiile lor, pe măsură ce le parveneau şi noi versiuni ale Talmudului, provenind din tradiţia babiloniană din Africa de Nord. Un alt eveniment, care, şi el, le deschidea perspective cvasinelimitate de interpretare, a fost studierea Talmudului din Ierusalim.

Şcoala tosafiştilor a început cu cei doi gineri ai lui Raşi, Rabi Meir ben Samuel şi Iuda ben Natan, iar cel mai ilustru dintre ei a fost fiul lui Rabi Meir, Rabenu Tam. Mişcarea s-a dezvoltat rapid şi a devenit un curent dominant, care a modelat învăţământul din secolele următoare din Franţa şi Germania (inclusiv Provenţa) până în Spania, unde a pătruns începând din epoca lui Nahmanide. Primul tosafist "german" a fost Isaac ben Aşer ha-Levi, care studiase sub îndrumarea lui Raşi la Troyes şi care a deschis o ieşiva la Speyer. Nu se observă nici o deosebire de "şcoală" între învăţăturile franceze şi cele germane din această perioadă; dacă le deosebim, o facem numai din considerente practice, pentru a încerca o genealogie a tosafiştilor.

Tosafot au fost redactate sub formă de şitot, interpretări, pe care discipolii le-au transcris sub îndrumarea învăţătorilor şi care reiau conţinutul discuţiei halahice din ieşiva, inclusiv diferitele păreri

şi argumente prezentate. Aceste note, revăzute şi corectate în unele cazuri de diferiţi învăţători, se transmiteau de la o ieşivă la alta, beneficiind astfel de fiecare dată de noi adăugiri, ceea ce face ca, practic, să nu rămână nici o învăţătură care să-şi fi păstrat forma iniţială. Există totuşi şi lucrări complete, precum Sefer iereim, a lui Eliezer din Metz, Sefer miţvot gadol a lui Moise ben Iacob din Coucy, Sefer miţvot katan a lui Isaac din Corbeil, Sefer ha-teruma a lui Baruh din Worms sau Sefer ha-rokeah a lui Eleazar ben Iuda din Worms. Deşi tosafot se caracterizează printr-o mare originalitate de gândire, este aproape cu neputinţă să se recunoască un stil individual sau o abordare specifică printre tosafişti. În plus, nu se cunoaşte numele decât a vreo sută dintre ei, identificarea lor certă ne-fiind întotdeauna cu putinţă. Cea mai importantă culegere este cea a tosafoturilor din Sens, redactată de Samson din Sens, care a lăsat o moştenire literară mai importantă decât ceilalţi. Când se referă la "tosafoturile franceze", erudiţii germani au, în general, în vedere această culegere. Ocupându-se de întreg Talmudul şi concepute în spiritul tradiţiei franceze, pe care Samson o studiase cu Isaac din Dampierre, aceste Tosafot din Sens au stat la baza celor mai multe culegeri ulterioare şi au influenţat în mare măsură modul de înţelegere al multor tratate.

Tehnicile şi stilul tosafoturilor nu s-au mărginit numai la Talmud. Există şi multe care se referă la Pentateuh. Şi acestea încep cu punctul de vedere al lui Raşi, pe care îl depăşesc şi-l contrazic, întocmai cum o fac tosafoturile talmudice. Ca şi acestea din urmă, ele au fost împărţite, din raţiuni de comoditate, în tosafot "germane" şi "franceze", mai ales că ultimele sunt identificabile prin utilizarea din belşug a ghematriei, folosită ca principiu de exegeză. Aportul esenţial al tosafiştilor în materie de exegeză biblică rezidă în abordarea lor halahică, care a deschis calea unui fel de fuziune între argumentarea talmudică şi exegeza biblică, aşa cum o vădeşte comentariul biblic Daat zekenim mi-baale ha-tosafot.

Introdusă în Spania de către Iona Gerondi şi Nahmanide, metoda tosafoturilor a fost integrată învăţământului tradiţional iberic de către Aşer ben Iehiel, ale cărui tosafot le-au înlocuit pe toate celelalte în ieşivoturile spaniole.

Influenţa şi rolul jucat de ansamblul tosafoturilor asupra învăţământului şi studiului în lumea evreiască sunt considerabile şi de nepreţuit. Astfel, cine vorbeşte despre o "pagină" din Ghemara, se referă invariabil la textul iniţial care ocupă centrul, la comentariul lui Raşi, situat pe marginea interioară, şi la tosafot care umplu marginea exterioară, alcătuind împreună ceea ce se cheamă acronimic Gapat (Ghemara, Peruş, Tosafot). Vezi şi Pilpul.

TOSEFTA

"Adaos, complement" (aram.)

Culegere de învăţături tanaitice care le completează pe cele ale Mişnei. Tosefta, care este cam de şase ori mai dezvoltată decât Mişna, se împarte în acelaşi fel şi conţine aceleaşi şase "ordine" şi aceleaşi subdiviziuni în tratate. Totuşi, Mişna numără cel puţin trei tratate — Tamid, Midot şi Kinim — pentru care nu există echivalent în Tosefta iar Avot de-Rabi Natan nu sunt neapărat echivalentul în Tosefta al tratatului Avot al Mişnei. Tosefta se compune din baraitot (învăţături tanaitice neincluse în Mişna; vezi Baraita), care sunt o sursă importantă pentru discuţia talmudică a unui subiect dat. Unele dintre aceste baraitot sunt versiuni alternative ale textului mişnic, altele explică Mişna; iar altele se adaugă Mişnei sau aduc elemente noi.

Originea Toseftei şi criteriile care au stat la baza compilării ei au fost îndelung controversate. Talmudul (Sanh. 61a) atribuie redactarea ei lui R. Neemia şi declară că Mişna este opera lui R. Meir. Dacă aşa ar fi, s-ar explica astfel numeroasele puncte comune ale celor două opere, deoarece aceşti eruditi au fost amândoi discipolii lui R. Akiva. Cu toate acestea, nu există dovezi că Tosefta a fost redactată de R. Neemia. Unii specialişti consideră colecţia ca o compilaţie de tradiţii diferite, provenind din surse diverse, chiar contradictorii. Ca şi Mişna, Tosefta relatează adeseori două păreri contradictorii, fără a tranşa între ele.

Cercetarea recentă susţine că autorii Talmudului babilonian, ca şi cei ai Talmudului din Ierusalim, nu aveau cunoştinţă de Tosefta, aşa cum o cunoaştem azi, deoarece în numeroase rânduri Talmudul încearcă să lămurească probleme care au fost explicate limpede în Tosefta. Cu toate acestea, autorul (sau autorii) Toseftei locuiau în Ereţ Israel, întrucât stilul şi conţinutul culegerii sunt mai apropiate de cele ale Talmudului din Ierusalim decât de cele ale Talmudului babilonian.

Baraitoturile din Tosefta oferă de cele mai multe ori un text identic cu al Mişnei, dar lucrurile nu stau totdeauna aşa. Există divergenţe, uneori numai în formulare, alteori şi în conţinut. Adesea materialul care se găseşte în Tosefta nu are echivalent în Mişna. De regulă, Talmudul consideră Mişna ca sursă primară a oricărei interpretări şi, atunci când o baraita este în dezacord cu Mişna, se acceptă, în general, autoritatea Mişnei. În caz de lacună în Mişna, se acceptă autoritatea baraitei. Ediţia definitivă a Toseftei este cea a lui Saul Lieberman, Tosefta ki-feşuta, publicată pentru prima dată la Veneţia, în 1521, de către Isaac Alfasi.

TRADIŢIE

Ebr.: masoret

Ansamblu al normelor juridice şi al regulilor transmise pe cale orală de la o generaţie la alta, de la învăţător la discipol. Înţelepţii acordau încredere acestor tradiţii orale, care nu erau întemeiate pe Biblie, dar cărora le acordau o autoritate asemănătoare, ancorându-le în codul halahic (vezi Legea orală). Multe dintre aceste tradiţii figurează în tratatul Eduiot al Mişnei. Rabinii spuneau: ,,Tradiţia este o barieră în jurul Torei" (Avot 3, 13), cu alte cuvinte, tradiţia orală protejează respectarea legii biblice. Pentru a întări autoritatea acestor tradiţii multora dintre ele li se atribuie o origine mozaică (Halaha le-Moşe mi-Sinai). Cu toate acestea, comentatorii talmudici sunt de acord că, în anumite cazuri, nu trebuie luată ad litteram această paternitate: expresia indică, pur şi simplu, că tradiţia provine din vechime şi că ea este universal acceptată.

Într-un sens mai limitat, termenul masoret a fost întrebuinţat de către înţelepţi pentru a desemna o ortografie defectuoasă în textul biblic, în opoziţie cu mikra (vezi Biblie), modul tradiţional de a vocaliza cuvintele (de exemplu, skt [Lev. 23, 42] se poate citi la singular sucat, dar era citit la plural sucot; Sanh. 4a). Cabala este un alt termen folosit de către înţelepţi pentru a desemna tradiţia orală.

Cu timpul, tradiţia a ajuns să înglobeze şi obiceiurile nehalahice (vezi Obicei), considerate egale în autoritate cu decretele rabinice, de unde şi adagiul medieval: ,,Obiceiurile lui Israel sunt [echivalente cu] Tora." Autorităţile ulterioare, mai ales cele hasidice, au atribuit un caracter sacru tradiţiilor vestimentare, obiceiurilor legate de diferite ceremonii religioase (circumcizii, căsătorii), mâncărurilor specifice diferitelor sărbători şi cântecelor tradiţionale intonate la slujbele din sinagogă.

TREFA U-NEVELA

Lit.: ,,animal sfâşiat şi stârv”

Termen care desemnează carnea unui animal sau a unei păsări, bună de mâncat potrivit legilor alimentare, dar care este totuşi interzis să fie consumată. Legea evreiască cere ca toate animalele caşer să fie sacrificate conform dispoziţiilor halahice (vezi Şehita). După tăierea rituală, animalul trebuie să fie inspectat, pentru a verifica dacă nu cumva, în anul care a precedat tăierea, a avut vreo boală care i-ar fi putut provoca moartea. Dacă, de exemplu, se constată un plămân perforat, animalul este declarat trefa şi carnea sa nu trebuie să fie consumată. Dacă animalul a murit altfel decât prin tăiere rituală (de exemplu, de bătrâneţe sau prin alte mijloace de tăiere), rămăşiţele sale se numesc nevela. Dacă tăierea rituală nu îndeplineşte toate condiţiile cerute de lege, animalul este declarat, de asemenea, nevela. Din punct de vedere halahic, singura diferenţă dintre nevela şi trefa este că primul transmite impuritate rituală, iar al doilea nu. Sensul cuvântului trefa sau taref s-a extins pentru a desemna orice aliment care nu poate fi consumat (de exemplu, un amestec de carne cu lapte) chiar dacă, stricto sensu, această folosire a termenului este nepotrivită.

TREI SĂPTĂMÂNI

Perioadă care se întinde de la 17 Tamuz (vezi Tamuz, Şiva asar be-), zi în care zidurile Ierusalimului au fost străpunse de armata babiloniană comandată de Nabucodonosor, până la 9 Av (vezi Av, Tişa-be), dată asociată cu distrugerea Templului. În ebraică, această perioadă este numită, în general, ben ha-meţarim (,,între frontiere”) după versetul din Plângeri (1,3): ,,Toţi prigonitorii săi l-au ajuns între frontiere [când era la strâmtoare]”. Potrivit tradiţiei, aceasta perioadă este cea mai tristă din tot calendarul evreiesc. Obiceiurile care urmăresc să reamintească de această pierdere pentru poporul evreu sunt variate, căci există diferenţe între practicile aşchenaze şi cele sefarde. În general, cu cât se apropie ziua de 9 Av, cu atât sunt mai accentuate semnele de doliu. În cursul acestor trei săptămâni sunt interzise căsătoriile. După un obicei aşchenaz, este interzis să te bărbiereşti sau să te tunzi. În practica sefardă, aceste restricţii nu se aplică, decât începând din 1 Av. În această perioadă, este de asemenea interzisă orice acţiune care ar implica să spui Şeehianu, de pildă, să mănânci un fruct pentru prima dată în anotimpul respectiv sau să îmbraci haine noi. Potrivit obiceiului aşchenaz, începând din prima zi a lunii Av nu se mănâncă carne şi nu se bea vin până după 9 Av. Sefarzii se abţin de la carne şi vin începând cu ultima duminică înainte de 9 Av. Această interdicţie nu se aplică zilei de Şabat, zi în care doliul este interzis. În ziua de Tişe be-Av, este interzis să mănânci ori să bei, să porţi încălţări din piele, să te ungi cu ulei, să te speli (exceptând cazul când este neapărat necesar) sau să întreţii relaţiile conjugale. Întrucât Templul a ars toată ziua de 9 şi în ziua de 10 până la prânz, unele acţiuni sunt interzise până la această oră, inclusiv bărbieritul, tunsul, consumul de carne şi de vin. În fiecare Şabat din aceste trei săptămâni, se citeşte un pasaj profetic (haftora) special. Cele trei haftorot sunt denumite colectiv Telata de-poranuta, adică “cele trei [haftorot] ale calamităţii” (Ier. 1-2 şi Isa. 1).

TRIBUNAL, vezi BET DIN.

TRIBURI, DOUĂSPREZECE

Împărţirea iniţială a israeliţilor în triburi. Potrivit tradiţiei, triburile se trag din cei 12 fii ai lui Iacob, născuţi de cele două soţii ale sale şi de slujnicele lor. Este vorba de fiii Leei: Ruben, Şimon, Levi, Iuda,

Isahar şi Zabulon; de fiii slujnicei ei, Bilha: Dan şi Neftali; de fiii Rahelei: Iosif şi Beniamin; şi de fiii slujnicei ei, Zilpa: Gad şi Aşer.

Referirile la cele 12 triburi nu desemnează totdeauna acest ansamblu. Uneori este vorba de cei citaţi mai sus, alteori Iosif este numărat ca două triburi, Manase şi Efraim, aşa cum i-a spus Iacob lui Iosif: "Efraim şi Manase sunt pentru mine ca Ruben şi Şimon" (Gen. 48, 5). Când Efraim şi Manase sunt număraţi ca două triburi, se exclude de la numărătoare tribul lui Levi; diferit de celelalte triburi, el este consacrat slujirii lui Dumnezeu şi învăţării poporului, fără să aibă un teritoriu propriu (vezi Leviţi). În deşert, triburile erau împărţite în clanuri şi clanurile în familii. Triburile au jucat un rol important în deşert: un reprezentant al fiecărui trib l-a ajutat pe Moise la prima numărătoare (Num 1, 2-4) şi un spion din fiecare trib a fost trimis să exploreze ţara Canaan (Num 13, 2-15).

După ce au cucerit Canaanul, triburile şi-au ocupat fiecare propriul său teritoriu (împărţirea pământurilor se află în Iosua 13-21), formând poate o confederaţie, dar fără o adevărată conducere centrală. Ele erau legate prin credinţa comună în Dumnezeu. Prima încercare de unificare a tuturor triburilor s-a făcut o dată cu introducerea monarhiei, sub Saul, şi a continuat sub domnia lui David. Din dorinţa de a frânge spiritul de clan, Solomon şi-a împărţit regatul în 12 regiuni ale căror hotare nu corespundeau celor tribale.

Mai târziu, triburile s-au scindat în două regate: cel al lui Iuda, la sud, cuprindea numai triburile lui Iuda şi Beniamin, în timp ce regatul din nord (al lui Israel) era constituit din celelalte 10 triburi. Leviţii nu erau număraţi în nici una din aceste diviziuni şi existau leviţi şi cohanimi (care fac şi ei parte din tribul lui Levi şi se trag din Aaron) în ambele regate. După vremuri, cele două regate erau aliate sau se războiau între ele. Existenţa regatului din nord a luat sfârşit la aproape două veacuri după sciziune, în anul 722 î.e.n., când a fost cucerit de asirieni. Locuitorii au fost deportaţi (vezi Triburi pierdute), iar cei care au rămas în ţară s-au asimilat populaţiei locale; samaritenii sunt poate rămăşiţele acestor israeliţi asimilaţi.

În Pentateuh toate triburile au fost binecuvântate de două ori: prima dată (Gen. 49) când Iacob şi-a binecuvântat fiii înainte de a muri, a doua oară (Deut. 33), când Moise, tot înainte de a muri, a binecuvântat triburile în deşert.

Unele şcoli de studii biblice au pus sub semnul întrebării istorisirea biblică, respingând naraţiunea despre cele 12 triburi de origine comună şi considerând că este vorba despre diviziunea firească a descendenţei patriarhilor. Tendinţa generală este însă de a vedea aici o uniune de triburi (sau grupuri de triburi) independente, asociate din motive de ordin istoric. Autorii sunt în dezacord în ce priveşte momentul când s-a făcut această alianţă, ca şi momentul când aceste triburi ale lui Israel au format o naţiune. O şcoală de gândire susţine că această formă confederativă nu s-a organizat în ţară decât în perioada Judecătorilor şi la începutul monarhiei. Aşadar, toată tradiţia care vede în cele 12 triburi o singură naţiune, încă de la începutul robiei în Egipt sau din timpul rătăcirii în deşert, nu s-ar întemeia pe nici o realitate. Susţinătorii acestei ipoteze identifică unele nume de triburi cu situri antice din Canaan, precum munţii Neftali, Efraim şi Iuda, deşertul Iuda şi Ghilad (Galaad). În cursul vremurilor, israeliţii ar fi împrumutat numele locurilor în care locuiau. Triburile descendente din Lea, adică Ruben, Şimon, Levi, Isahar şi Zabulon ar fi existat într-o epocă străveche, constituind o confederaţie legată de Canaan. Abia într-o fază ulterioară celelalte triburi ar fi intrat în această arie, extinzând federaţia la douăsprezece.

O altă şcoală socoteşte că această federaţie exista deja în timpul perioadei de rătăcire prin deşert, dar crede că ocuparea Canaanului n-a fost rezultatul alianţei lor, ci rezultatul unor incursiuni războinice individuale, în perioade istorice diferite. Totuşi, alianţa acestor triburi şi aspiraţia lor spre unitate naţională ar proveni dintr-o rudenie etnică şi dintr-o istorie comună, credinţa lor şi practicile lor culturale datând din perioada anterioară cuceririi ţării. Numărul de 12 n-ar trebui să fie înţeles ca fictiv sau ca rezultând dintr-o dezvoltare genealogică a istoriei patriarhale. Este vorba de un număr convenţional, care se regăseşte în alte grupuri tribale, precum cel al fiilor lui Ismael (Gen. 25, 13-16), al fiilor lui Nahor (Gen. 23, 20-24) sau al fiilor lui Ioctan (Gen. 10, 26-30) şi ai lui Esau (Gen. 36, 10-13). Acest model de organizare gravitând în jurul a 6 sau 12 triburi se regăseşte în Asia Mică, în Grecia şi în Italia. În Grecia erau numite amphiktyonia. Fiecăruia din aceste triburi îi revenea prin rotaţie întreţinerea sanctuarului. Membrii amfictioniei făceau, cu diverse prilejuri festive, pelerinaje spre centre religioase comune. Dacă se pot decela asemănări între modelul elenic şi structurarea duodecimală a triburilor lui Israel este un subiect de dezbatere academică; dar este neîndoielnic că numărul 12 atribuit triburilor lui Israel are un temei istoric. Astfel, dacă unul din aceste triburi dispărea dintr-un motiv oarecare, numărul era totuşi păstrat, divizând la nevoie unul dintre triburi în două sau acceptând un alt trib în uniune. Când tribul lui Levi este considerat ca făcând parte din cele 12, cel al lui Iosif este socotit ca unul (Gen. 35, 22-26; 46, 8.25; 49, 1.27). Dar când Levi nu este menţionat, Manase şi Efraim sunt numărate separat (Num. 26, 4-51). Se pare că aceleaşi criterii duodecimale ar sta la baza numărării lui Şimon ca trib, chiar şi după ce acesta fusese absorbit de către Iuda (Ios. 19, 1) şi a faptului că Manase, chiar după ce fusese împărţit în două, a fost mereu considerat ca un singur trib. La fel stau lucrurile atunci când printre cele 6 triburi ale Leei este socotit şi Gad, deşi descindea din Zilpa, în contexte în care lipseşte Levi (Num. 1, 20-42; 26, 5-50).

Această federaţie de 12 triburi se întemeia pe baze religioase, credinţa în Dumnezeul lui Israel, cu care ele încheiaseră un legământ şi pe care îl slujeau într-un centru religios consacrat (Jud. 5, 11; 20,2). Cortul Întâlnirii şi chivotul Legământului reprezentau obiectele de cult ale acestei uniuni tribale. Tradiţia biblică arată că numeroase situri au servit drept centre religioase în cursul diferitelor perioade (vezi Sfinte, Locuri). În timpul peregrinării în deşert, “Muntele lui Dumnezeu”, Muntele Sinai sau Horebul, era unul din aceste locuri (Ex.3, 1; 18, 5), la fel ca şi oaza de la Cadeş Barnea (Deut. 1, 46). După cucerirea Canaanului, sunt menţionate multe alte situri: Penuel, Bet-El, Beer-Şeva şi Sihem, care fac trimitere la istoria patriarhilor. Silo avea un statut particular (1 Sam. 2, 14): acolo au fost adunaţi şi număraţi israeliţii de către Iosua şi acolo au aşezat Cortul Întâlnirii şi chivotul (Ios. 18, 1-8); acolo slujea familia lui Eli (1 Sam. 2, 28) şi israeliţii se duceau acolo pentru a aduce jertfe (Jud. 21, 19; 1 Sam. 1, 3).

Transformările care au afectat structura celor 12 triburi se exprimă în genealogia biblică. Triburile descind din patru matriarhe, opt provenind din soţiile Lea şi Rahela şi patru din slujnicele lor Bilha şi Zilpa (Gen. 29-30). Indicaţiile privind soţiile arată poate vechimea iniţială a organizării tribale iar atribuirea de triburi slujnicelor lor putea semnala o intrare tardivă în confederaţie sau un statut subaltern. Fiecare dintre aceste triburi beneficia de autonomie, guvernându-şi propriile treburi după modelul patriarhal tribal. Este neîndoielnic că ele aveau instituţii administrative comune şi, în peregrinarea prin deşert, şefii îl asistau pe Moise în conducerea poporului. Astfel, Iosua îi convoacă ,,pe bătrânii lui Israel, pe căpeteniile sale, pe judecătorii săi şi pe prepuşii săi” (Ios. 24) să încheie legământul de la Sihem; astfel, bătrânii lui Israel, vorbind în numele poporului, îi cer lui Samuel să le ungă un rege. Toate eforturile regilor succesivi n-au putut însă anula complet această conştiinţă tribală în favoarea conştiinţei naţionale.

TRIBURI PIERDUTE, ZECE

Cele 10 triburi pierdute au fost cele ale lui Ruben, Şimon, Dan, Neftali, Gad, Aşer, Isahar, Zabulon, Efraim şi jumătate din Manase. Ele constituiau regatul lui Israel, care se despărţise de regatul lui Iuda după moartea regelui Solomon. În anul 722 î.e.n., sub domnia regelui asirian Salmanasar, regatul Israel a căzut sub jugul asirienilor, care au deportat pe numeroşi israeliţi la Halah, la Habor, lângă râul Gozan, şi în cetăţile mezilor (2 Regi 17, 6; 18, 11). Totuşi, nu toţi israeliţii au fost deportaţi (vezi 2 Cron. 35, 17-19).

Deşi s-a crezut că israeliţii ,,deportaţi în Asiria" (2 Regi 17, 6) se asimilaseră populaţiei locale, un pasaj din 1 Cronici 5, 26 menţionează că triburile pierdute ,,există acolo până în zilele noastre". Această credinţă era întărită de spusele profeţilor, după care Dumnezeu va aduna ,,rămăşiţele lui Israel" din cele patru colţuri ale pământului (Isa. 11, 12). Ezechiel (37, 15-28) descrie o viziune a sa în care Israel şi Iuda urmau să fie reuniţi, beneficiind împreună de binecuvântarea timpurilor mesianice (cf. Zah. 8, 13).

Textele Talmudului şi ale Midraşului întăresc credinţa în existenţa celor 10 triburi "pierdute". Se credea că ele trăiesc de cealaltă parte a fluviului legendar Sambation, ale cărui ape erau învolburate în cursul săptămânii, dar se opreau în ziua de Şabat. Rabinii au încercat să identifice locurile unde au fost deportate cele 10 triburi. După Talmudul din Ierusalim, numai o treime dintre cei exilaţi trăiau dincolo de Sambation, dar în cele din urmă aveau să revină cu toţii (Sanh. 10, 6; 29c). Rabi Akiva se opunea acestei viziuni şi afirma că "cele 10 triburi nu vor reveni" (Sanh. 10, 3).

În cursul perioadelor de fervoare mesianică şi chiar, intermitent, până în ziua de azi, au apărut diverse mărturii despre "descoperirea" triburilor pierdute. Călătorul din secolul al IX-lea, Eldad ha-Dani, pretindea că este membru al tribului lui Dan. Se crede că el era de origine etiopiană, dar unii cercetători îl asociază cu evrei mult mai depărtaţi, precum cei din China. În a doua jumătate a secolului al XII-lea, călătorul spaniol Beniamin din Tudela a descris cele patru triburi ale lui Dan, Aşer, Zabulon şi Neftali, instalate, după el, în apropierea fluviului Gozan. El vorbeşte şi despre triburile lui Ruben şi Gad şi despre jumătatea tribului lui Manase, care ar locui la Khaibar, în Yemen. Elemente identice se regăsesc în scrisorile unui personaj creştin legendar, preotul Ioan. Într-o scrisoare datată din 1488, R. Obadia Bertinoro face referire la preotul Ioan, la fluviul Sambation şi la triburile pierdute. În secolul al XVI-lea, un oarecare David Rubeni s-a pretins urmaşul regelui Solomon şi fratele lui Iosif, regele descendenţilor din triburile lui Ruben, Gad şi jumătate din Manase, care trăiau în deşertul Khaibar (Habor) din Arabia. El mai pretindea că a fost trimis în misiune la Roma de către regele israeliţilor "pierduţi", pentru a grăbi sosirea timpurilor mesianice.

În 1644, Aaron Levi din Montezinos i-a relatat lui Manase ben Israel din Amsterdam că indienii din America de Sud fac parte dintre triburile pierdute. Ben Israel s-a slujit de acest argument, ca şi de alte mărturii despre evreii împrăştiaţi în lume, pentru a-l convinge pe Oliver Cromwell să autorizeze instalarea evreilor în Anglia. În acest fel, explica el, împrăştierea evreilor în toate ţările lumii ar fi completă şi ar fi, în sfârşit, posibilă întoarcerea lor mesianică în Ţara Făgăduită. El a dezvoltat această idee despre reunirea celor 12 triburi în timpurile mesianice, în cartea Speranţa lui Israel (1650).

În secolul al XIX-lea, mulţi emisari evrei au plecat din Israel spre locuri îndepărtate, în căutarea triburilor ,,pierdute". Să-i notăm printre ei pe Iacob Sapir (1822-1888), care a vizitat Yemenul şi India

şi a făcut un raport despre răspândirea evreilor în aceste ţări, şi pe Beniamin II (1818-1864) care a încercat să-l egaleze pe călătorul medieval, Beniamin din Tudela.

Legendele despre descendenţii celor 10 tribun ,,pierdute" proliferează şi în prezent. Comunităţile evreieşti originare din Kurdistan, din Buhara şi din India (Bene Israel) pretind că strămoşii lor au fost deportaţi din regatul Israel. Marele rabinat al Israelului îi consideră pe evreii din Etiopia ca descendenţi ai tribului lui Dan. Pe de altă parte, un mare număr de triburi şi de grupuri neevreieşti pretind că descind din israeliţi, printre aceştia, membri ai tribului Soruba din Nigeria şi ,,evreii din Menipur", în nord-estul Indiei, care se socotesc descendenţi din tribul lui Manase. Cei cincisprezece milioane de pathani, risipiţi în Afganistan, în Pakistan şi în Caşmir, sunt divizaţi în subgrupe tribale care poartă numele de Rubeni (Ruben), Efridar (Efraim) şi Aşuri (Aşer), sugerând astfel că descind din triburile pierdute. Unii israeliţi britanici au ajuns chiar să facă să derive cuvântul British din ebraicul Brit-iş (,,omul Legământului").

TRONUL LUI DUMNEZEU

Imaginea lui Dumnezeu şezând pe un tron, ca simbol al suveranităţii sale, este curentă în Biblie, iar imaginea tronului de glorie este reluată în literatura rabinică, în poezie (piyut) şi în mistica Hehalot ("Palate").

Descrierea lui Dumnezeu şezând pe un tron ,,foarte înalt" (Isa. 6, 1) apare în Biblie mai ales în viziunile profetice. Profeţii şi misticii ulteriori aveau viziuni de ascensiune spre tronul lui Dumnezeu, pe care primul capitol din Ezechiel îl zugrăveşte ca un car. Tronul lui Dumnezeu este enumerat de către rabini printre elementele care existau înaintea creării lumii şi ,,sufletele celor drepţi sunt păstrate sub tronul slavei" (Şab. 152b). În literatura rabinică se menţionează tronul îndurării şi tronul dreptăţii, care exprimă diferitele atribute ale lui Dumnezeu. Când Dumnezeu ,,vede că lumea merită să fie distrusă, el se ridică de pe tronul dreptăţii şi se aşează pe tronul îndurării" (A. Z, 3b). Unele pasaje din literatura rabinică, apropiate de literatura Hehalot, descriu tronul lui Dumnezeu şi dimensiunile lui (Hag. 13a; Midr. Prov. cap. 10). Descrieri ale tronului lui Dumnezeu sunt frecvente în literatura mistică a Hehalot, care deosebeşte mai multe tronuri ale lui Dumnezeu, identificate cu Merkava (,,Carul"). Potrivit acestei literaturi, tronul cântă lauda Domnului şi îl invită să vină să se aşeze pe el: "şi de trei ori pe zi tronul se închină în faţa lui şi spune: «O, Dumnezeu glorios, Dumnezeu al lui Israel, cinsteşte-mă şi vino să te aşezi pe mine. O, Dumnezeu glorios, mi-e scump şi preţios ca tu să te aşezi pe mine, aceasta nu e o povară»." Tronul-car al lui Ezechiel era un subiect de studiu important în mistica evreiască primitivă şi rabinii limitau abordarea acestui subiect la acei discipoli pe care îi socoteau maturi şi erudiţi.

În Evul Mediu au fost exprimate unele rezerve cu privire la imaginea antropomorfă a lui Dumnezeu aşezat pe un tron, iar cabaliştii şi filosofii i-au dat interpretări alegorice şi simbolice. Saadia Gaon a considerat descrierea lui Dumnezeu aşezat pe tronul său ca o viziune specială, apărută profeţilor pentru a autentifica profeţiile lor (Emunot ve-Deot 2, 10). Al nouălea capitol din prima parte a Călăuzei rătăciţilor a lui Maimonide este consacrat interpretării semnificaţiei tronului. După Maimonide, tronul manifestă "măreţia şi esenţa lui Dumnezeu". El afirmă că Maase Merkava, simbol utilizat în mistica tronului, desemna în realitate filozofia.

Şi cabaliştii considerau tronul lui Dumnezeu ca o parte a divinităţii şi l-au interpretat ca un simbol al uneia din sefirot. După Sefer ha-Bahir, tronul de glorie simbolizează sefira Bina (Înţelegerea), "tronul

de glorie, care este împodobit şi desăvârşit, lăudat şi plăcut, este casa lumii care va să vină şi locul său este înţelepciunea" (§ 146). După Zohar, tronul simbolizează sefira Malhut (Regalitatea) şi Dumnezeu se aşează pe sefira Tiferet (Gloria). Dumnezeu, aşezat pe tronul său, indică armonia în lumea divinităţii. ,,Când este desăvârşire sus? Când Dumnezeu se aşează pe tronul său. Şi până nu se aşează pe tronul său nu este desăvârşire" (III, 48a).

TRUP OMENESC

La modul general, iudaismul introduce o distincţie între trup şi suflet. Midraşul afirmă că omul este veriga intermediară dintre pământ, căruia-i aparţine prin dimensiunea lui corporală, şi divinitate, de care este legat prin suflet. Deşi trupul este uneori considerat doar ca un "înveliş exterior" al sufletului, i se recunosc totuşi unele calităţi intrinseci. Omul este custodele şi nu stăpânul propriului său trup. Drept urmare, legea evreiască interzice orice mutilare. Operaţiile chirurgicale sunt permise doar în măsura în care au ca scop buna funcţionare a trupului în ansamblul său. În consecinţă, chirurgia estetică este oprită cu excepţia cazurilor în care asemenea intervenţii sunt necesare din motive psihologice. Sinuciderea este de asemenea interzisă. Corpul rămâne sfânt şi după moarte, de aceea rabinii se pronunţă, în genere, împotriva autopsiei. Unele excepţii sunt totuşi îngăduite, de exemplu, atunci când transplantarea unui organ de la cel decedat poate salva viaţa unui bolnav în pericol. Incinerarea este interzisă chiar şi atunci când un om lasă cu limbă de moarte să fie ars. Această din urmă normă are la bază credinţa în înviere care devine cu neputinţă dacă trupul a fost distrus.

Trupul şi sufletul poartă laolaltă răspunderea păcatelor comise de om. Talmudul citează în acest sens următoarea parabolă (Sanh. 91a-b): Un olog, purtat în cârcă de un orb, fură un fruct dintr-un pom. După cum nici unul dintre cei doi nu ar fi putut comite delictul fără concursul celuilalt, tot astfel nici trupul şi sufletul nu pot păcătui decât ajutându-se reciproc. Spre deosebire de alte concepţii asupra lumii, iudaismul nu consideră trupul drept ceva josnic. Evreul îl binecuvântează pe Dumnezeu până şi pentru funcţiile fizice cele mai prozaice, mulţumindu-i astfel pentru a fi creat aparatul uimitor de complex al corpului uman (vezi şi Etică medicală).

TU BE-AV, vezi AV, HAMIŞA ASAR BE-.

TU BI-ŞVAT, vezi ANUL NOU AL ARBORILOR.

ŢADIK

"Drept, milostiv"; pl. ţadikim

Om excepţional de pios şi credincios; termenul desemnează şi un rabin hasidic.

În Biblie, ţadik este opus lui raşa (răul), ca în Gen. 18, 25, unde Abraham îi reproşează lui Dumnezeu că vrea să-i dea pieirii pe drepţii din Sodoma şi Gomora, la un loc cu răii. Deşi Dumnezeu însuşi este descris în Biblie ca ţadik (Deut. 32, 4; Ier. 12, 1; Ps. 11, 7), termenul se aplică în general celui care îl imită pe Dumnezeu, întruchipând tipul ideal de morală religioasă. Profetul Habacuc spune: "Cel drept va trăi prin credinţa lui" (2, 4), în timp ce Isaia relatează o viziune a sa despre sfârşitul vremurilor, când poporul evreu va fi alcătuit numai din oameni drepţi, care vor moşteni pământul (60, 21).

Rabinii utilizau acest termen pentru acei a căror rugăciune era atât de fervent şi de sinceră încât avea puterea să îndepărteze pedepsele anunţate de către Dumnezeu (M. K. 16b). Talmudul subliniază că lumea se sprijină pe dreptatea celor 36 de ţadikimi, fără de care ar fi distrusă (vezi Lamed-vav ţadikim). Câteva personaje biblice sunt considerate ţadikimi — Noe, Iosif, Samuel, Mordehai şi Estera (ţadika) — şi rabinii le menţionează întotdeauna cu acest titlu

Cabaliştii îi atribuiau ţadikului puteri divine (inclusiv darul clarviziunii) şi îi confereau rolul de intermediar între Dumnezeu şi poporul evreu. Urmând această tradiţie, hasidismul îşi cinstea liderii dinastici şi carismatici cu acest titlu, considerându-i mediatorii prin care divinitatea se transmitea muritorilor de rând, şi le atribuia puteri supranaturale. Ei erau consultaţi cu regularitate de către discipolii lor, care solicitau de la ei un sfat pios şi formule de succes sau de vindecare (segulot). În schimb, ţadikimii primeau daruri pentru opere caritabile sau pentru ei înşişi. Unii trăiau în bogăţie, alţii se mulţumeau cu o viaţă simplă, bazată pe milostenie. Titlul era, în general, ereditar. În comunităţile hasidice moderne acest titlu a fost înlocuit prin cel de rebe (“rabi” în idiş). Hasidimii din Israel îşi numesc şeful Admor, acrostih ebraic de la “suveranul, călăuza şi învăţătorul nostru”.

ŢADIK, IOSIF IBN

(1075-1149)

Filozof şi poet spaniol. Despre viaţa sa se ştiu puţine, în afară de faptul că a fost daian la Cordoba, începând din 1138. A scris numeroase poeme, dintre care foarte puţine s-au păstrat. Lucrarea sa principală, Olam katan (“Microcosmosul”) este cunoscută în versiunea ebraică a textului original arab. Aici este descrisă fiinţa omenească ca un microcosmos ale cărui elemente trupeşti şi spirituale sunt unite. Maimonide a fost foarte impresionat de acest autor a cărui operă n-o cunoştea, dar pe care îl cunoscuse personal la Cordoba. Există asemănări evidente între concepţia despre om schiţată de Ibn Ţadik şi cea a lui Maimonide. El a mai scris şi o lucrare de logică, astăzi pierdută.

ŢAP ISPĂŞITOR, vezi AZAZEL.

ŢARA FĂGĂDUITĂ, vezi ISRAEL, PĂMÂNTUL LUI.

ŢARA SFÂNTĂ, vezi ISRAEL, PĂMÂNTUL LUI.

ŢEDAKA, vezi MILOSTENIE.

ŢEENA U-REENA

“Ieşiţi şi vedeţi” (Cânt. 3, 11)

Titlul unei culegeri în idiş, reunind diverse materiale omiletice despre Pentateuh, alcătuită în secolul al XVI-lea, mai ales pentru femei, de către Iacob ben Isaac Aşkenazi din Ianov, în Polonia. Cartea se referă la Talmud, la comentariul lui Raşi şi la cel al lui R. Bahia ben Aşer. Considerată ca o lucrare de referinţă pentru femei, culegerea s-a bucurat de un succes imens în decursul veacurilor, în toate zonele din Europa de Răsărit. Unii au criticat această lucrare care neglija sensul literal al textului, dar aceasta nu i-a diminuat câtuşi de puţin popularitatea.

ŢEFANIA

“Dumnezeu a ascuns”

Profet din Iudeea, a cărui activitate s-a desfăşurat în epoca invaziei scite (630-625 î.e.n.). Cartea sa este a noua din seria Profeţilor Mici. Genealogia sa, aşa cum este dată în Biblie, arată că se trăgea din regele Ezechia (Ţef. 1, 1); a profeţit deci în timpul regelui Iosia, căruia trebuie să-i fi fost o rudă îndepărtată. Invectivele sale contra nobilimii dovedesc o bună cunoaştere a modului ei de viaţă. Potrivit tradiţiei evreieşti, Ţefania era contemporan cu profetul Ieremia şi cu profeteasa Hulda; tradiţia îi descrie pe Ieremia predicând în piaţă, pe Ţefania — în sinagogi şi pe Hulda — în rândul femeilor.

Cartea lui Ţefania are trei capitole şi 53 de versete. Ea cuprinde cele trei oracole rostite de Ţefania la începutul domniei regelui Iosia (640-608 î.e.n.). Primul oracol critică aspru poporul din Iuda care se dedă idolatriei şi practică rituri străine (1, 8). Ei vor fi pedepsiţi printr-un cataclism, ceea ce înseamnă, ca şi la ceilalţi profeţi, Ziua Domnului. Descrierea deosebit de vie a acestei Zile i-a adus porecla de "profet al Zilei Domnului". Al doilea oracol este o chemare la pocăinţă, adresată poporului din Iuda. Ultimul oracol al lui este o înfierare a conducătorilor politici şi religioşi ai lui Iuda. Dumnezeu va îndrepta contra lor o armată din cele patru colţuri ale lumii, alcătuită din credincioşii Săi. Rămăşiţa din Iuda, care va supravieţui, va fi alcătuită din exilaţi adunaţi din nou, ale căror calităţi vor fi dreptatea şi smerenia. Ei vor fi mândria omenirii.

În pofida încercărilor ştiinţifice de a o fragmenta, Cartea lui Ţefania se caracterizează printr-o puternică unitate retorică şi narativă, care pledează în favoarea integrităţii lucrării şi nimic nu pare a sprijini ipoteza unei redactări postexilice.

Cartea Iui Ţefania

1, 1-1, 18 Critica idolatriei lui Iuda şi judecata.

2, 1-3.7 Neamurile sunt îndemnate să se pocăiască.

3, 8-3, 13 După judecarea celor răi, restul va fi mântuit.

3, 14-3, 20 Izbăvirea lui Israel

ŢIDUK HA-DIN, vezi SLUJBĂ FUNEBRĂ.

ŢIMŢUM, vezi LURIA, ISAAC ŞI CABALA LURIANICĂ.

ŢIŢIT

"Ciucure"; pl. ţiţiot

Veşmânt de corp, prevăzut cu ciucuri la cele patru colţuri, denumit şi arba kanfot ("patru colţuri"). Purtat de către evreii evlavioşi, conform poruncii: "Să-şi facă, din neam în neam, un ciucure la colţurile veşmintelor lor" (Num. 15, 38). Obiceiul cere ca băieţii să poarte ţiţit de la vârsta de trei ani, ca să se obişnuiască cu această miţva. Aceeaşi poruncă pretinde ca fiecare ciucure să aibă şi un fir albastru (vezi Talit). De obicei, ţiţit este ţesut din lână sau din in.

Până în secolul al XIII-lea, evreii purtau prin tradiţie un veşmânt cu patru colţuri de care era ataşat ţiţit. Începând din această epocă, ei au purtat sub cămaşă un veşmânt special numit talit katan ("mic

şal de rugăciune"). Ciucurii sunt la fel cu cei de la talit gadol ("mare şal de rugăciune"), ţiţit se poartă numai ziua şi această obligaţie nu se aplică femeilor. Când se citeşte Şema, există obiceiul să fie scos ţiţit la paragrafele potrivite şi să fie căutaţi ciucurii la fiecare menţionare a cuvântului ţiţit, spre a se respecta obligaţia de a-l privi şi de a-şi aminti astfel de toate poruncile (Num. 15, 39).

UKŢIN

Tulpini şi codiţe de fructe şi de produse agricole

Cel de-al doisprezecelea şi ultimul tratat al ordinului Tohorot al Mişnei. Cele trei capitole ale sale adaugă detalii la legile purităţii alimentelor enunţate în celelalte tratate (Kelim, Tohorot, Mahşirin). Mişna tratează în special despre părţile fructelor sau legumelor (tulpină, codiţă, coajă) care protejează sau nu de impuritatea rituală; despre cantitatea minimă de hrană suficientă pentru a transmite impuritatea; despre diferitele tipuri de tulpini sau de codiţe; despre cojile de ouă şi alte coji ca agenţi ai impurităţii; despre intenţia de a mânca un fruct susceptibil de a fi impur. Fiind vorba despre ultimul tratat al Mişnei, dezbaterea cu privire la recipientele corespunzătoare se încheie printr-o frază inspirată: "Rabi Şimon ben Halafta a spus: «Sfântul, binecuvântat fie El, nu a găsit nici un vas care să cuprindă binecuvântarea asupra lui Israel, cu excepţia păcii, aşa cum s-a spus: Fie ca Domnul să dea putere poporului Său; fie ca Domnul să binecuvânteze poporul Său cu pace» [Ps. 29, 11]". Subiectul este reluat mai detaliat în Tosefta.

U-NETANE TOKEF

"Să declarăm (sfinţenia absolută a acestei zile)"

Începutul şi denumirea unui poem liturgic cântat în comunităţile aşchenaze în timpul repetării Amidei în cursul slujbei suplimentare de Roş Haşana şi de Iom Kipur. Poemul cuprinde diferite motive dramatice, legate de aceste zile: "Marele şofar se face auzit; se aud voci şoptite; îngerii stau înmărmuriţi, cuprinşi de teamă şi de cutremurare: «Iată ziua Judecăţii!... »." Verdictul lui Dumnezeu privind destinul întregii omeniri, anunţat de Anul Nou şi pecetluit de ziua Marii Iertări, este gata elaborat, dar există şi promisiunea că "penitenţa, rugăciunea şi milostenia vor putea atenua asprimea verdictului".

Potrivit unei tradiţii populare evreieşti din Evul Mediu, U-netane tokef a fost recitat pentru prima oară de R. Amnon din Mainz, martir german legendar, ale cărui mâini şi picioare au fost tăiate din porunca unui arhiepiscop local după ce a refuzat să se convertească la creştinism. Transportat la sinagogă în ziua de Roş Haşana, Amnon a cerut cantorului să se întrerupă înainte de Keduşa şi, murind, a intonat acest poem. Trei zile mai târziu el i-a apărut lui R. Kalonymus ben Meşulam într-o viziune şi l-a învăţat poemul; din sec. al XI-lea acesta face parte din liturghia aşchenază din zilele de mare sărbătoare.

O veche versiune manuscrisă a poemului a fost descoperită în Geniza din Cairo, compoziţia fiind scrisă în anul 800 e.n. Referirea mai târzie legată de R. Amnon din Mainz a avut fără îndoială drept ţel să sublinieze importanţa poemului pentru aşchenazii care au suferit martiriul în timpul şi după cruciade.

U-netane tokef

Vă voi vorbi despre această zi, căci ea este într-adevăr foarte de temut.

În această zi, măreţia lui Dumnezeu apare pe un tron întemeiat pe iertare şi adevăr.

Slava Lui străluceşte în toată măreţia sa. Ascultaţi bine aceasta, căci este un mare adevăr: Dumnezeu este acuzator, martor, parte şi judecător. El înscrie (faptele noastre), El numără (virtuţile şi viciile noastre), El cântăreşte (binele şi răul) şi semnează (sentinţa noastră). Nimic nu e uitat...

UNGERE

În epoca biblică, oamenii şi obiectele destinaţi unei funcţii rituale erau închinaţi printr-o ungere cu ulei. Ungerea constituia şi o ceremonie de iniţiere pentru funcţia regală sau profetică. Pentru indivizi, de exemplu, pentru marele preot (Ex. 28, 41) sau pentru rege (1 Sam. 10, 1; 2 Sam. 5, 17), ceremonia consta din a turna pe cap puţin ulei dintr-un vas. Obiectele erau şi ele unse pentru a fi sfinţite; astfel Iacob a turnat ulei pe stâlpii ridicaţi pe locul unei revelaţii divine (Gen. 28, 18), iar Templul a fost uns în întregime atunci când s-a încheiat zidirea lui (Ex. 40, 9).

Ungerea regelui simboliza calificarea lui specifică pentru acest rol; la fel, consacrarea unui profet, precum Elisei de către Ilie (1 Regi 19, 16), marca şi caracterul lui carismatic. Cuvântul “Mesia” vine din ebraicul maşiah, “unsul” prin excelenţă, descendent din spiţa regală a lui David.

În ritualul de purificare a leprei, preotul care conducea ceremonia ungea diversele părţi ale trupului leprosului (Lev. 14, 10-18). Intenţia în acest caz era de a-l purifica pe lepros de starea de impuritate provocată de boala sa.

Potrivit rabinilor, uleiul de ungere, preparat conform unor formule speciale prescrise de Biblie, a fost ascuns în momentul distrugerii Primului Templu şi nu a fost folosit în perioada celui de-al Doilea Templu. Ungerea a pierdut ca urmare orice funcţie în ritualul evreiesc.

UNIVERSALISM ŞI PARTICULARISM

Interes religios faţă de omenire în ansamblul ei, opus interesului manifestat exclusiv faţă de coreligionarii proprii. Încă din epoca biblică gândirea evreiască a exprimat această dublă tendinţă, adesea în ambiguitate şi în tensiune. Începutul Bibliei este scris dintr-o perspectivă universalistă şi se preocupă de originea omului şi de interesul lui Dumnezeu pentru omenire. Corolarul acestei declaraţii fundamentale a unicităţii şi a paternităţii lui Dumnezeu este fraternitatea oamenilor.

Legământul dintre Dumnezeu şi Abraham introduce în această gândire un important element de particularism. Legământul are drept consecinţă faptul de a-l face pe Abraham şi pe descendenţii săi poporul lui Dumnezeu; cu toate acestea, elementul universalist nu lipseşte când Dumnezeu spune: “În tine şi în sămânţa ta vor fi binecuvântate toate familiile de pe pământ” (Gen.28, 14).

Această polaritate se menţine de-a lungul istoriei evreieşti. Legislaţia Pentateuhului dezvoltă aspectele particulariste ale lui Israel, ca practica religioasă, timpul de muncă şi de odihnă, alimentaţia, îmbrăcămintea, viaţa familială şi comportarea generală. Originile şi amintirile sale istorice sunt unice, în special exodul din Egipt şi, mai târziu, speranţa mesianică. Totuşi, linia de conduită a lui Israel este universalistă, în măsura în care ea trebuie să fie considerată ca exemplară.

Naţiunile pământului ar trebui să exclame: “Într-adevăr, neamul acesta mare nu poate fi decât un popor înţelept şi priceput! Căci care este neamul acela aşa de mare încât să fi avut pe dumnezeii săi aşa de aproape cum avem noi pe Domnul [...] şi încât să aibă rânduieli şi porunci aşa de drepte, cum este toată Legea aceasta pe care v-o pun astăzi înainte?” (Deut. 4, 6-8). Preocupându-se de viaţa internă a poporului, legislaţia Pentateuhului avertizează, totodată, împotriva tendinţelor particulariste şi pune accentul pe o etică socială, aplicabilă tuturor oamenilor, evrei şi neevrei, în special conlocuitorului neevreu: “Nu-l vei asupri şi nu-l vei zdrobi pe străin, căci şi tu ai fost străin în ţara Egiptului”.

Mesajul universalist al Bibliei transpare cel mai limpede din cuvintele profeţilor. Isaia şi Mica descriu sfârşitul vremurilor, când toate neamurile vor spune: “Veniţi să ne suim la muntele Domnului, la casa Dumnezeului lui Iacob, ca să ne înveţe căile Lui şi să umblăm pe cărările Lui [...] nici un popor nu va mai scoate sabia împotriva altuia şi nu vor mai învăţa arta războiului” (Isa. 23-4). Amos îşi adresează profeţiile nu numai lui Israel, ci şi naţiunilor vecine. Cartea lui Iona — cu buna credinţă a marinarilor păgâni şi cu pocăinţa oamenilor din Ninive, în contrast cu reaua credinţă şi egoismul profetului lui Israel — este un exemplu izbitor de mesaj universal.

Aceste două tendinţe se regăsesc la primii rabini. Universaliştii subliniază că mesajul lui Dumnezeu se adresează întregii omeniri. Numeroasele binecuvântări recitate în toate zilele de către evrei exprimă credinţa în Dumnezeu, Regele universului. Hilel, cel mai vestit dintre tanaimi, afirmă: “Să fii dintre discipolii lui Aaron [...] pentru a iubi toate fiinţele şi a le atrage spre Tora”. Rabinii căutau să câştige prozeliţi pentru iudaism (vezi Convertire la iudaism), iar rabinul din secolul al III-lea, Eleazar ben Pedat, afirma: “Dumnezeu i-a exilat pe israeliţi printre naţiuni, numai pentru ca ei să-şi sporească numărul făcând prozeliţi” (Pes. 87b). Rabinii au dezvoltat conceptul legilor naturale elementare, legile noahide, care, respectate de către neevrei, le-ar aduce viaţa în lumea care va să vină, fără ca ei să trebuiască să adere la iudaism. Acest concept se opune aceluia, mai îngust şi particularist, al mântuirii prin creştinism. În simbolistica rabinică, omul a fost creat cu pulbere adunată din cele patru colţuri ale lumii pentru ca nimeni să nu poată avea pretenţii la superioritate; Tora i-a fost dată lui Israel într-un deşert, în care oricine poate veni să se împărtăşească din ea; a fost transmisă în 70 de limbi, pentru ca întreaga omenire s-o înţeleagă. Totodată, rabinii au exprimat sentimente particulariste şi naţionaliste, adesea îndreptate împotriva asupritorilor lor. De asemenea, în Biblie, îl vedem pe Dumnezeu salvându-l pe Israel de duşmanii săi. Duşmanii lui Israel sunt duşmanii lui Dumnezeu.

În ultimă analiză, împrejurările exterioare au fost acelea care au dictat echilibrul intern al atitudinii evreieşti între universalism şi particularism. Creştinismul şi islamul au revendicat, amândouă, pentru ele, “alegerea” şi au căutat să-i convertească pe evrei. Încercările de prozelitism ale evreilor şi ale convertiţilor potenţiali au devenit o crimă capitală. Evreii erau excluşi din societate şi trăiau practic în izolare. În aceste împrejurări, tendinţele lor particulariste s-au accentuat. Ei s-au consacrat propriei lor culturi, au încetat orice activitate prozelită şi, mânaţi de furie şi de amărăciune, au manifestat sentimente xenofobe. Dar, îndată ce se bucurau de o relativă libertate, universalismul se manifesta din nou şi ei se consolau cu ideea că creştinismul şi islamul sunt prelungiri ale iudaismului. Cu privire la aceasta, Maimonide scrie: “Tot ceea ce se referă la Isus şi la Mahomet nu există decât pentru a pregăti calea lui Mesia şi a îndrepta lumea pentru a-l sluji împreună pe Dumnezeu. Lumea este acum plină cu ideea de Mesia, cu Tora şi cu poruncile ei”. Această atitudine faţă de neevrei se exprimă în credinţa după care “Dumnezeu pretinde de la inimă ca lucrurile să fie judecate după convingerile

inimii; de aceea, înţelepţii spun că oamenii credincioşi din toate neamurile îşi au locul lor în lumea care va să vină, dacă ştiu cum să-l cunoască pe Dumnezeu şi duc o viaţă simplă şi virtuoasă". Cu toate acestea, particularismul a precumpănit în tot decursul Evului Mediu; suferinţa nu se putea explica decât prin alegerea lui Israel opusă lumii crude a neevreilor. Resentimentul adesea exprimat cu privire la neevrei şi expresiile peiorative erau, în parte, un mecanism de apărare.

Epoca Emancipării şi a Luminilor, care a început în secolul al XVIII-lea în Germania şi în Europa Centrală şi Occidentală suscită o reînnoire a universalismului. Moses Mendelssohn asimila conţinutul metafizic al iudaismului cu "religia universală a raţiunii". Evreii şi neevreii sunt deopotrivă demni de iubirea şi de mântuirea divină, în timp ce iudaismul rămâne preocuparea exclusivă a evreilor. În această epocă, eliberat din ghetou, vechiul concept al misiunii evreieşti faţă de omenire, misiune care conţine un mesaj teologic evreiesc cu o puternică componentă etică, a devenit preocuparea iudaismului reformat, care a şters din liturghia sa toate referinţele considerate ca particulariste. S-a omis astfel orice referire la alegere şi la statutul de popor ales, la un Mesia propriu care va salva poporul lui Israel, la legătura cu pământul lui Israel şi la speranţa întoarcerii sau la răsplăţi şi la pedepse după moarte. Alegerea lui Israel se reducea la mesajul moral pe care îl aducea omenirii. În secolul al XX-lea, mai ales din cauza genocidului nazist (Şoa), iudaismul reformat şi-a revizuit acest universalism extrem.

Mişcarea sionistă reflectă şi ea dihotomia dintre universalism şi particularism într-o dezbatere esenţială privind obiectivele sale ultime. Un punct de vedere susţine că, revenind pe propriul lor pământ, evreii pornesc pe calea unui proces de normalizare, exprimat în versetul biblic: "Casa lui Iuda este ca toate popoarele" (Ezec. 25, 8). După celălalt punct de vedere, poporul reîntors la Sion trebuia să fie "Lumina popoarelor" (Isa. 42, 6) şi o sursă de inspiraţie universală. Viaţa sa religioasă oficiala, puternic particularistă, se opune cu vigoare universalismelor şi cosmopolitismului evreilor din diaspora.

URĂ, vezi VIOLENŢĂ.

URIM ŞI TUMIM

Etimologie incertă

Oracol purtat de marele preot în interiorul pectoralului, pentru a afla sfatul lui Dumnezeu. Biblia precizează: "Vei adăuga la pectoral Urim şi Tumim" (Ex. 28, 30), dar nu spune ce sunt acestea. Pectoralul în care se puneau Urim şi Tumim făcea parte din cele opt veşminte purtate de marele preot; el cuprindea patru locaşuri de montură a unor pietre preţioase pe care erau gravate numele celor douăsprezece triburi (vezi Preoţi, Veşmintele -lor).

Potrivit unei tradiţii rabinice unele litere gravate străluceau şi se puteau astfel citi răspunsurile lui Dumnezeu la unele întrebări. Cercetătorii moderni consideră că era vorba despre o formă de divinaţie.

Biblia citează numeroase exemple de întrebări adresate acestor Urim şi Tumim, mai ales privind războaiele, dar şi despre alte subiecte. Dumnezeu i-a poruncit lui Moise să-l numească pe Iosua: "El să stea înaintea preotului Eleazar, care să întrebe pentru el judecata lui Urim înaintea Domnului; şi el, toţi fiii lui Israel împreună cu el şi toată obştea să iasă după cuvântul lui şi să intre după cuvântul lui" (Num. 27, 21-22; Deut. 33, 8).

Tot astfel, atunci când s-a pus problema împărţirii pământului între triburi, sorţii traşi au fost validaţi de Urim şi Tumim (Deut. 33, 8). Regele Saul le-a consultat pentru a-şi cunoaşte soarta (1 Sam. 28, 6). După epoca lui David, nu mai avem menţiuni despre folosirea lor. După întoarcerea din exilul babilonian, preoţii au primit poruncă să nu mănânce lucruri sfinte până ce un preot "cu Urim şi Tumim" nu va confirma originea lor levitică (Ezra 2, 63).

UŞPIZIN

"Oaspeţi" (aram.)

Cei şapte oaspeţi secreţi care, potrivit misticii iudaice vizitează zilnic cortul (suca) în timpul sărbătorii de Sucot: este vorba de Abraham, Isaac, Iacob, Iosif, Moise, Aaron şi David. Originea acestei vizite se găseşte într-un verset din Zohar. "Atunci când cineva stă într-o suca, Abraham şi şase drepţi vin să-i ţină tovărăşie" (Zohar 5, 103b). Fiecare, la rândul său, îi conduce pe ceilalţi în suca, în toate serile de sărbătoare.

Obiceiul vrea ca cei şapte oaspeţi să fie invitaţi în suca, prezentându-li-se în fiecare seară o cerere diferită şi adăugând: "Facă-se voia ta, Doamne, Dumnezeul nostru şi Dumnezeul părinţilor noştri, fie ca Prezenţa divină să stea printre noi [.. .] Eu invit la masă pe aceşti oaspeţi scumpi, Abraham..." Acest obicei, practicat la origine de cabalişti, iar mai târziu de hasidimi, a fost adoptat de numeroşi evrei ortodocşi. Înţelepţii spuneau că pentru a merita vizita acestor şapte oaspeţi de marcă, trebuie invitaţi şi oaspeţi din carne şi sânge dintre săraci, inclusiv un bahur ieşiva nevoiaş care şedea la masă, reprezentând oaspetele uşpizin al serii.

În cabala, fiecare dintre "oaspeţi" corespunde uneia dintre sefirot (emanaţii divine). Se spune că, în fiecare zi, una dintre aceste emanaţii domneşte în atmosfera din suca. A devenit un obicei curent ca, printre podoabele acesteia, să se includă şi o placă pe care sunt menţionaţi cei "şapte oaspeţi".

UZIEL, BEN-ŢION MEIR HAI

(1880-1953)

Rabin şi conducător comunitar în Ereţ Israel. Născut la Ierusalim, a fost numit rabin la Iafa în 1911. Activităţile comunitare i-au purtat paşii şi la Salonic unde devine mare rabin în 1921. În 1923, este numit mare rabin la Tel Aviv iar în 1939 mare rabin sefard (Rişon le-ţion) al Palestinei.

Erudiţia lui Uziel şi-a găsit expresia în numeroasele responsa publicate în mai multe volume sub titlul Misfete Uziel (1953-1964), în predici, scrisori şi scrieri, publicate în 1939 sub denumirea de Mihmane Uziel; în sfârşit, printr-o carte filozofică intitulată Heghione Uziel (1935-1954) şi un tratat juridic în două volume, Şaare Uziel (1944-1950).

Ca activist al sionismului religios, Uziel credea că restabilirea unui stat evreu pe pământul lui Israel face parte din planul divin. A predicat şi a scris cu multă energie pentru a încuraja colonizarea evreilor în Israel. Potrivit convingerilor sale, naţionalismul evreiesc este legat în mod necesar de fidelitatea faţă de Tora, pe ale cărei solide temelii trebuie clădită structura naţională.

VACA ROŞIE

Ebr.: para aduma

Vacă având o piele caracteristică, de culoare roşie şi a cărei cenuşă, amestecată cu apă de izvor, era utilizată pentru purificarea persoanelor sau obiectelor întinate prin contactul cu un cadavru (Num. 19, 1-22). Animalul trebuia să nu aibă nici un defect şi să nu fi fost pus niciodată la jug. În timp ce sacrificiile obişnuite aveau loc la intrarea Cortului Întâlnirii (Lev. 17, 8-9) sau, ulterior, la Templu, jertfirea vacii roşii se făcea "în afara taberei". Potrivit tratatului Para din Mişna, numai marele preot avea căderea să răpună animalul şi să împrăştie, în şapte rânduri, o parte din sângele vacii în direcţia Sfintei Sfintelor. Vaca roşie era arsă de tot, împreună cu lemn de cedru, cu cârmâz şi isop, până ce totul se preschimba în cenuşă. Aceasta era pusă într-un vas şi amestecată cu apă de izvor (maim haim), fiind păstrată după aceea spre a fi folosită ca "apă lustrală" (me nida), având capacitatea de a purifica impuritatea. "Apa lustrală" îi purifică pe cei întinaţi, dacă este împrăştiată asupra lor în a treia şi a şaptea zi a perioadei de întinare de o săptămână. Cu toată această virtute purificatoare, "apa lustrală" avea şi puterea de a-l face impur pe cel care o preparase sau numai o atinsese; preoţii şi cei care participaseră la arderea vacii roşii trebuiau deci să-şi spele veşmintele şi să se îmbăieze la baia rituală. Ei rămâneau impuri până la căderea nopţii. Un procedeu analog trebuia îndeplinit de către cei care adunaseră cenuşa sau executaseră stropirea cu "apa lustrală".

S-au propus două explicaţii pentru faptul că vaca roşie poate fi în acelaşi timp vector de puritate şi de întinare. Prima explicaţie constă în a percepe un fenomen de contaminare, propagat prin contactul cu un obiect consacrat ritualului. A doua explicaţie sugerează că vaca roşie este obiect de întinare prin asocierea ei cu moartea. Prima explicaţie face trimitere la întinarea contractată prin contactul cu sefer Tora (Iad. 3-4); a doua nu are o bază analogică.

Modul în care vaca roşie purifică impuritatea dar întinează puritatea pare a face apel la o concepţie biblică despre două niveluri diferite de impuritate: primul nivel se referă la cadavru; al doilea nivel (de un grad mai mic) este legat de vaca roşie însăşi.

Au fost propuse diferite teorii pentru a explica temeiurile şi raţiunile ceremoniei vacii roşii. Toate încearcă să acorde o importanţă simbolică culorii roşii: ea îngăduie evitarea duhurilor rele şi este legată, proverbial, cu păcatul. Mulţi înţelepţi consideră, totuşi, că legea vacii roşii este una dintre prescripţiile biblice (huca) pe care omul n-o poate justifica sau pricepe: "De fapt, un cadavru nu este întinat, la fel după cum apa nu purifică cu adevărat, dar Cel Prea Înalt a stabilit o hotărâre şi nimeni n-o poate încălca" (Num. R. 19, 4). Alţii sugerează că este vorba aici de o ispăşire pentru anticul păcat al Viţelului de aur.

Pentateuhul (Lev. 19, 9) denumeşte vaca roşie hatat, adică "jertfă de ispăşire", ceea ce justifică legile elaborate în acest sens de înţelepţi în tratatul Para, consacrat în întregime vacii roşii. Amestecul cenuşii cu apa este desemnat ca o apă sfinţită. Unele rituri asociate cu cele ale vacii roşii au fost instituite de către farisei, ca o respingere a părerii saduceilor care afirmau că numai cei cu desăvârşire puri sub aspect ritual puteau proceda la arderea vacii (vezi Puritate rituală). Pentru farisei, chiar şi un tevul iom (adică o persoană impură care s-a scufundat pentru purificare în mikve) putea îndeplini actul de ardere a vacii, aşa încât preotul desemnat pentru această operaţie era în mod deliberat impur şi nu se îmbăia decât după aceea (Para 3, 7-8). Potrivit Mişnei, numai marele preot avea căderea să se ocupe de vaca roşie (Para 4, 1; Ioma 42b). Rabi Meir a afirmat că, din epoca lui Moise şi până la distrugerea Templului n-au fost arse decât şapte vaci, dar alţi înţelepţi au numărat nouă arderi (Para 3, 5) şi afirmau că a zecea vacă va fi arsă de către Mesia (Iad. Para aduma 3, 4). Dacă fie şi numai doi peri ai acestei vaci nu erau roşii, animalul nu era considerat apt pentru

jertfă, astfel încât vaca zisă roşie era extrem de rară şi preţul ei era foarte ridicat (T. I. Pea 1, 1, 15c; T. B. Kid. 31a).

Deşi după distrugerea Templului nu mai exista posibilitatea de a prepara cenuşa vacii roşii, ritualul de purificare cu "apa lustrală" s-a menţinut o bucată de vreme, folosindu-se pentru aceasta cenuşa păstrată de la arderile anterioare. În epoca amoraimilor (vezi Amora), cei care se întinaseră prin contactul cu un mort se mai puteau purifica în acest fel (Nid. 6b). Se pare că samaritenii au menţinut această practică până în secolul al XV-lea.

Citirea secţiunii biblice Para (Num. 19, 1-22) se face la o săptămână după sărbătoarea de Purim, ca maftir la Şabat Para (vezi Şabaturi speciale); se reaminteşte astfel de epoca Templului şi de faptul că o persoană în stare de impuritate nu avea voie să intre în Templu pentru a celebra sacrificiul pascal, înainte de a se fi purificat prin "ape lustrale".

VAHNAHT, vezi ŞALOM ZAHĂR.

VA-IKRA, vezi LEVITIC.

VAJDA, GEORGES

(1908-1981)

Orientalist, istoric al filozofiei evreieşti medievale, islamolog. Născut la Budapesta, a studiat în acest oraş la seminarul rabinic înainte de a pleca la Paris, în 1927, pentru a-şi continua studiile. A obţinut o licenţă în litere în 1930 iar, în 1932, diploma Şcolii naţionale de limbi orientale. În 1946 şi-a susţinut teza de doctorat cu subiectul: Sistemul teologic şi filosofic al lui Iuda ben Nisim ibn Malka. Profesor de latină şi greacă la Şcoala Maimonide, înainte de război, a predat după aceea teologia şi Biblia la Seminarul Israelit (1936-1960). De asemenea, începând din 1937, a predat la Şcoala Practică de Înalte Studii, unde a devenit director în 1954. Membru al Institutului de Cercetare şi de Istorie a Textelor, a întemeiat în 1940 secţiile arabă şi ebraică, dar nu a putut profesa aici din pricina legilor rasiale ale regimului de la Vichy. Cariera sa a debutat cu adevărat după război. Începând din anul 1950, editează Revista de studii evreieşti. În 1971 este numit profesor la Universitatea Sorbona.

Împreună cu Andre Neher, Georges Vajda a reuşit să relanseze studiile evreieşti în Franţa, după cel de-al doilea război mondial. El s-a remarcat prin erudiţia sa, a format studenţi (printre care Charles Touati) şi a ştiut să le trezească interesul faţă de studierea misticii. S-a specializat în limba arabă şi filozofia medievală (evreiască, dar nu numai); s-a interesat de apariţia filozofiei evreieşti şi a Cabalei, în special în ceea ce priveşte relaţiile lor reciproce.

În acest sens, studiul său referitor la Ibn Vazar, care încercase să împace filozofia maimonidiană, Cabala şi astrologia la sfârşitul secolului al XIV-lea (lucrare efectuată în cadrul acţiunii Recherches sur la philosophie et la Kabbala dans la pensee juive du Moyen Age) se înscrie în propriul său demers intelectual. Având relaţii continue cu G. Scholem, el a publicat în franceză marile opere ale acestuia la Editura Aubier Montaigne. Format la şcoala curentului german Wissenschaft şi la şcoala franceză orientalistă, Vajda a păstrat gustul cercetării minuţioase, al muncii pe manuscrise şi al marilor opere de sinteză. Adevărat "om de ştiinţă" şi muncitor încăpăţânat, dar modest, el s-a preocupat mai mult de studii, de cercetare decât de propria sa carieră.

Cele mai importante lucrări ale lui Vajda sunt: Introduction a la pensee juive du Moyen Age (1947); La Theologie ascetique de Bahya ibn Pakuda (1947); Iuda ben Nissim ibn Malka, philosophe juif marocain (1954); L'Amour de Dieu dans la theologie juive du Moyen Age (1957); Isaac Albalag, averroiste juif, traducteur et annotateur d'Al Ghazali (1960); Recherches sur la philosophie et la Kabbala dans la pensee juive du Moyen Age (1962); Le commentaire d'Ezra de Gerone sur le Cantique des Cantiques (1969). Vajda a fost şi autorul a numeroase articole pentru l'Encyclopedie de l'islam.

VAKAŞOT

"Implorări"

Poeme liturgice (vezi Piyut) recitate în ritualul sefard; la origine, se recitau înaintea slujbei de dimineaţă în fiecare zi, apoi numai în dimineţile de Şabat. Se pare că această tradiţie a început pe la sfârşitul secolului al XVII-lea sau începutul celui de-al XVIII-lea, sub influenţa cabaliştilor din Safed.

Aceste poeme tratează despre Dumnezeu, despre Şabat, despre mântuirea lui Israel, precum şi despre elemente mistice, cum sunt sefirot (emanaţiile) şi Şehina (Prezenţa divină).

Culegeri cu aceste rugăciuni, în ebraică, în aramaică şi în arabă, au fost transmise de la o generaţie la alta, fiecare generaţie adăugându-şi propria contribuţie.

În tradiţiile siriană (Alep) şi marocană, astăzi înfloritoare în Israel, tineri şi bătrâni se adună în sinagogi pentru a cânta vakaşot, de la ora trei dimineaţa în fiecare Şabat, începând cu Şabatul care urmează sărbătorii de Simhat Tora şi până la Şabatul care precede Purimul.

VĂDUVĂ ŞI ORFAN

Încă din epoca biblică iudaismul a recunoscut nevoile văduvii şi ale orfanului. Una, femeia măritată al cărei soţ a decedat, celălalt, copil al cărui tată sau mamă a murit, sunt adesea clasaţi în Biblie printre dezmoşteniţii soartei. Aşa se întâmplă în Ex. 22, 21: "Să nu asupreşti pe văduvă, nici pe orfan". Tema este reluată de către profeţi: "Faceţi dreptate orfanului, apăraţi cauza văduvei" (Isa. 1, 17). Psalmistul îl cheamă pe Dumnezeu să-i pedepsească pe cei răi căci "ei fac să piară văduva şi străinul, ei ucid orfanii" (Ps. 94, 6). Aceştia sunt protejaţi prin aplicarea unei legislaţii speciale: "Să nu te atingi de dreptul străinului şi al orfanului, să nu iei zălog haina văduvei" (Deut. 24, 17).

Înţelepţii Talmudului manifestă aceeaşi sensibilitate faţă de văduvă şi de orfan. Rabi Iose spunea: "Acela care fură de la văduvă sau de la orfan este ca şi cum ar fura de la Dumnezeu" (Ex. R. Mişpatim 30, 8). "Cine este acela care exercită milostenia în permanenţă? Cel care creşte un orfan" (Ket. 50a).

Interesul înţelepţilor pentru acest subiect se manifestă prin varietatea legilor care apără văduva şi orfanul. Întrucât văduva nu moşteneşte bunurile soţului decedat (ele revin copiilor), rabinii au socotit necesar să-i asigure venituri, instituind ketuba, contractul de căsătorie care-i servea femeii ca o asigurare în caz că rămânea văduvă (Ket. 4, 2). Dacă soţul defunct dăduse unui terţ un împrumut bănesc, acela era dator să-l înapoieze văduvei (Ket. 9, 2).

Talmudul se referă şi la problema locuinţei. Conform unui obicei antic, văduva trebuia să se întoarcă în casa tatălui său. Mai târziu însă, o vedem trăind împreună cu familia defunctului sau în casa soţului decedat, unde avea tutela copiilor săi. În calitate de tutore, ea trebuia să dea socoteală tribunalului

local de toate cheltuielile făcute pentru hrana şi îmbrăcămintea copiilor (B. B. 9, 6). Dacă trăia singură, ea nu avea voie să ia pe cineva în gazdă, ca să nu fie bănuită de purtări necuvenite (A.Z. 22b).

Legea evreiască consideră ca fiind orfan pe cel care şi-a pierdut tatăl sau mama şi care nu este în stare să se întreţină singur. Acest statut nu comportă limite de vârstă (Maimonide, M. T. Deot 6, 10). O tânără măritată de către tatăl său şi divorţată înaintea majoratului are statutul de orfană, chiar dacă mai trăiesc cei doi părinţi ai ei (Ket. 73). Comunitatea are datoria să finanţeze nunta unui orfan. În acest caz, orfana are prioritate faţă de orfan (Ket. 67a).

Văduvele au un rol secundar în alte două porunci. Potrivit primei, cumnatul are obligaţia să se însoare cu văduva fratelui său dacă acesta a murit fără a lăsa copii (legea leviratului). Scopul acestei porunci este perpetuarea numelui celui decedat. A doua poruncă interzice marelui preot să se însoare sau să aibă relaţii cu o văduvă. Legea îl priveşte aici pe preot, care este obligat să se însoare cu o fecioară.

În porunca negativă 256 din lucrarea sa Sefer ha-miţvot, Maimonide scrie: “Este interzisă o purtare aspră, cu vorba sau cu fapta, faţă de copilul fără tată sau faţă de văduvă. Trebuie să le vorbim cu blândeţe, să le asigurăm un tratament cât mai bun, să ne arătam bine dispuşi faţă de ei şi să respectăm în această privinţă exigenţele cele mai mari”.

VIAŢĂ

Sfinţenia vieţii este o valoare supremă a iudaismului, deoarece viaţa este considerată un dar de la Dumnezeu. După ce a creat fenomenele naturale, plantele şi animalele, “Dumnezeu a suflat în nările omului suflare de viaţă” (Gen. 2, 7). De aceea, viaţa omenească se deosebeşte de celelalte forme de viaţă: ea întrupează chipul lui Dumnezeu şi pretinde imitarea lui Dumnezeu (vezi Dumnezeu, Imitarea lui).

Biblia asimilează poruncile divine cu un “arbore de viaţă” (Prov. 3, 18). Iubindu-l pe Dumnezeu şi îndeplinind poruncile Lui, evreul “va trăi şi îşi va prelungi zilele”, cum se spune în Deut. 30,20. În plus, Dumnezeu pune fiinţa omenească în faţa alternativei: viaţa şi binele, de o parte, moartea şi răul, de cealaltă parte, şi îi spune: “Vei alege viaţa, pentru ca să trăieşti, tu şi urmaşii tăi” (Deut. 30, 19).

Formula din Lev 18, 5: “Pentru ca el să trăiască prin ele” [prin porunci] a fost interpretată de către rabini ca o aluzie la faptul că poruncile sunt menite să asigure viaţa oamenilor, nu să-i ducă la pieire. Toate legile — exceptând trei interdicţii: idolatrie, omor şi incest — pot fi încălcate în caz de primejdie de moarte.

Cât timp trăieşte, omul trebuie să lupte pentru a se menţine în viaţă atât din punct de vedere fizic, cât şi spiritual. A suprima fie şi o singură viaţă echivalează cu a suprima întregul univers; şi invers, a salva fie şi o singură viaţă echivalează cu a salva universul întreg. Pikuah nefeş (“ocrotirea vieţii” când există un pericol de moarte) permite chiar să se încalce respectarea Şabatului, deşi — în alte situaţii — violarea Şabatului este considerată o greşeală majoră. În aceeaşi ordine de idei, se consideră că, pentru a ocroti sănătatea unei lehuze şi a pruncului nou născut, se poate trece chiar şi peste poruncile de Iom Kipur. Acelaşi principiu este valabil şi în legătură cu alimentarea unui bolnav. Este vorba aici nu doar de vagi recomandări, ci de priorităţi absolute.

Recunoştinţa pentru frumuseţea şi sfinţenia vieţii este exprimată prin binecuvântările care sunt recitate în diferite ocazii. Comentând ultimul verset din Psalmi (“Fie ca tot ce respiră să-l laude pe Domnul”), Rav spune: “Trebuie să-i mulţumim lui Dumnezeu pentru fiecare răsuflare a noastră.” Vezi şi Moarte, Înviere, Suflet, Nemurirea -ului.

VIAŢĂ, CARTEA -II

Ebr.: Sefer ha-Haim

“Registru” aflat în cer şi care conţine lista tuturor lucrărilor şi faptelor săvârşite de om în cursul anului. O idee asemănătoare se găseşte în civilizaţia mesopotamiană. Biblia nu menţionează decât o singură dată existenţa unei asemenea credinţe. Este vorba de Psalmul 69, 29 care formulează speranţa că răii “vor fi şterşi din cartea vieţii şi nu vor fi înscrişi împreună cu cei drepţi”. Cu toate acestea, se găsesc numeroase referiri implicite la “registrul” sau la “dosarul” lui Dumnezeu (de exemplu, Ex. 32,32-33; Mal. 3, 16; Ps. 87, 6; Dan. 12, 1 şi, mai ales, Isa. 4, 3). Alte menţiuni se întâlnesc în pseudoepigrafe şi în sursele creştine antice (Apocalipsa 3, 5; 17, 8; 20, 12 etc.). Rabinii au accentuat importanţa “cărţii vieţii” (sau “Cartea celor vii”) în cuprinsul eticii evreieşti. Să citǎm drept exemplu acest aforism al lui Iuda ha-Nasi: “Să ştii ce se află deasupra ta — un ochi care vede, o ureche care aude şi o carte în care sunt consemnate toate faptele tale” (Avot 2, 1). Cât despre R. Akiva, el declara că “registrul este deschis” şi că “mâna notează” (ibid. 3, 16). Este un fel de a spune că nimeni nu se poate feri de urmările actelor sale, ale faptelor sale rele. Potrivit Talmudului (R. H. 16b), în ziua Anului Nou (Roş Haşana) se deschid trei registre: unul priveşte pe cei răi, care sunt condamnaţi iremediabil la moarte; al doilea conţine numele drepţilor desăvârşiţi, hărăziţi vieţii; al treilea conţine numele celor “intermediari”, nici buni, nici răi, a căror soartă rămâne nehotărâtă până la Iom Kipur, când este pecetluită. Această concepţie, dezvoltată în Talmud, a conferit o importanţă crescândă celor zece zile de penitenţă, zilele înfricoşătoare (vezi Sărbători, Mari). Rugăciunea “Înscrie-ne în Cartea Vieţii” revine mereu printre rugăciunile pronunţate cu ocazia acestor solemnităţi, până la rugăciunea de la neila, slujba care încheie Iom Kipur. În acest moment se spune: “Pecetluieşte-ne în Cartea Vieţii”. Credincioşii obişnuiesc să-şi ureze unii altora “o înscriere bună şi o pecetluire bună” — urări caracteristice sărbătorilor de toamnă. Potrivit unei concepţii de sorginte cabalistică, sentinţa lui Dumnezeu nu este pecetluită definitiv decât la Hoşana Raba, zi supranumită, de altfel, “Ziua marii peceţi”. După o legendă aşchenază, la Hoşana Raba cad din cer bucăţele de hârtie în care se menţionează soarta fiecărei persoane. De aici provin urările obişnuite ale aşchenazilor la Hoşana Raba: “pecete bună” sau “bilet bun” (în idiş, a gut kvitel).

VIAŢĂ, POMUL -II

Ebr.: eţ ha-haim

Pom care conferă nemurirea dacă mănânci din fructele sale. El este menţionat de trei ori în istorisirea despre Adam în grădina Eden. Descriind această grădină, se spune: “precum şi pomul vieţii în mijlocul grădinii” (Gen. 2, 9). În urma nerespectării de către Adam a poruncii divine, Dumnezeu spune: “Să-l împiedicăm acum ca nu cumva să-şi întindă mâna, să ia şi din pomul vieţii, să mănânce din el şi să trăiască în veci” (Gen. 3, 22). În sfârşit, după ce Adam şi Eva au fost alungaţi din grădină, Dumnezeu a pus “heruvimi care să rotească o sabie învăpăiată ca să păzească drumul care duce la pomul vieţii” (Gen. 3, 24).

Mulţi specialişti văd în pomul vieţii ecoul unui mit răspândit în literatura Orientului Mijlociu, acela al plantei magice capabilă să dăruiască nemurire cui ar mânca din ea; se găsesc "pomi ai vieţii" în literatura sumeriană şi egipteană. Istoria grădinii Eden pare a da de înţeles că dacă Adam nu s-ar fi dovedit neascultător, mâncând din pomul cunoaşterii, el ar fi putut mânca din pomul vieţii, dobândind în acest fel nemurirea. Această istorie dă o explicaţie etiologică a mortalităţii omeneşti (vezi Suflet, Nemurirea -ului).

Calitatea magică a pomului vieţii a captivat imaginaţia autorilor de pseudoepigrafe (vezi Apocrife şi pseudoepigrafe) şi a înţelepţilor Midraşului. Potrivit Midraşului, pomul vieţii îşi împrăştia umbra peste toata regiunea şi avea nu mai puţin de 15.000 de arome diferite. Avea un diametru atât de mare încât unui om i-ar fi trebuit 500 de ani ca să-i poată face înconjurul. De sub rădăcinile sale ţâşnea apa care iriga pământul şi care, după aceea, se vărsa în cele patru fluvii menţionate în povestea Edenului.

Autorii de pseudoepigrafe au transplantat (ca să spunem aşa) pomul din grădina Edenului în paradis, în lumea care va să vină. Această noţiune nu se regăseşte în literatura rabinică primitivă, dar este reluată ulterior de către Midraş. În general, autorii de scrieri apocrife şi de pseudoepigrafe au luat în sens literal istoria pomului. Singura excepţie printre scriitorii vechi a constituit-o Filon, care l-a interpretat ca o alegorie. O dată cu dominaţia arabă şi cu răspândirea filozofiei printre învăţaţii evrei, pomul vieţii şi istoria grădinii Eden, în ansamblu, au fost interpretate în sens alegoric, mai ales de către Maimonide. Deşi acceptă existenţa grădinii Edenului, Cabala (Mistica evreiască) a interpretat pomul vieţii într-o manieră mistico-alegorică. Vezi şi Răsplată şi pedeapsă.

VIAŢĂ VEŞNICĂ

Concepţie care, în general, face trimitere la înviere şi la nemurirea sufletului. Credinţa într-un fel de viaţă după moarte a existat întotdeauna în iudaism, deşi n-a fost exprimată niciodată sub o formă dogmatică şi deşi a cunoscut interpretări uneori foarte diferite, de la o epocă la alta. Legată de apropierea lumii care va să vină şi de Izbăvirea adusă de Mesia, nu se poate evidenţia în privinţa ei un sistem teologic unic.

Biblia se ocupă puţin de soarta oamenilor după ce au murit; în general, ei se duc în Şeol, unde sălăşluiesc într-o semi-existenţă obscură şi eterată. (Num. 16, 33; Ps. 6, 6; Isa. 38,18). Acest sălaş biblic al morţilor poate desemna doar mormântul sau un fel de Hades. Cu toate acestea, Enoh a fost "luat" de către Dumnezeu (Gen. 5, 24), Ilie a urcat la ceruri într-un car de foc (2 Regi 2, 11), iar Saul a stat de vorbă cu defunctul profet Samuel (1 Sam. 28, 8 et infra). Aceste istorisiri, chiar dacă implică o continuitate a existenţei după moarte, nu lămuresc totuşi problema. Cu toate că rabinii epocii talmudice afirmau că Biblia conţine aluzii directe la acest subiect (Sanh. 90b-91a), o doctrină a învierii morţilor nu apare precis formulată decât în cărţile mai târzii: în Ezechiel (37), unde găsim o înviere colectivă şi în Daniel, unde învierea e individuală (12, 2).

Literatura apocrifă din epoca celui de al Doilea Templu exprimă, în temele sale dominante, ideea unei nemuriri cereşti. Astfel, 4 Macabei, deşi în general dominată de teologia fariseilor, făgăduieşte o viaţă veşnică pe lângă Dumnezeu martirilor evrei care preferă să moară decât să încalce Tora, dar nu se exprimă în ce priveşte învierea morţilor. În schimb, 2 Macabei pune accentul asupra acesteia (2 Mac. 7, 14.23; 4 Mac. 9, 8; 17, 5.18). Această idee şi-a croit drum printre diferitele secte ale epocii şi s-a manifestat în Noul Testament. În cursul perioadei elenistice, conceptul de olam ha-ba, "lumea care

va să vină", e opus conceptului de olam ha-ze, "lumea de aici", aşa cum ne arată Apocalipsa lui Enoh (71, 15). Ideea nemuririi sufletului s-a exprimat şi în Înţelepciunea lui Solomon (3, 1-10; 5, 15-16) şi a fost amplificată în scrierile lui Filon, în secolul I. Filon considera că noţiunea de înviere a morţilor este subordonată celei de nemurire a sufletului, fiind doar o referire alegorică la aceasta din urmă (Legum allegoriae 1, 105-108). Sufletul individual, ţinut prizonier în trup, pe pământ, se întoarce în sălaşul divin originar, dacă individul a fost un drept; dimpotrivă, sufletul nelegiuitului suferă o moarte veşnică. Doctrina răsplăţii şi a pedepsei a fost aplicată la viaţa de după moarte, spre a menţine credinţa în făgăduiala divină, după care cei drepţi vor fi răsplătiţi după restaurarea lui Israel. În cursul persecuţiilor (167-164 î.e.n.) din epoca lui Iuda Macabeul, aceasta era credinţa: "Dacă n-ar fi crezut cu adevărat că cei care au căzut vor învia, ar fi fost fără rost să se roage pentru morţi" (2 Mac. 12, 14).

Literatura talmudică, midraşică şi rabinică conţine o mare varietate de păreri referitoare la soarta sufletului după moarte, la lumea care va să vină, la izbăvirea mesianică şi la învierea morţilor. În pofida divergenţelor, se poate realiza totuşi un tablou eshatologic al acestor poziţii. Când are loc moartea, sufletul părăseşte trupul, dar rămâne în legătură cu el în cursul primelor 12 luni, plecând şi venind, până la descompunerea trupească; acesta este motivul pentru care Samuel s-a putut întoarce din sălaşul morţilor în cursul anului care a urmat decesului său. Acest an este considerat ca o perioadă de purgatoriu pentru suflet sau numai pentru sufletul păcătoşilor; apoi cei drepţi merg în grădina Edenului iar nelegiuiţii în gheenă (ghehinom; Şab. 152b-153a. Tan. Va-ikra 8). Dar situaţia acestor suflete rămâne nesigură; unii descriu sufletele morţilor "ascunse sub tronul gloriei" (Şab. 152b), în pace; alţii acordă decedaţilor o conştiinţă deplină (Ex. R. 523; Tan. Ki-tisa 33; Ket. 77b; 104a; Ber. 18b-19a). Midraşul merge chiar până la a afirma: "Singura deosebire între vii şi morţi stă în puterea de a vorbi" (Pesikta Rabati 12, 46) şi există păreri contradictorii cu privire la cunoştinţa morţilor despre lumea pe care au părăsit-o (Ber. 18b). În zilele mântuirii mesianice sufletul se va întoarce în pulbere şi va fi reconstituit în timpul când va avea loc Învierea . Dar problema de a şti dacă vor învia numai cei drepţi nu este rezolvată. Unii rabini gândesc că nelegiuiţii nu vor învia decât pentru a fi judecaţi şi distruşi; cenuşa sufletului lor va fi împrăştiată sub picioarele celor drepţi. Se mai întâlneşte ideea unei damnaţiuni veşnice, contrazisă însă de afirmaţia că "nu va exista gheenă în lumea care va să vină" (R. H. 17a; Tosafot la R. H. 16b; B. M. 58b; Ned. 8b; A. Z. 3b). Infernul îşi trage numele de la abominabila vale Ben Hinom, la sud de Ierusalim unde, în epoca monarhiei biblice, persista un cult păgân, constând în sacrificiile de copii. Localizarea exactă a acestei Ghehinom variază de la adâncul pământului (Er. 19a) până la ceruri sau dincolo de munţii tenebrelor (Tam. 32b). O părere susţine că locul său se află în focul care se consumă pe sine şi-i distruge pe cei răi. Antonimul său, paradisul sau gan Eden, poate fi descris ca o grădină cerească sau terestră, şi serveşte pentru a exprima realizarea completă a tuturor idealurilor la care rabinii aspiră în această lume. Astfel, de pildă, Şabatul este a "şaizecea parte a lumii care va să vină" (Ber. 57b). Rav spune: "În lumea care va să vină nu va exista nici hrană, nici băutură, nici procreare, nici negustorie, nici ură, nici invidie şi nici duşmănie, ci, în schimb, cei drepţi vor şedea cu coroane pe cap şi se vor bucura de splendoarea Prezenţei divine" (Ber. 17a). Doctrina Învierii este fundamentală în eshatologia rabinică; ea îi separa pe farisei de saducei. Talmudul insistă în a demonstra fundamentul biblic al acestei noţiuni şi îi exclude din lumea viitoare pe toţi cei care nu cred în ea (Sanh. 10, 1; T. B. Sanh. 90b-91 a; Iosefus, Războiul evreilor 2,162 et infra). Concepută ca o utopie politică şi fizică, problema împărăţiei mesianice este dezbătută pe larg (Ber. 34b; Şab. 63a şi Raşi ad loc). La sfârşitul vremurilor va veni olam ha-ba, lumea viitoare, o lume pur spirituală, în care cei drepţi vor şedea în slavă şi vor beneficia

de splendoarea Prezenţei divine (Ber. 17a). Această determinare eshatologică n-a obţinut asentimentul tuturor rabinilor, unii dintre ei mulţumindu-se să citeze versetul: "Şi ochiul (omenesc) nu a văzut un alt Dumnezeu în afară de tine" (Isa. 64, 3, Ber. 34b), în sensul că numai Dumnezeu poate rezolva problema. În lumea care va să vină, Prezenţa divină va lumina lumea. Credinţa în învierea corporală devenise atât de esenţială încât Mişna afirmă explicit: "Întreg Israelul îşi are locul său în lumea care va să vină (după Isa. 60, 21) cu excepţia celui care spune: «Nu există înviere a morţilor»" (Sanh. 10, 1). Înţelepţii mai discutau şi despre soarta neevreului, căruia îi acordau, de asemenea, un loc în viaţa viitoare: "drepţii tuturor neamurilor" (Tos. Sanh. 13, 1), fără a omite cugetări de felul spuselor lui Iohanan bar Napaha (secolul al III-lea): "Toţi profeţii au proorocit despre zilele lui Mesia, dar nimeni, o Doamne, n-a văzut lumea care va să vină (Isa. 64, 4)" (Sanh. 99a; Ber. 34b). Curând s-a considerat că ocupaţia majoră a celor drepţi în lumea viitoare va fi studiul Torei (Seder Eliahu Raba). Rabinii au concluzionat că, după moarte, drepţii îşi vor primi răsplata, iar nelegiuiţii pedeapsa, ceea ce implica o comportare exigentă în cursul vieţii, aşa cum indica R. Iaacov: "Această lume este ca un vestibul care duce la lumea ce va să vină; pregăteşte-te în vestibul spre a putea intra în sala ospăţului" (Avot, 4, 16).

Filozofii medievali s-au confruntat cu problema integrării noţiunilor de înviere şi de nemurire într-un mod de gândire sistematic şi conceptual. Saadia Gaon (882-942) a conceput reunirea trupului cu sufletul, după înviere, ca pe un moment de beatitudine spirituală (Sefer ha-emunot ve-ha-deot 9, 5). Se poate totuşi constata că printre ceilalţi gânditori, fie ei platonicieni sau aristotelicieni, accentul era pus mai mult asupra nemuririi sufletului decât asupra învierii morţilor, aceasta venind doar să se adauge unor consideraţii doctrinale. Isaac Israeli (mort în 955-956), Solomon ibn Gabirol (mort în 1058), Bahia ibn Pakuda (secolul al XI-lea) sau Iuda Halevi (mort în 1141) socoteau că sufletele celor drepţi urcă până la urmă la Dumnezeu, pentru comuniunea cu înţelepciunea. La antipod, conceptul de eternitate al aristotelicienilor evrei era definit prin conjuncţia sufletului individului, sau intelectul pasiv, cu Intelectul agent universal. Pentru Maimonide (mort în 1205), nemurirea sufletului este un parametru suprem (Călăuza 2, 27; 3, 54). Deşi a ridicat credinţa în Înviere la rangul unui articol de crez, preponderent în sistemul său filozofic este principiul nemuririi sufletului, în timp ce Învierea nu este menţionată în Călăuza rătăciţilor. Criticat cu asprime pentru a fi negat Învierea trupească, spunând: "În lumea care va să vină trupul şi carnea nu vor exista, se vor afla doar sufletele celor drepţi" (M. T. Teşuva 3, 6), Maimonide s-a apărat în lucrarea sa Maamar Tehiat ha-met ("Epistolă cu privire la învierea morţilor"), făcând deosebirea între o viaţă viitoare în zilele lui Mesia, etapă în care sufletele celor drepţi "îşi vor regăsi trupurile [...] apoi vor muri după o viaţă foarte lungă", şi viaţa veşnică în lumea care va să vină, în care vor fi răsplătite numai sufletele celor drepţi, care se vor bucura de o fericire întru totul spirituală.

Neoplatonicienii considerau călătoria sufletului ca o ascensiune spre divin şi starea sa de beatitudine ca o fericire esenţialmente spirituală, implicând o cunoaştere a lui Dumnezeu şi o stare spirituală apropiată de comuniune. Atitudinea lor negativă faţă de trup dar favorabilă spiritului nu lăsa loc cu adevărat unei teologii a Învierii. Aristotelicienii evrei, care vedeau în intelectul dobândit partea nemuritoare a individului, considerau nemurirea în termeni de contemplare intelectuală a lui Dumnezeu. Unii au susţinut că în starea de nemurire a sufletului, sufletele tuturor oamenilor se vor contopi într-unui singur; iar alţii concepeau nemurirea mai degrabă ca pe o etapă individuală. Importanţa dată mântuirii obţinută prin desăvârşire intelectuală a fost viguros criticată, mai ales de către Hasdai Crescas, care afirma că dragostea pentru Dumnezeu prevalează asupra cunoaşterii lui (Or Adonai, 3, 3). După Iosif Albo, învierea nu este decât "o dogmă admisă de poporul nostru" şi nu

un fundament sau un principiu derivat din Legea divină, în general, sau din cea a lui Moise, în particular (Sefer ha-ikarim 1, 23).

Eshatologia cabalistică este mai sistematică decât literatura rabinică, dar şi mai complexă în structura sa, şi mai variată în diferitele sale subsisteme. În vreme ce filozofia medievală se împiedicase de conceptul Învierii, misticii din aceeaşi epocă au elaborat etapele existenţei sufletului înviat în viaţa viitoare şi i-au stabilit cronologia în termeni de emanaţii divine sau sefirot. Moise Nahmanide (cca. 1194-1270) a expus succesiunea a trei lumi: o lume în care sufletul intra pentru a fi judecat, o lume viitoare care va servi drept introducere pentru o eră mesianică a Judecăţii de apoi şi a Învierii, şi lumea care va să vină în care "trupul va deveni ca şi sufletul, iar sufletul se va ocupa de cunoaşterea Celui Prea Înalt" (Şaar ha-ghemul).

Zoharul a speculat asupra soartei celor trei părţi ale sufletului: nefeş, ruah şi neşama. Primele două, fiind susceptibile să păcătuiască, erau supuse pedepsei, în timp ca neşama, pură şi nepătată, a cărei existenţă, anterioară celei a trupului, se petrecuse printre sefirot, urca în înălţimi spre ţeror ha-haim, "mănunchiul vieţii" (1 Sam. 25, 29). Întrucât sufletul nu se încarnează pe pământ decât pentru a îndeplini o sarcină precisă, sufletele nelegiuiţilor care nu reuşiseră s-o îndeplinească erau pedepsite şi purificate în infern sau erau încarnate din nou — după principiul ghilgulului (metempsihoză), spre a-şi completa în alte trupuri sarcina rămasă neisprăvită. Totuşi, în anumite cazuri, sufletului păcătos i se refuză chiar şi reîncarnarea şi iadul; şi el rătăceşte fără speranţă de odihnă. Conceput la origine ca o pedeapsă exemplară, ghilgul a ajuns să fie considerat ca un act de îndurare divină, care oferă sufletelor posibilitatea de a-şi răscumpăra păcatele şi de a deveni din nou fiinţe spirituale. Mai târziu, el a devenit un principiu după care orice lucru de pe lume, de la materia neorganică până la îngeri, era presupus a fi în mişcare şi în metamorfoză constantă. La sfârşitul Evului Mediu, noţiunea de transmigraţie a sufletelor s-a exprimat prin credinţa în dibuk, suflet rătăcitor ale cărui păcate sunt atât de grave încât nu poate găsi refugiu decât în corpuri vii, stabile, din care este extirpat prin exorcizare. Evreii din ţările musulmane, ca şi hasidimii, credeau că sufletele celor drepţi plecaţi din lume puteau să intervină pentru cei vii. Transformările intervenite începând cu Emancipare şi cu mişcarea Luminilor au făcut ca problema vieţii veşnice să nu mai fie atât de pertinentă în teologia evreiască. Iudaismul ortodox rămâne fidel celor două credinţe rabinice: învierea în timpurile mesianice şi o formă de nemurire a sufletului.

VIDUI, vezi SPOVEDANIE.

VIN

Biblia îi atribuie lui Noe prima vie din care acesta obţine vin şi îl bea (Gen. 9, 20-21). Vinul era unul din produsele pământului lui Israel, pe care Pentateuhul îl citează ca un semn de fertilitate şi de abundenţă a pământului (Gen. 49, 11; Deut. 33, 28). Descoperirile arheologice au confirmat existenţa unei mari producţii de vin în anticul Israel.

Vinul era o băutură care însoţea cu regularitate masa principală a zilei. De fiecare dată când Biblia citează cuvântul "cupă" — "cupa mea este plină ochi" (Ps. 23, 5) — este vorba totdeauna de vin care "înveseleşte inima omului" (Ps. 104, 15).

Vinul ocupa un loc important în uzajul ritual şi religios. Tora determină pentru fiecare tip de sacrificiu cantitatea de vin care trebuie împrăştiată ca libaţie pe altar (vezi Num. 28-29). În schimb, era interzis

preoţilor aflaţi în serviciu să bea vin (Lev. 10, 9). A oferi un pahar cu vin îndoliaţilor era o practică ce s-a transformat în ritual. Această practică se regăseşte în versetul "Daţi [...1 vin celor care au amărăciune în inimă" (Ps. 31, 6).

Acest obicei foarte răspândit antrena inevitabil cazuri de beţie, stare ferm condamnată de către Biblie, unde ea figurează în povestea lui Noe (Gen. 9, 21-24) şi în cea a lui Lot (Gen. 19, 31-38). Fideli tradiţiilor strămoşilor lor nomazi, recabiţii se abţineau de la vin (Ier. 35, 2 et infra). În cursul perioadei de legământ, nazireul trebuia să se abţină de la a bea vin şi chiar orice lichid în care au fost muiaţi struguri (Num. 63).

În epoca talmudică, cultura viei şi producţia de vin erau trăsături dominante ale economiei şi mulţi înţelepţi erau podgoreni. Biblia nu menţionează decât trei feluri de vin, dar din sursele talmudice au putut fi identificate o duzină. Unele vinuri erau tratate cu mirodenii diverse. Înainte de a fi băut, vinul era diluat cu apă la o treime din volumul său. Masa principală consumată seara (în epoca talmudică nu se mânca decât dimineaţa şi seara) cuprindea două mâncăruri, fiecare însoţită de un pahar cu vin.

Unele rituri fundamentale sunt însoţite de consumarea unuia sau mai multor pahare de vin şi de o binecuvântare specială: "Binecuvântat fii Tu, Doamne [...], care creezi roadele viei." Rabinii spuneau: "Nu există veselie fără vin" (dar, exceptând sărbătoarea de Purim, cereau să se evite excesele). Se bea un pahar cu vin la o circumcizie, două la o căsătorie; fiecare pahar reprezenta una dintre familii şi cei căsătoriţi gustau din ele, pe rând. În cursul celor şapte zile de doliu, familia îndoliată bea zece pahare de vin, practică părăsită în epoca post-talmudică. Şabatul şi zilele de sărbătoare sunt celebrate recitând sfinţirea (kiduş) pe o cupă de vin. În ce priveşte ceremonia încheierii Şabatului sau a unei sărbători (havdala), şi ea era marcată printr-o rugăciune şi un pahar cu vin. Una dintre particularităţile sederului de Pesah este consumarea a patru pahare de vin; la fel şi la sederul de Tu bi-Şvat, instaurat de către Isaac Luria (vezi Anul Nou al Pomilor).

Întrucât şi ceremoniile păgâne cuprindeau consumul de vin, rabinii au interzis să se bea acest vin, numit iain neseh. Interdicţia privea vinul atins de un neevreu. Ea s-a extins la orice vin produs de un neevreu, chiar în scopuri care nu aveau nimic de-a face cu idolatria. Comitetul legislativ al iudaismului conservator a abrogat această interdicţie, care n-a fost urmată niciodată de către iudaismul reformat.

VIOLENŢĂ

Folosire ilicită a forţei, pentru a răni pe cineva sau recurgerea la intimidare, ameninţând pe alţii cu o asemenea acţiune. Prima crimă citată de către Biblie este uciderea lui Abel de către Cain (Gen. 4, 8) iar primul delict care figurează în cele zece porunci este omorul. Potopul era o pedeapsă divină, ca răspuns la corupţie şi la violenţă (hamas; Gen. 6, 11-13). Iacob i-a condamnat pe fiii săi, Şimon şi Levi pentru violenţa lor sălbatică contra bărbaţilor din Sihem (Gen. 34, 30; 49, 5-7). Punctul culminant al liturghiei de Iom Kipur este neila (slujba de încheiere), potrivit căreia această zi a fost dată lui Israel "pentru ca să încetăm violenţa (oşek)".

Cu toate acestea, legea evreiască recunoaşte că o comportare violentă sau agresivă este omenească şi n-a adoptat niciodată un pacifism de suprafaţă. Înţelegând că nu poate elimina această tendinţă, iudaismul a căutat să îngrădească acţiunea violentă în limitele sfinţeniei şi ale demnităţii. Trebuia adoptată o linie despărţitoare între agresori şi victime, iar înţelepţii erau cu toţii în favoarea autoapărării: "Dacă cineva vrea să te ucidă, omoară-l tu întâi". Aceasta este formula rabinică (Num.

R. 21, 5; Sanh. 72a). Dar devenind agresor, dăunezi propriei tale vieţi. Când un bărbat i-a povestit lui Rava că a fost somat să aleagă între a ucide pe cineva şi a fi omorât, Rava a răspuns: “Este mai bine să-l laşi pe acel om sa te omoare. De ce crezi că sângele tău este mai roşu decât al lui? Poate că sângele lui este mai roşu decât al tău!” (Pes. 25b).

În faţa violenţei, evreii pot reacţiona în patru moduri diferite: autoapărarea (când aceasta este posibilă), martiriul, fuga sau căutarea unui compromis (soluţia marană). În ce priveşte recurgerea la violenţa extremă, Halaha o autorizează numai pentru a se păstra propria viaţă. Violenţa limitată este permisă, pentru a-ţi apăra convingerile religioase sau bunurile, dar omorârea unui hoţ nu este permisă decât atunci când proprietarul are motive să se teamă pentru propria sa viaţă. În apărarea proprie sau în apărarea altuia, dacă viaţa agresorului poate fi păstrată provocându-i doar o rănire, a-l ucide ar echivala cu un omor (Sanh. 7b). Acest principiu decurge din legea biblică cu privire la efracţie şi furt (Ex. 22, 2).

Violenţa sub pretextul răzbunării nu este permisă, deşi acţiunea violentă este legală când avem de-a face cu criminali. În această privinţă, exemplul tipic este folosirea forţei pentru eliberarea persoanelor deţinute în captivitate şi a căror viaţă este în primejdie; echivalentul modern ar fi operaţiile duse contra răpitorilor, a teroriştilor şi a piraţilor aerului.

VIRGINITATE

Starea de virginitate (ebr.: betula), fată tânără care n-a avut niciodată raporturi sexuale cu un bărbat. În tradiţia evreiască, virginitatea este un ideal pentru orice tânără nemăritată. Marele preot nu se putea căsători decât cu o femeie virgină (Lev. 21, 13); ceilalţi preoţi se puteau însura cu văduve, dar nu cu femei divorţate (Lev. 21, 7).

O tânără logodită era considerată fecioară între momentul logodnei sale (erusin) şi căsătorie (nisuin). Dacă un bărbat se căsătorea cu o femeie presupusă virgină şi dovedea că ea nu mai era fecioară, deoarece a avut relaţii cu alt bărbat în cursul perioadei de logodnă (Sanh. 7, 4), femeia era ucisă prin lapidare (Deut. 22, 20-21). Dacă acuzaţia era neîntemeiată, soţul trebuia să plătească o amendă tatălui femeii şi nu avea voie să divorţeze niciodată de ea (Deut. 22, 19). Căsătoria unei fecioare avea loc, în general, într-o zi de miercuri, pentru ca, dacă bărbatul ar fi vrut să o acuze că nu a fost fecioară, să se poată adresa tribunalului, care ţinea şedinţe joia (Ket. 2a). În contractul de căsătorie (ketuba) pe care soţul îl dădea soţiei sale în cursul ceremoniei nupţiale, se stipula că, dacă ea este fecioară, bunurile sale de întreţinere în caz de divorţ se vor ridica la 200 de zuzim, iar daca soţia fusese văduvă, această sumă nu era decât de 100.

O fetiţă mai mică de trei ani de care s-a abuzat sexual nu-şi pierdea statutul de virgină (Nid. 5, 9). Se presupunea că orice tânără este virgină înaintea căsătoriei sale, ca o dovadă a moralei practicate în antichitate.

Talmudul relatează situaţii în care monarhii străini au exercitat dreptul de a se culca cu femei evreice, în ajunul căsătoriei acestora. Înţelepţii au devansat de aceea ziua căsătoriei de la miercuri pentru marţi pentru a preveni asemenea acţiuni şi a-i proteja pe logodnici.

VISE

Canal prin care, potrivit credinţei antice, diverse revelaţii şi intuiţii profetice erau comunicate omului din lumea supranaturală. Asemenea experienţe sunt frecvent menţionate în Biblie ca "viziuni" sau vise acordate indivizilor aleşi, uneori chiar sub formă de cuvinte "văzute" (Gen. 15, 1; Num. 22,20; Isa. 29, 7; Iov. 33, 14-16). Adevăraţii profeţi au primit în general inspiraţia în acest mod. Moise a fost singurul căruia Dumnezeu i-a vorbit faţă către faţă (Num. 12, 6-8). Spre deosebire de "văzători", care înţelegeau imediat mesajul, regii şi oamenii de rând erau tulburaţi de câte un vis şi solicitau serviciile unui intermediar expert. Tot astfel, în Egiptul şi Mesopotamia antichităţii, se redactau "cărţi de vise" pentru uzul tălmăcitorilor specializaţi. Iosif şi Daniel, doi interpreţi biblici dintre cei eminenţi, considerau puterea lor ca pe un dar de la Dumnezeu (Gen. 41, 16; Dan. 2, 1-23).

În Biblie, visele reprezintă întotdeauna evenimente care urmează să se petreacă; ele pot servi şi de avertismente (de pildă, Gen. 20, 3-7; 31, 24; Num. 22, 12.20). În majoritatea lor ele sunt simbolice şi necesită o interpretare. Visele paharnicului sau ale pitarului şef al Faraonului (Gen. 40, 5-19), ale lui Faraon însuşi (Gen. 41, 1-36), ale fricoşilor madianiţi (Jud. 7, 13-15) şi ale lui Nabucodonosor (Dan. 2, 1-45; 4, 1-24) sunt câteva exemple notorii. Numai în rare cazuri, semnificaţia este limpede pentru cel care visează: visul lui Iacob la Betel (Gen. 28, 12-16) sau visele lui Iosif, tânărul păstor (Gen. 37, 5-11). O atitudine mai sceptică faţă de vise îşi face loc în cărţile biblice de mai târziu (Isa. 29, 8; Koh. 5, 6). Potrivit apocrifelor, este evident că, pe atunci, predomina o astfel de concepţie despre vise (Ecles. 34, 1-7), încât coşmarul, de exemplu, era socotit ca un fel de stres mental menit să-i tulbure pe cei nelegiuiţi (Înţelepciunea lui Solomon 17-18; Ecles. 40, 1-11).

Sursele rabinice dezvăluie adesea opinii contradictorii cu privire la vise. Pe de o parte, se spune despre vise că n-au nici un efect (Ghit. 52a; Hor. 13b), că reflectă doar propriile gânduri ale celui ce visează (Ber. 55b) şi că, inevitabil, cuprind şi unele absurdităţi (Ber. 55a). Potrivit unui punct de vedere neutru, "un vis neinterpretat este ca o literă necitită", dar care nu întotdeauna este imposibil de realizat (Ber. 55a-b). Pe de altă parte, unii înţelepţi luau visele foarte în serios. Un jurământ sau un verdict de excomunicare pronunţat în vis nu putea fi anulat decât de un minian, un cvorum de zece persoane (Ned. 8a). Unele acte erau prescrise pentru a deturna efectele posibile ale unui vis urât. Talmudul oferă chiar interpretări simbolice la o întreagă serie de motive onirice: un puţ înseamnă pace; un cocoş tânăr vesteşte naşterea iminentă a unui fiu; cufundarea într-un bazin de apă înseamnă că visătorul conduce un colegiu rabinic; un cal alb este un semn favorabil, dar nu şi un roib cu coamă neagră în galop; a visa un animal, cu excepţia elefantului, a maimuţei şi a porcului mistreţ este, în general, semn bun (Ber. 56b-57b).

Acest curent a continuat să prevaleze în tot cursul Evului Mediu: îngerul anonim, responsabil cu visele (Ber. 10b), este identificat în Zohar cu Gabriel. Iacob ben Aşer face excepţie de la curentul predominant, recomandând să nu ne încredem în vise şi ghicitori, ceea ce "ar revela o lipsă de credinţă". Iacob ben Iuda Hazan din Londra, Eleazar din Worms şi numeroşi haside Aşchenaz au dat instrucţiuni pentru interpretarea viselor. R. Iacob Halevi din Marvege (sec. al XIII-lea) susţinea chiar că ar avea darul de a rezolva probleme halahice graţie revelaţiilor divine ce îi veneau în vis, revelaţii publicate în Şeelot u-teşuvot min ha-Şamaim ("Răspunsurile Cerului"). Trei alte autorităţi halahice — Moise ben Jacob din Coucy (Semag), Meir (Maharam) din Rothenburg şi Isaac ben Moise (Or zarua) din Viena — au făcut declaraţii similare.

Maimonide a consacrat trei capitole din Călăuza rătăciţilor unei analize a relaţiei dintre vis şi profeţie (Călăuza 236-38). De altfel, el considera practica postului ca urmare a unui vis rău ca un stimulent

pentru examenul de conştiinţă şi ca o bună terapie psihologică (M. T., Taaniot 1, 12). În tradiţia evreiască, abordarea sceptică sau psihologică a viselor a fost adesea întrecută de credinţa mistică în importanţa lor, ceea ce a dat naştere la o superstiţie multiformă. Încă din epoca rabinică, erau prescrise diferite tehnici pentru a deturna posibilele efectele malefice ale coşmarului. Celui în cauză i se recomanda să citească anumite versete (de ex., Cânt. 3, 7-8), să dea de pomană sau să practice un ritual care transforma semnul înfricoşător într-unui favorabil. Dar, mai presus de toate, un vis deosebit de rău putea fi anulat prin respectarea unui post individual denumit taanit halom (Şab. 11a; Taan. 12b), care putea fi ţinut chiar de Şabat, de Roş Haşana sau în ajun de Iom Kipur. Respectat douăzeci şi patru de ore, postul fereşte de distrugere spiritul celui care a visat un vis urât. Potrivit unui obicei aşchenaz, criticat de multe autorităţi rabinice, dar foarte răspândit printre evreii ortodocşi, efectele coşmarului se pot combate recitând Ribono şel olam ("Stăpânul lumii"), o rugăciune privată întemeiată pe o formulă din Talmud (Ber. 55b). Aceasta trebuie rostită de două ori cu voce joasă, atunci când cohanimii îşi prelungesc cântul între expresiile binecuvântării, în timpul sărbătorilor (dar nu de Şabat). Destinată la origine celor care au avut un vis obscur sau tulburător, rugăciunea s-a generalizat cu timpul ca un mod de a implora bunăvoinţa divină.

VITAL, HAIM BEN IOSIF

(1542-1620)

Unul din cei mai mari cabalişti din Ereţ Israel, numit uneori Haim Calabrese. Născut în Palestina, cu siguranţă la Safed. Aici era scrib vestit tatăl său, Iosif Vital Calabrese, (originar probabil din Calabria, Italia de Sud). Vital şi-a început studiile la Safed, sub îndrumarea lui Moise Alşeh. În 1564 a început să studieze Cabala după sistemul lui Moise Cordovero. Totodată, a studiat vreme de doi ani alchimia. Vital a fost discipolul favorit al lui Isaac Luria în cei doi ani pe care acesta i-a petrecut la Safed până la moartea lui, în vara anului 1572. El şi-a luat sarcina să redacteze învăţăturile lui Luria, aranjându-le după propriile sale concepţii. Încercând să limiteze interpretările divergente ale ideilor lurianice (vezi Mistica evreiască), Vital şi-a alăturat şi alţi discipoli ai maestrului, devenind autoritatea lor spirituală. El n-a izbutit totuşi să fie recunoscut de toată lumea drept unicul moştenitor spiritual al lui Luria. În 1575, 12 discipoli ai lui Luria au semnat un angajament că vor studia doctrina lurianică numai potrivit îndrumării lui Vital, stipulând totodată că el nu le va preda decât ceea ce socotea că poate fi divulgat, pentru a feri tainele de cei neaveniţi. Acest grup s-a descompus atunci când Vital a primit postul de rabin şi de director de ieşiva la Ierusalim, din 1577 până în 1585. La Ierusalim, Vital a terminat redactarea prezentării sistemului lurianic. Din 1586 până în 1592 el s-a aflat din nou la Safed unde, după cum spune tradiţia, a fost grav bolnav, rămânând mult timp inconştient. Eruditii din Safed l-ar fi păcălit pe Moise, fratele lui Haim Vital, pentru a putea copia aproape 600 de pagini din scrierile sale, pe care le-ar fi făcut să circule printre iniţiaţi (Şivhe ha-Ari).

Confirmat rabin de către fostul său dascăl Moise Alşeh, Vital a revenit la Ierusalim vreme de mai mulţi ani, reîntorcându-se din când în când în oraşul său preferat. Tradiţia pretinde că el a părăsit Ierusalimul pentru Damasc, unde s-a aflat în 1598 şi unde a locuit până la moarte. Se ştie că a slujit acolo ca rabin la comunitatea siciliană. Îmbolnăvindu-se grav în 1604, el a avut o cădere severă a puterilor şi a orbit, dar a rămas înconjurat de un grup de cabalişti în decursul ultimilor săi ani. Vital s-a însurat cel puţin de trei ori şi Samuel, cel mai tânăr dintre fiii săi, i-a moştenit scrierile. Între 1609 şi 1612, 1a Damasc, Haim Vital a adunat elemente autobiografice sub forma de note, pe care le-a numit Sefer ha-eţionot, care conţin istorisiri şi mărturii, precum şi vise (ale sale sau ale altor persoane) care

confirmă relaţiile sale încordate cu Iacob Abulafia, rabinul din Damasc, care nu-i recunoştea privilegiul de a fi singurul deţinător autorizat al Cabalei lurianice. În jurul lui Vital, chiar pe când mai era în viaţă, au circulat mai multe legende; unele dintre acestea sunt relatate în Toldot ha-Ari şi în scrisorile lui Şlomel Drezniţ, publicate pentru prima dată în Taalumot hohma a lui Iosif Solomon Delmedigo; altele s-au adăugat după moartea sa.

Autor prolific, Vital avea vaste cunoştinţe ezoterice, fapt atestat de numirea sa ca rabin la Ierusalim. Deşi puţine dintre învăţămintele sale talmudice s-au păstrat, un responsum scris la Damasc şi zece responsa halahice dovedesc şi ele cât de întinse erau cunoştinţele sale talmudice. Comentariile sale referitoare la Talmud au fost publicate împreună cu cele ale fiului său, în Talmudul din El ha-mekorot care apare la Ierusalim din 1959. Torat Haim (în manuscris) conţine un volum întreg de predici referitoare la subiecte ezoterice şi de Cabală populară; altele mai există în colecţiile universităţilor din Ierusalim şi din Columbia. O lucrare despre astronomie, Sefer ha-tehuna, a apărut la Ierusalim în 1866. Opera cea mai de seamă a lui Vital este conţinută în două volume, Eţ ha-haim şi Eţ ha-daat. Primul cuprinde sistematizarea învăţăturilor lui Luria, asupra căreia a lucrat timp de peste 20 de ani, dacă dăm crezare lui Meir Poppers, cabalist şi ultimul redactor al scrierilor lurianice de la Ierusalim.

Prima ediţie a lui Eţ ha-haim era aranjată în opt “porţi” (şearim) sau capitole. Prima poartă rămâne în stare de manuscris şi conţine scrieri aparţinând chiar lui Isaac Luria. A doua poartă, Şaar ha-hakdamot conţine doctrina emanaţiei şi a creării lumii. A treia poartă Şaar maamare Raşbi ve-Razal, constă din comentarii ale lui Vital asupra Zoharului şi cuprinde tratatele talmudice aranjate după principiile lurianice. A patra poartă, Şaar ha-pesukim comportă comentarii asupra ansamblului Bibliei. Şaar ha-kavanot acoperă cutumele mistice şi meditaţiile asupra rugăciunilor. Explicarea poruncilor din Tora se află în Şaar ha-miţvot. A şaptea poartă, Şaar ruah ha-kodeş tratează despre meditaţii, despre cutumele de “magie” contemplativă (“unificări”, ihudim), iertarea păcatelor (vezi Tikun) şi principii asupra fizionomiei. Poarta a opta, ultima, Şaar ha-ghilgulim este consacrată doctrinei sufletului şi transmigraţiilor lui.

Eţ ha-daat, din care ne-au rămas numai fragmente, cuprindea, se pare, comentarii asupra majorităţii cărţilor biblice; ceea ce ea numeşte peşat (sensul literal) şi remez (sensul alegoric) decurge din Cabală şi este apropiat de semnificaţia literală a Zoharului. O mărturie afirmă că Vital ar fi început redactarea acestei cărţi când avea 20 de ani; alta — că ar fi început-o abia în 1575. Capitolele 2 şi 6 există în stare de manuscrise autografe. Sefer Tehilim, comentariul lui Vital asupra psalmilor, a fost publicat în 1926, pornind de la manuscrisul său. Partea privitoare la Tora a apărut sub titlul de Eţ ha-daat în 1864. Partea a doua, care include diferite elegii, predici pentru căsătorii, circumcizii, pocăinţă şi comentarii asupra Proverbelor şi a cărţii lui Iov, a fost publicată la Ierusalim în 1906, pornind de la un manuscris din ieşiva Bet El. Vital însuşi a pregătit diverse ediţii ale acestei lucrări.

Vital a mai redactat diferite tratate etice, dintre care Şaare keduşa este cel mai important (Constantinopol, 1734), precum şi mici tratate cabalistice, care nu sunt incluse în ediţiile tipărite. De asemenea, i s-a atribuit paternitatea literară a diverse lucrări mistice, chiar astrologice (precum Goral kodeş). În 1858, s-a găsit în Yemen un sul adus din Damasc, scris de către Vital, care descria lumile cereşti ale Cabalei. Iar în 1930, la Tunis, s-a găsit o antologie a literaturii cabalistice vechi, scrisă de mâna lui.

Scriitura lui Haim Vital, concisă şi directă, nu seamănă deloc cu cea a contemporanilor săi, care este adesea înflorită şi umflată. Când nu citează direct o învăţătură a lui Luria, menţionează rareori sursa,

admiţând uneori că nu-şi aminteşte totdeauna exact ansamblul subiectului tratat. Vital a exercitat o influenţă profundă asupra dezvoltării ulterioare a Cabalei, căpătând statutul de făuritor esenţial al Cabalei lurianice.

VIŢELUL DE AUR

Ebr.: eghel maseha (Ex. 32, 4); egle zahav (1 Regi 12, 28)

Obiect al unui cult practicat de israeliţi. Viţelul de aur este reprezentarea în lemn acoperit cu aur a unui taur tânăr. Biblia relatează două episoade care au legătură cu Viţelul de aur. Primul episod se situează în deşert şi survine atunci când Moise se afla pe muntele Sinai (Ex. 32). Al doilea episod este ridicarea unui viţel de aur de către regele Ieroboam (1 Regi 12, 28-29). În primul caz, Viţelul de aur este înălţat de către Aaron, ca răspuns la insistenţele copiilor lui Israel, care cereau un zeu care să-i călăuzească, deoarece Moise întârzia să se întoarcă de pe Muntele Sinai (Ex. 32, 1-4). Idolul a fost făurit, folosindu-se odoarele de aur de care poporul s-a despuiat şi care au fost topite şi modelate; apoi, idolul a fost adorat de mulţimea care s-a dedat la tot soiul de dansuri şi de ospeţe. Când Moise s-a întors, la capătul a 40 de zile, el a spart tablele pe care erau înscrise cele Zece Porunci, a nimicit Viţelul de aur şi a silit poporul să bea apă amestecată cu cenuşa arderii de tot a acestuia. Apoi leviţii au trecut sub tăişul săbiei mii de bărbaţi care adoraseră idolul, iar Domnul a trimis ca pedeapsă o plagă asupra poporului lui Israel. Acest episod a dat naştere la diferite interpretări: după unii, adorarea Viţelului de aur a fost o imitaţie a cultului idolatru al taurului, practicat în Egipt, ţară pe care abia o părăsiseră copiii lui Israel; Nahmanide şi, pe urmele sale, o serie de comentatori tradiţionali ai Bibliei afirmă că Viţelul de aur constituia în realitate un substitut al lui Moise, deoarece poporul pierduse nădejdea că el va mai reveni după aceste 40 de zile.

Mai de curând, unii specialişti au susţinut că, potrivit unor practici semitice vechi, Viţelul de aur era socotit că reprezintă locaşul Dumnezeului invizibil al lui Israel. Distrugerea Viţelului de aur şi porunca dată de Moise de exterminare a adoratorilor săi ar fi izvorât deci din teama ca acesta să nu fie considerat o divinitate. Midraşul face eforturi de a-l dezvinovăţi pe Aaron pentru că a luat parte la acest eveniment.

Motivele care l-au împins pe regele Ieroboam să înalţe doi viţei de aur, unul la Betel, celălalt la Dan, sunt explicate în 1 Regi 12, 28 prin dorinţa lui Ieroboam de a stabili un alt loc de cult decât Templul, pentru ca poporul să nu se mai ducă la Ierusalim, făcând astfel act de supunere în faţa regelui Roboam, contra căruia Ieroboam se răsculase. Profetul Osea (8, 5-6; 132) a stigmatizat cultul acestor viţei de aur, dat fiind caracterul său idolatru.

Iniţiativa lui Ieroboam s-a bazat, cu siguranţă, pe vechi tradiţii, altfel el n-ar fi izbutit s-o impună. Spre deosebire de simbolismul chivotului Legământului şi al heruvimilor din Templul lui Solomon, care erau situaţi în aşa fel ca să nu fie accesibili pentru popor, viţeii de aur erau plasaţi în aer liber şi oricine putea accede la ei.

În privinţa Viţelului de aur, Hagada încearcă să explice fapta poporului, care tocmai primise cele Zece Porunci, precum şi participarea lui Aaron, care nu şi-a pierdut totuşi prerogativele la funcţia ulterioară de mare preot în ciuda acestui episod. Unii rabini atribuie această vinovăţie străinilor care se alăturaseră israeliţilor în cursul Exodului (Ex. 1238) şi lui Satana, care ar fi convins poporul că Moise a murit (Şab. 89a; Tan.B. Ex. 112-113). Dumnezeu însuşi n-a scăpat de reproşuri, pe motiv că

le-a impus israeliţilor robia în ţara cea mai idolatră dintre vechile civilizaţii (Ex.R. 43, 7) şi că i-a înzestrat cu mult aur şi argint când au ieşit din Egipt (Ber. 32a). Hur, considerat ca fiul lui Miriam şi al lui Caleb, a încercat să-i convingă să nu comită un astfel de păcat, dar a fost ucis, astfel încât Aaron, înspăimântat la ideea că i se va întâmpla acelaşi lucru (Lev. R. 10, 3; Tan.B. Ex. 112-113) şi vrând să fie conciliant (Avot 1, 12), a preferat să consimtă decât să aţâţe poporul să comită două asasinate în aceeaşi zi (Sanh. 7a). Sperând să câştige timp, el le-a poruncit deci să aducă toate podoabele soţiilor lor, contând pe cuvioşia şi refuzul acestora (P. R. E. 45). Aruncându-le în foc, el tot spera că-i va vedea pe Moise venind, dar imediat, din foc a apărut un Viţel, viu şi săltăreţ. O interpretare precizează că magii egipteni l-au făcut să se mişte ca şi cum ar fi fost viu. (Cânt. R. 1, 9; nr.3). Atunci, Aaron a amânat pentru ziua următoare orice manifestare de cult, căutând să mai câştige timp. Ştiind că Aaron nu a fost motivat decât de intenţii bune, Dumnezeu nu i-a retras deci funcţia de mare preot (Lev. R. 10, 3; Ex. R. 37, 2). Totuşi el a fost pedepsit aspru prin moartea celor doi fii ai săi (Lev. R. 10, 5). Tribul lui Levi (Ioma 66b) şi cele 12 căpetenii ale sale au refuzat să se alăture păcătoşilor; ceilalţi au fost pedepsiţi: cei care jertfiseră şi arseseră tămâia au pierit de sabie, cei care sărutaseră viţelul au murit de ciumă, iar cei care se veseliseră în sinea lor au murit de hidropizie (Ioma 66b). În Sanhedrin (102a) se afirmă: „Nu există nici o nenorocire care să-l atingă pe Israel care să nu fie legată de pedeapsa pentru păcatul Viţelului de aur."

Episodul Viţelului de aur a fost sursă de necazuri pentru evrei în cursul perioadei romane şi după aceea, în relaţiile dificile cu Biserica; aceasta l-a exploatat sistematic în polemicile sale cu sinagoga. Chiar şi Iosefus, care nu a avut de-a face decât cu antisemitismul păgân, se simţea deranjat de ideea că alexandrinii s-ar fi putut folosi de povestirea biblică, pentru a-şi susţine afirmaţia că evreii adorau în Templu un cap de măgar; (Contra lui Apion 2, 80; 114-120). Drept urmare, el a suprimat acest episod în descrierea sa despre rătăcirea evreilor prin deşert, zugrăvind doar neliniştea lor în aşteptarea lui Moise şi bucuria lor când el s-a întors (Antichităţi iudaice 3, 95-99). Iosefus a suprimat orice referinţă la Aaron, ca şi Filon care însă n-a ocolit cu totul episodul (Viaţa lui Moise 21, 161-174, 271).

Încă de la începuturile creştinismului, Ştefan i-a denunţat pe evrei că au fabricat Viţelul de aur, izvor al tuturor crimelor lor ulterioare în decursul istoriei, culminând prin crucificarea lui Isus (Fapte 7, 41-52). În viziunea Bisericii, episodul Viţelului de aur dovedea că Legământul divin n-a fost consumat niciodată, că evreii pretindeau pe nedrept că sunt aleşi, şi că acest episod dezvăluia mai degrabă caracterul lor rebel şi imoral, relaţia lor cu diavolul, vădită prin faptul că băuseră apa amestecată cu cenuşa Viţelului de aur ce conţinea corpul său diavolesc. Identificarea medievală a evreului cu diavolul a fost cu siguranţă influenţată de această interpretare a Părinţilor Bisericii.

VIZITAREA BOLNAVILOR

Ebr.: bikur holim

A vizita bolnavii, a-i îmbărbăta şi a le rezolva nevoile este un precept fundamental al tradiţiei evreieşti. Potrivit Talmudului, vizitarea unui bolnav îi înlătură o şaizecime din boală, iar neîndeplinirea acestei datorii poate avea ca urmare moartea bolnavului (Ned. 39b). Midraşul afirmă că însuşi Dumnezeu l-a vizitat pe Abraham, convalescent după circumcizie (Gen. 18, 1; Sota 14a); iar fiecare evreu are datoria să urmeze exemplul divin. Deci rabinii au rânduit acest bikur holim în categoria preceptelor de roadele cărora omul beneficiază în această lume, cea mai mare parte revenindu-i însă

în lumea cealaltă (Şab. 127a). Această prescripţie de a vizita bolnavii se aplică şi pentru neevrei "în interesul păcii" (Ghit. 61a).

Rabinii ne învaţă că în prezenţa unui bolnav nu trebuie să te aşezi pe un scaun înalt, nici pe patul lui sau la capul pacientului. Trebuie să-l întrebi ce doreşte şi dacă are nevoie de un ajutor bănesc (Kol bo 112). Rabi Eliezer ben Isaac din Worms sfătuia în testamentul său: "Fiul meu, să ai grijă să vizitezi bolnavii, căci acela care face aceasta scade boala. Îndeamnă-l să revină la viaţă, roagă-te pentru el şi pleacă. Fă în aşa fel ca prezenţa ta să nu fie o povară pentru dânsul, căci boala sa este suficientă povară. Când te duci în vizită la un bolnav, să intri cu o faţă veselă, căci ochii lui şi inima sa pândesc pe cei care vin la el". În secolul al XII-lea, Sefer hasidim prescrie: "Dacă un sărac şi un bogat sunt bolnavi şi oamenii îl vizitează pe cel bogat spre a-i arăta că-l respectă, du-te să-l vezi pe cel sărac, chiar dacă bogatul este un erudit, căci el este înconjurat de lume iar săracul este singur" (§ 361 şi Ned. 39b). Potrivit Talmudului, cei apropiaţi şi rudele trebuie să-l viziteze pe bolnav de îndată ce boala se declară; ceilalţi să lase să treacă primele trei zile de boală (T.I. Pea 3, 9, 17d). Dacă este important să-l facem pe bolnav să vadă că nu este părăsit (Ber. 5b), aspectul cel mai important al vizitei rezidă în rugăciunea pe care vizitatorul trebuie s-o recite pentru el în prezenţa sa; ea poate fi recitată în orice limbă (Şab. 12b; Ş.Ar. I.D. 335, 5). Această rugăciune este una dintre cele mai vechi, menţionate încă din epoca biblică (Num. 12, 13; Isa. 38, 2). O binecuvântare specială pentru vindecarea bolnavilor este integrată în a opta binecuvântare din Amida zilnică, iar începând din Evul Mediu s-a luat obiceiul să se recite pentru bolnavi Mi şe-berah în cursul citirii Torei. Obiceiul cere ca bolnavii să fie vizitaţi la întoarcerea de la sinagogă, sâmbătă dimineaţa. Întreg capitolul Iore dea din Şulhan aruh este consacrat prescripţiilor ce privesc miţva de bikur holim.

Majoritatea comunităţilor de altădată aveau confrerii destinate îngrijirii bolnavilor şi asigurau retribuirea unui medic comunitar. Prima confrerie de acest tip este menţionată în Spania, în secolul al XIV-lea; în aceeaşi epocă se găseşte una şi la Perpignan. Europa de Răsărit şi de Apus n-au stabilit asemenea confrerii înaintea secolului al XVI-lea; ele s-au răspândit pornind din Italia şi din Praga. Adesea asociate cu hevra kadişa (confreria sfântă), ele se ocupau mai ales de săraci, plăteau medici, bărbieri, chirurgi, farmacişti şi moaşe. Aceste confrerii exercitau un rol comunitar important şi puteau contribui la diferite opere de caritate, precum repartizarea de tichete de locuit şi de mâncare străinilor şi vagabonzilor sau asigurarea circumciziilor. Societăţi feminine, adesea numite naşim ţadkaniot ("femei caritabile"), au fost întemeiate începând din secolul al XVIII-lea şi s-au specializat în îngrijirea bolnavilor, vizitând femeile căzute la pat sau lehuzele, rugându-se, cosând giulgiuri şi ocupându-se de toaletele funerare ale femeilor. Bolnavii erau, în general, îngrijiţi acasă, cu excepţia săracilor şi străinilor care erau trimişi la hekdeş. La finele secolului al XVIII-lea, primele spitale evreieşti în sens modern s-au deschis la Breslau, Viena şi Amsterdam, dar abia în cursul secolului al XIX-lea, bolnavii, cu excepţia celor săraci, au acceptat să se ducă cu încredere la aceste spitale.

VRĂJITORIE

Biblia descrie câteva categorii de vrăjitorie şi de magie. În Ex. 22, 17 se spune: "Nu vei lăsa să trăiască o vrăjitoare". Ghicitul şi astrologia sunt interzise în Lev. 19, 26 şi în Deut. 18, 10, necromanţia şi oracolele în Lev. 19, 31; 20, 27 şi Deut. 18, 11, farmecele şi vrăjitoria în Deut. 18, 10. Biblia pretinde de la fiecare om o credinţă deplină în Dumnezeu şi interzice orice contact cu vrăjitoria şi magia (Deut. 18, 13). Mai mult decât atâta crima de vrăjitorie este echivalentă cu cea a sacrificării de oameni (Deut. 18, 10), ambele crime fiind pasibile de aceeaşi pedeapsă (Lev 20,27). În pofida acestei

interdicţii, vrăjitoria era practicată curent; cea mai bună ilustraţie fiind vizita regelui Saul la vrăjitoarea din Ein-Dor, pentru a se sfătui cu duhul profetului Samuel (1 Sam. 28).

Mişna tratează despre diferitele pedepse contra vrăjitoriei (Sanh. 7, 4). Talmudul susţine că vrăjitoria era răspândită mai ales printre femei şi citează istoria lui Şimon ben Şetah care a poruncit executarea unui număr 80 de vrăjitoare în aceeaşi zi (Sanh. 6, 4). Talmudul înşiră şi alte forme de vrăjitorie, toate pedepsite prin de biciuire, în special nihuş, interpretarea semnelor; kesem, citirea viitorului în nisip şi pietre; onanut, profeţia astrologică, şi hever, recitarea unor formule pentru a obţine o vindecare (Sanh. 65b); vezi Magie, Superstiţii.

WISE, ISAAC MAYER

(1819-1909)

Pionier al iudaismului reformat american şi primul preşedinte al Hebrew Union College. Născut la Steingrub, în Boemia, a trăit la Praga şi la Viena, studiind în diferite ieşivot. Scrierile sale vădesc o influenţă profundă a spiritului francez al Luminilor. În 1846, a emigrat în America, unde a fost numit rabin la Albany. Demis din acest post în 1850, din pricina tendinţelor sale reformiste şi a unor conflicte personale, şi-a creat propria sa congregaţie. În 1854, s-a alăturat congregaţiei "B'nai Ieşurun" din Cincinatti, unde a rămas până la sfârşitul vieţii.

Wise a creat un săptămânal în limba engleză, The Israelite, apoi un supliment în limba germană, Die Deborah. El se află la originea lui Zion Collegiate Institute, instituţie de pregătire a rabinilor. Tot lui i-a aparţinut iniţiativa de a convoca o conferinţă rabinică la Cleveland (1855), sinod evreiesc american, care a stabilit o listă unică de rugăciuni şi a aprobat modificări în practica evreiască.

Wise a publicat o carte de rugăciuni, Minhag America (1856), versiune revizuită a cărţii de rugăciuni tradiţionale. A fost preşedinte la Hebrew Union College, creat în 1875, şi a învestit prima promoţie de rabini în 1883. Hebrew Union College avea drept scop să slujească toate comunităţile evreieşti americane, dar aderarea lui Wise la platforma de la Pittsburgh (1885), manifestul mişcării reformiste, a limitat impactul colegiului. Între timp, valul de imigraţie din Europa de Răsărit a antrenat crearea unei a doua comunităţi evreieşti, care se mulţumea perfect cu o ieşiva tradiţională. Cu timpul, tensiunile dintre neortodocşi s-au atenuat şi au permis crearea, în 1889, a Conferinţei Centrale a Rabinilor Americani.

WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

"Ştiinţa iudaismului" (germ.) Ebr.: hohmat Israel

Curent ştiinţific, născut din procesul intelectual determinat de Emancipare, în lumea evreiască germană şi care avea ca scop de a scoate textele sfinte ale iudaismului de sub imperiul exegezei tradiţionale, spre a le supune metodelor moderne de cercetare critică. Voinţa de a întemeia o cunoaştere ştiinţifică a iudaismului a devenit una din cele mai marcante expresii ale iudaismului modern şi s-a răspândit în toate comunităţile importante. Formată sub dublul impuls al campaniilor antisemite şi al transformărilor care afectaseră modul de raportare a evreilor la lume, ştiinţa iudaismului a constituit o formă de utopie, ai cărei promotori credeau că studiul critic al iudaismului ar reda demnitate evreilor, exaltând moştenirea lor culturală, şi ar ridica iudaismul la nivelul culturii germane.

Expresia Wissenschaft des Judentums apare la tinerii intelectuali evrei din a doua generaţie a Haskalei berlineze, între 1810-1820, iar obiectivele sale au fost definite de manifestul lui Immanuel Wolf, publicat în Zeitschrift fur die Wissenschaft des Judentums, în 1822. Maskilimii care s-au angajat în acest curent, conştienţi că asistă la un proces de dizolvare a iudaismului în cultura germană, au vrut să păstreze un patriotism identitar şi cultural evreiesc. Abordarea ştiinţifică a iudaismului, pe care o doreau debarasată de orice sentiment şi prejudecată teologică, reprezenta pentru ei lupta pentru emancipare, orientată atât spre interiorul comunităţii tradiţionale, cât şi spre exterior, pentru a insera iudaismul în cultura universală.

Gânditorii de la Wissenschaft s-au dedicat construirii unei noi expresii a identităţii evreieşti, mai adaptată, după părerea lor, exigenţelor epocii şi, în acest scop, s-au orientat spre reformarea credinţei, cultului, modului de viaţă, structurii sociale, educaţiei şi culturii evreieşti. Pentru a obţine acceptarea acestora, ei s-au preocupat să prezinte lumii exterioare şi evreilor înşişi aspectele din cultura şi din istoria iudaismului care le păreau cele mai bogate şi mai elevate, fiind convinşi că egalitatea civică ar rămâne zadarnică daca nu se însoţea de recunoaşterea valorilor iudaice. În această perspectivă apologetică au fost lansate axele de cercetare, concepute şi ca o luptă pentru supravieţuirea comunităţii evreieşti în sânul societăţii şi al naţiunilor. De la început, activitatea curentului Wissenschaft s-a orientat spre conştientizare, prin propagandă în mediul intern şi prin pledoarie în piaţa publică.

Numai o ştiinţă a iudaismului care va atinge un nivel recunoscut în peisajul culturii europene va putea reda iudaismului respectul şi statutul pe care le merită, proclama Leopold Zunz, unul din membrii fondatori. În acest sens, el a considerat necesar să iniţieze o serie de “studii preliminare”, utilizând drept călăuză literatura ebraică veche, în care, după părerea lui, sălăşluia esenţa spirituală a iudaismului. Luând în considerare lucrările ştiinţifice realizate de la ivirea curentului Wissenschaft până în zilele noastre, putem distinge patru perioade, dintre care numai primele două reflectă, cu adevărat, preocupările originale ale fondatorilor, în timp ce celelalte două au tins mai curând să semnaleze progresele ştiinţifice ale iudaismului şi consecinţele acestora. Prima perioadă este cea a generaţiei întemeietorilor, care se întinde din 1822 până în 1834, pornind de la primele numere din Zeitschrift, lansat de către Zunz, continuând cu apariţia lui Monatsschrift fur die Geschichte und Wissenschaft des Judentums, în 1851-1852, şi încheindu-se cu înfiinţarea seminarului de teologie evreiască de la Breslau, în 1854. A doua perioadă, care ar putea fi calificată drept o etapă de consolidare şi de organizare, se întinde din 1854 până în 1896, dată a descoperirii Genizei din Cairo şi momentul primei încercări de recenzie a operei realizate de Wissenschaft, în 1894. Mai pot fi distinse alte două perioade, cu obiective diferite de cele pe care le revendicaseră fondatorii lui Wissenschaft, dar apropiate totuşi, prin afilierea intelectuală şi exigenţa ştiinţifică. Este vorba de perioada compilării, care merge din 1896 până în 1925, anul deschiderii Institutului de iudaism, la Universitatea Ebraică din Ierusalim. Ultima fază, cea a afirmării unei renaşteri, desprinsă de lupta pentru emanciparea politică, porneşte din 1925 şi durează până în zilele noastre. Această fază marchează trecerea de la conceptul de “ştiinţă a iudaismului” la cel de “studii evreieşti”.

Prima perioadă a debutat în 1818, după publicarea lucrării Etwas uber die rabbinische Literatur de Zunz, în care autorul definea un program complet şi coerent pentru studiul istoriei şi literaturii evreieşti. Toate aspectele iudaismului, de la teologie, cult religios, şi lege evreiască până la tehnologii şi ştiinţele naturale erau incluse în acest program, împreună cu contribuţia evreilor la dezvoltarea lor. Etica şi educaţia, concluziile practice ale acestor aspecte, figurau deja la loc de frunte în acest

program. Zunz declara acolo: “Spiritul (Geist) nu poate fi perceput decât cu idei determinate şi o cunoaştere a obiceiurilor [...]. Spre a distinge lucrurile vechi dar utile, de cele depăşite şi primejdioase şi, în fine, de cele noi şi de dorit, trebuie să pornim la un studiu bine gândit al poporului şi al politicii sale, precum şi al istoriei sale morale.” Zunz a elaborat liniile directoare ale metodelor ce trebuiau folosite, pentru a da un caracter obiectiv lucrărilor, şi a demonstrat importanţa unor domenii de cercetare inedite, precum studiul monedelor, al inscripţiilor funerare, al responselor rabinice şi al registrelor comunitare. Într-unui din primele numere ale lui Zeitschrift, Zunz a redactat o biografie a lui Raşi, pornind de la informaţiile conţinute în opera sa, din care a extras date cu privire la personalitatea şi familia lui, formarea lui şi limbile pe care le vorbea; ajunsese chiar să descrie biblioteca lui Raşi. Această lucrare, impresionantă prin calităţile sale şi caracterul său novator, dădea de înţeles că studiul Torei putea depăşi cadrul studiului tradiţional, ajungând să stimuleze chiar şi spiritele “luminate”. Într-o anumită măsură, toţi oamenii de ştiinţă din prima perioadă au fost discipolii lui Zunz.

Printre aceşti pionieri, personalităţi precum Solomon Iuda Rapoport, Samuel David Luzzato, Nahman Krohmal sunt cei mai remarcabili dintre cei “vechi”; Zaharias Frankel, Abraham Geiger, Solomon Munk şi Moritz Steinschneider, care li s-au alăturat, reprezentau “clasa tânără”.

Solomon Iuda Rapoport (1790-1867), cunoscut sub acronimul Şir, a deschis calea studiilor istorice privind Talmudul şi literatura rabinică. Lucrările sale au arătat că o abordare ştiinţifică a acestor texte putea sluji drept sursă pentru istoria evreilor. El a publicat şi o enciclopedie talmudică, Ereh milin, pigmentată cu informaţii astrologice şi istorice.

Samuel David Luzzatto (1800-1865), prescurtat Şadal, s-a avântat în lingvistica ebraică, în special în analiza targumului lui Onkelos. Cea mai importantă contribuţie a sa constă în descoperirea şi publicarea de manuscrise ebraice, dintre care culegerea poemelor lui Iuda Halevi, Betulat bat Iehuda şi Diwan, precum şi o antologie de poezie medievală, Tal orot. De asemenea, el a fost primul care a decriptat, în scopuri ştiinţifice, inscripţii de pe pietrele tombale: cele din cimitirul evreiesc din Toledo sunt recenzate în Avne zikaron.

Nahman Krohmal a publicat, în 1852, lucrarea More nevuhe ha-zeman (“Călăuza rătăciţilor din vremea noastră”) ca un răspuns istoric şi filosofic la problemele epocii: cum putea fi împiedicată dezagregarea iudaismului şi cum să se păstreze unitatea lui? Răspunsul său: sacrificând în parte din tradiţia religioasă şi întărind credinţa în viitor, găsind totodată mijloacele de a adapta iudaismul la misiunea sa viitoare.

În ceea ce priveşte generaţia tânără, ea s-a angajat în studii biblice: Zaharia Frankel a purces la o istorie a Halahei, din care a degajat, cu multiple precauţii retorice, factorii istorici ai evoluţiei Mişna, a Talmudului şi a Legii, punând în lumină etapele esenţiale.

Abraham Geiger a devenit purtătorul de cuvânt al iudaismului reformat. Munca sa a atins toate domeniile din Wissenschaft. El a studiat diferitele versiuni ale Bibliei (vezi Biblia, Comentariile evreieşti ale -ei), Halaha primitivă, sectele evreieşti; a iniţiat diverse analize, de la limbile utilizate în Mişna până la poezia ebraică spaniolă; a cercetat exegeza biblică, începând de la şcoala franceză (vezi Tosafot) până la erudiţii italieni ai secolelor XVI-XVII. Cu toate că studiile ulterioare au respins majoritatea concluziilor sale, contribuţia lui la ştiinţa iudaismului a fost esenţială, prin importantele inovaţii metodologice pe care le-a produs. Orientarea sa reformistă i-a diminuat considerabil

influenţa, dar lucrările sale au devenit, în timp, o sursă de inspiraţie pentru numeroşi discipoli. Solomon Munk şi Moritz Steinschneider au fost primii filologi orientalişti. Ei au creat noi instrumente pentru studiul literaturii medievale şi au stabilit importanţa rolului jucat de evrei în dezvoltarea ştiinţelor europene. Munk a fost primul care s-a servit de surse arabe pentru istoria literaturii şi gândirii evreieşti. Eseurile lui asupra unor autori evrei de limbă arabă ca Saadia Gaon, Iosif ibn Aknin şi Iona ibn Ianah au deschis noi perspective pentru o istorie a filozofiei evreieşti.

Moritz Steinschneider (1816-1907) s-a afirmat ca "părintele bibliografiei evreieşti". Istoria literaturii evreieşti, pe care a redactat-o, trecea în revistă întreaga activitate literară a evreilor de pretutindeni şi în toate limbile, începând de la terminarea Bibliei şi până la sfârşitul secolului al XVIII-lea. A publicat, de asemenea, un catalog de manuscrise ebraice care repertoria manuscrisele existente în cinci mari biblioteci europene (Bodleiană la Oxford, Leyda, Berlin, Minsk şi Hamburg). Opera sa de căpetenie (Die hebraischen Ubersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmtscher, 1893) este un studiu despre traducerile ebraice medievale şi literatura evreilor de limbă arabă, care a stat la baza cercetării ulterioare în domeniul istoriei, literaturii şi civilizaţiei evreilor în epoca medievală.

În generaţia întemeietorilor, activitatea ştiinţifică se adăuga profesiilor oficiale: unii, ca Zunz, Munk, Steinschneider, ţineau cursuri; alţii, cum au fost Geiger, Rapoport şi Frankel, profesau ca rabini; Krohmal, a fost comerciant. Numai Luzzato exercita o funcţie ştiinţifică, în calitate de profesor la seminarul rabinic din Padova. Deschiderea unei catedre de teologie evreiască în cadrul unei universităţi sau crearea unei facultăţi de ştiinţe evreieşti era nu numai un scop, dar şi o perspectivă de împlinire. În timpul Revoluţiei de la 1848, Zunz a înaintat un memoriu în acest sens Universităţii din Berlin, însă i-a fost respins. În 1838, Zunz încercase să formeze un grup, împreună cu toţi cei care, într-un fel sau altul, erau preocupaţi de Wissenschaft; a adunat astfel vreo 20 de persoane. Cercetători şi eruditi întreţineau o corespondenţă sistematică privind lucrările lor, ale căror rezultate erau publicate în periodicele ebraice ale Haskalei — Bikure ha-itim din Praga, Kerem hemed din Galiţia, Ţion din Frankfurt, Pirhe ţafor din Vilna — dar şi în jurnale iudeo-germane, precum Allgemeine Zeitung des Judentums sau Der Orient. Acest început s-a dovedit esenţial şi a cuprins întreaga Europă.

Deschiderea Seminarului de Teologie Evreiască din Breslau, în 1854, a inaugurat era seminariilor rabinice, a societăţilor savante şi a periodicelor din cea de-a doua perioadă. A fost prima instituţie care a permis acestor savanţi "ocazionali" să se consacre în întregime cercetărilor lor. Frankel a condus seminarul timp de 20 ani, consacrându-se formării viitorilor rabini şi învăţători. De asemenea, era pentru prima dată când se elabora o programă modernă pentru un învăţământ superior evreiesc. Folosind metodele cele mai noi, se menţinea un învăţământ bazat pe clasici: Biblia, Talmudul şi literatura rabinică. Primii profesori au fost personalităţi ca Frankel, istoricul Heinrich Graetz, filologul Iacob Bernays şi Manuel Joel pentru filozofia religiei. Dintre cei 300 de studenţi care au urmat seminarul în cursul primilor 40 de ani, aproape 100 s-au orientat spre erudiţie şi spre cercetarea în domeniul evreiesc. Lucrările lor apăreau în Monatsschrift fur Geschichte und Wissenschaft des Judentums, întemeiat de Frankel în 1851 şi care a apărut până în 1929. Seminarul din Breslau a devenit un model pentru majoritatea celorlalte institute deschise în cursul acestei perioade şi care s-au preocupat toate de ştiinţa iudaismului. Aşa au stat lucrurile cu Jews' College din Londra, întemeiat în 1856; cu Şcoala rabinică, transferată de la Metz la Paris în 1859; cu Bet ha-midraş lilmod u-lelamed din Viena, deschis în 1863; cu Hochschule (Lehranstalt) fur die Wissenschaft des Judentums creat la Berlin, în 1870, şi urmat de pandantul său, un seminar rabinic ortodox, în 1873; la Budapesta se

deschide în 1877 Landesrabbinerschule, care şi ea va fi urmată, în 1893, de Judischtheologische Lehranstalt.

În acelaşi timp, se dezvoltau societăţile savante pentru promovarea studiilor evreieşti: Zunzstiftung, în 1864; Mekiţe Nirdamin, în 1864; Ieşivat ohel Moşe ve-iehudit, fondată la Ramsgate de către Moses Montefiore; Societatea de studii evreieşti de la Paris. Revistele specializate prelungesc activităţile acestor centre: Magazin fur Geschichte, Literatur und Wissenschaft des Judentums la Berlin, din 1874 până în 1893; Jewish Quarterly Review la Londra, în 1889; Hebraische Bibliographie (dirijată de Steinschneider), în ebraică, din 1852 până în 1882; şi, începând din 1880, La Revue des etudes juives, care apare şi azi. Interesul pentru Wissenschaft era atât de mare, încât, în cursul acestei perioade, aproape 20 de periodice în ebraică publicau cu regularitate articole inspirate de acest curent. Interesul cel mai viu era pentru istoria evreilor din diaspora; se urmărea identificarea momentelor semnificative din evoluţia iudaismului cu ajutorul obiceiurilor şi instituţiilor comunitare, comparându-le de la o ţară la alta.

Acest fenomen poate fi înţeles ca rezultatul unor împrejurări precise. Lupta pentru emancipare continua mereu. Evreii luptau în acelaşi timp pentru egalitatea lor civică şi pentru recunoaşterea lor socială. Antisemitismul care s-a ivit în secolul al XIX-lea, manifestându-se printr-un curent popular devenit politic, a intensificat această luptă, al cărei obiectiv era de a obţine recunoaşterea locului evreilor ca parte integrantă a culturii statelor în care se aflau.

Acest curent istoriografic a inspirat studii, precum acelea întreprinse de J. Darmesteter cu privire la leazimii lui Raşi şi la literatura exegetică franceză; cele ale lui Freudenthal referitoare la filozofia evreiască din perioada elenistică; sau cele ale lui Guedemann asupra istoriei educaţiei evreieşti. Conflictele violente care se iveau în sânul comunităţilor şi polemicile în jurul reformei iudaismului s-au exprimat şi ele prin mijlocirea cercetării istorice, care devenea astfel suportul lor: fie că urmăreau să demonstreze că adaosuri străine au îmbogăţit structura originală a iudaismului în diferite epoci şi locuri, fie că se dorea menţinerea integrităţii şi continuităţii iudaismului, acceptând totodată principiul unei evoluţii în sânul său şi al unor transformări în faptele istorice; fie pentru a arăta, prin cercetarea istoriografică, că în trecutul iudaismului (considerat de către tradiţie ca imuabil) au intervenit, în realitate, modificări.

Influenţa lui Heinrich Graetz (1817-1891) este evidentă în toate lucrările. Pe lângă cele 11 volume ale operei sale de o viaţă, Istoria evreilor (Geschichte der Juden, 1853-1876), Graetz a publicat cu regularitate articole asupra tuturor perioadelor din istoria evreilor. Acestea au format temelia asupra căreia au lucrat istoricii. Ascendentul lui Graetz s-a vădit şi în cercetările care au urmat în domeniul istoriei Legii orale şi în acelea ale istoriei medievale şi moderne. Istoria lui Graetz marchează prima încercare de a propune o istorie a evreilor înţeleasă ca aceea a unui popor viu şi scrisă dintr-un punct de vedere evreiesc. Ea descrie lupta evreilor pentru a supravieţui avatarurilor exilului, cruzimii persecuţiilor de-a lungul epocilor, punând totodată accentul pe eşecul creştinismului, în calitate de religie etică şi universală, şi supunând izvoarele literare ale acestuia unei critici radicale. Această întreprindere, destinată unui public care se identifica cu cultura creştină şi cu naţionalismul german, reprezenta o sfidare căreia i-a răspuns apologetica. Graetz a utilizat o serie de izvoare noi, slujindu-se de filologia critică şi clarificând o serie de episoade obscure ale istoriei evreieşti; cu scopul ultim de a identifica elementele idealurilor care au asigurat supravieţuirea iudaismului în perioadele de persecuţie. Intuiţiile lui istorice au fost adesea confirmate de către descoperirile ulterioare din Geniza

din Cairo, în special în ceea ce priveşte evoluţia piyutului şi perioada gheonimilor. Cu toate acestea, raţionalismul său, uneori excesiv de naiv, l-a făcut să eşueze în înţelegerea unor curente ale gândirii evreieşti, precum mistica Cabalei sau hasidismul, pe care le respingea. A vădit o lipsă de interes pentru tot ce era în legătură cu istoria evreilor din Europa de Răsărit şi i-a stigmatizat pe "talmudiştii polonezi fosilizaţi". Pentru el, idişul nu mai reprezenta altceva decât un jargon ridicol. Neglijând majoritatea aspectelor socio-economice, el n-a evidenţiat factorii politici decât în măsura în care-i serveau la descrierea martirologului evreiesc şi a reuşitelor deosebite ale unor persoane.

Cercetările lingvistice asupra Talmudului şi Targumului au fost inaugurate de dicţionarele lui Jacob Levy, care, în colaborare cu A. Renan, a publicat două remarcabile lucrări de istorie literară: Rabinii francezi de la începutul secolului al XIV-lea (Paris, 1877) şi Scriitorii evrei francezi din secolul al XIV-lea (Paris, 1893). A. Neubauer şi A. Berliner au elaborat o geografie talmudică. R. N. Rabinovitz a publicat o lucrare considerabilă cu privire la Talmudul din Babilon, Dikduke soferim (1868-1886). Dezvoltarea unor biblioteci şi colecţii de manuscrise, redactarea de cataloage s-au înscris în aceeaşi pasiune a epocii pentru ştiinţa iudaismului. Atunci când noi oameni de ştiinţă s-au alăturat vechii generaţii, au apărut noi centre de interes şi de cercetări. Au fost publicate ediţii critice ale unor manuscrise, precum cele editate de Solomon Buber cu privire la Midraşimi şi la Halaha medievală; comentariile lui Raşi la Pentateuh; targumul lui Onkelos, editat de către Berliner, texte de Saadia Gaon de către Derenburg; Harkavy a publicat documente cu privire la perioada gheonimilor, precum şi referitoare la evreii din Rusia; Senior Sachs — poezii ale lui Ibn Gabirol; Jellinek a publicat Midraşimi secundari şi literatură cabalistică; Neubauer şi David Kaufman — documente istorice.

Cu toate acestea, în perioada următoare a început declinul, datorat în parte dorinţei erudiţilor evrei de a nu se închide din nou într-un ghetou cultural şi de a se alătura culturii universale, ceea ce a redus participarea celor mai mari dintre ei la instituţiile evreieşti. Pe de altă parte, antisemitismul condusese la o nouă izolare socială a evreilor şi emanciparea rămânea în continuare un obiectiv nerealizat. Pogromurile şi persecuţiile începute în Rusia au provocat o amplă migraţie a evreilor prin Europa Centrală şi Occidentală, în direcţia Americii de Nord şi de Sud, şi au întărit un sentiment de precaritate a situaţiei evreieşti, care se atenuase considerabil în cursul generaţiilor precedente.

Mişcările de solidaritate care au însoţit pogromurile ruseşti din 1881 până în 1920 au stârnit şi ele o intensificare a interesului pentru istorie şi mai ales sentimentul unei urgenţe ştiinţifice. Mişcările naţionaliste, precum Hibat Ţion şi sionismul, considerau ca o datorie a lor reînnoirea conştiinţei istorice a iudaismului şi a valorilor lui. Ele au inspirat activităţi literare, precum cele ale lui Ahad ha-Am ("Unul din popor", pe numele său adevărat, Aşer Hirş Ginsberg, 1856-1927), care a ţinut să lege lucrările din trecut cu exigenţele epocii. Pentru a întări şi a încuraja studiile ebraice, el a lansat proiectul unei enciclopedii în ebraică, Oţar ha-iahadut, care trebuia să înfăptuiască bilanţul cercetărilor întreprinse asupra evreilor şi iudaismului, dar din care a apărut un singur volum, în 1906. Ahad ha-Am a devenit un maestru de gândire al iudaismului din Europa răsăriteană, mai ales în calitatea sa de editor al publicaţiei lunare Ha-Şiloah, care oferea o platformă pentru renaşterea literaturii ebraice. Respingând radical curentul de reformă a iudaismului, Ahad ha-Am considera totuşi că ortodoxia trebuie revăzută şi concepea sionismul ca fiind cea mai bună soluţie pentru rezolvarea problemelor religioase şi istorice ale poporului evreu. Opera sa a exercitat (şi continuă să exercite) o asemenea influenţă asupra gândirii evreieşti moderne încât toate curentele sioniste au fost pătrunse de scrierile sale.

Agitaţia socialistă şi revoluţionară, concentrându-şi preocuparea asupra clasei muncitoare, a insuflat cercetării gustul de a explora domenii noi. Atunci au fost lansate lucrări cu privire la economia şi modul de viaţă ale evreilor, lucrări orientate către promovarea unei culturi naţionale populare. Astfel, treptat, obiectivele şi metodele mişcării Wissenschaft au devenit învechite, iar domeniul ştiinţific s-a lărgit spre noi orizonturi.

În zorii secolului al XX-lea, demersul savant s-a despărţit de pregătirea rabinică. De atunci, Gesellschaft zur Forderung der Wissenschaft des Judentums, deschisă la Berlin în 1902, şi Verein zur Grundung und Erhaltung einer Akademie fur die Wissenschaft des Judentums, începând din 1920, n-au mai format decât oameni de ştiinţă. Interesul pentru domenii necunoscute până atunci a dus la întemeierea, la Sankt Petersburg, a Societăţii de Istorie şi Etnografie, care va fi urmată de o expediţie etnografică, condusă de S. An-Ski, în 1912. Ştiinţe noi, precum sociologia, au fost studiate la Berlin începând din 1902 la Verein fur judische Statistik. În 1908 a fost repertoriată muzica populară la Sankt Petersburg. Paralel cu aceste evoluţii, implantarea evreiască în Palestina avansa şi ştiinţele o însoţeau: în 1919 a fost întemeiată, la Ierusalim, Societatea de Explorare Palestiniană, destinată arheologiei; se iniţiau studii de demografie şi statistică.

În 1925 a luat fiinţă la Vilnius YIVO (Idişer Visenşaftliher Institut [Institutul academic idiş], instalat la New York din 1940), al cărui proiect a fost conceput în cercurile revistei Der Pinkas, în 1912-1913. În paginile acesteia au apărut eseurile teoreticianului socialist sionist Ber Borochov (1881-1917): "Biblioteca filologului idiş: bibliografia a 400 de ani de limbă idiş" şi "Sarcinile filologiei idiş". În jurul acestei publicaţii s-au grupat toţi aceia pentru care cultura şi limba idiş reprezentau obiectivul esenţial. În articolul său program, Borochov declara: "Filologia trebuie să reconstituie tezaurul creativităţii noastre naţionale [...], dar acest obiectiv nu poate fi atins de către indivizi; indivizii pot cultiva părţi din el, pot lua iniţiative în acest sens, dar numai o instituţie comună poate organiza activitatea filologică în întreaga ei dimensiune." Din acea clipă, Wissenschaft des Judentums devine un model în negativ, faţă de care se cuvine să te distanţezi. În declaraţia de la Berlin, care a precedat fondarea YIVO, se afirma: "Faimoasa ştiinţă a iudaismului, întemeiată de gânditori din Europa Occidentală, de evrei germani [...] nu putea să ne servească nici ca model, nici ca punct de plecare [...]. Ea se bazează pe ideea fundamentală că iudaismul este un obiect de studiu, o entitate istorică a cărei soartă se termină practic cu emanciparea evreilor; ea încetează atunci să mai fie un subiect creator. Dimpotrivă, în Europa Orientală avem de-a face cu un iudaism viu, care continuă să producă o cultură materială şi spirituală [...]". Studiile întreprinse sub această egidă vor fi deci concepute ca o muncă de teren în interiorul idişlandului, cercetătorii adunând atât tradiţiile vii, cât şi muzicologia sau particularităţile idiomatice.

Mai conforme cu modelul tradiţional au fost realizările enciclopedice din acea epocă. Între 1901 şi 1906, a apărut Jewish Encyclopedia, a cărei menire era să reflecte "istoria poporului evreu, religia sa, literatura sa şi obiceiurile sale din antichitate până în zilele noastre" şi care a stat la baza versiunii ruseşti, Evreiskaia Enţiclopedia, editată între 1908-1913, apoi Oţar Israel, între 1906 şi 1913, la care au luat parte cercetători evrei şi neevrei din diferite ţări şi care poate fi socotită o adevărată încununare a operei lansate de către membrii mişcării Wissenschaft des Judentums.

În alt domeniu, investigarea sistematică a Genizei din Cairo, condusă de Solomon Schechter şi publicarea rezultatelor sale au reînnoit total abordarea iudaismului mediteranean. S-au deschis astfel în faţa cercetării sistematice perioade şi teme inabordabile până atunci, din pricina insuficienţei

izvoarelor, de pildă, Midraşul şi literatura gheonimilor. Pornind de la documentele descoperite, Schechter a publicat aproape două treimi din Eclesiastic în originalul său ebraic (1899), a descoperit materiale privind viaţa lui Saadia Gaon şi scrierile sale, materiale despre istoria evreilor din Palestina în secolul al XI-lea, precum şi despre sectele evreieşti.

În pofida dezvoltării remarcabile şi a efervescenţei cercetării, ştiinţa iudaismului nu s-a implantat niciodată cu adevărat în Europa de Răsărit, în special în Rusia, unde se afla jumătate din lumea evreiască a epocii. Guvernul n-a autorizat niciodată înfiinţarea de seminarii rabinice, nici de instituţii ştiinţifice, dar s-au impus totuşi nişte personalităţi, printre care Simon Dubnov şi alţi savanţi.

Istoric şi ideolog politic, Simon Dubnov (1860 -1941) a făcut parte din cercul grupat în jurul lui Ahad ha-Am. Stabilit la Sankt Petersburg, el a predat istoria evreilor la Universitatea populară evreiască şi a fost unul dintre membrii fondatori ai Societăţii evreieşti de istorie şi de etnografie. Ca şi predecesorii săi, Dubnov socotea că poate găsi cheia viitorului evreilor în istoria lor şi, o dată cu aceasta, un mijloc de a acţiona asupra prezentului. Dar, spre deosebire de Graetz, el s-a ocupat mai mult de izvoarele care permiteau o interpretare socială şi nu a căutat să extragă din ele o transcendenţă ideală. Astfel, s-a interesat tocmai de chestiunile lăsate în mod voit în umbră de şcoala Wissenschaft, publicând în Voshod eseuri despre Sabatai Ţvi, despre secta lui Iacob Frank sau despre hasidism. Lucrările sale majore sunt Istoria evreilor din Polonia şi din Rusia (3 volume, 1916-1920) şi mai ales Istoria universală a poporului evreu, în 10 volume (1925-1929), în care a dezvoltat teza unei istorii a evreilor funcţionând în "cicluri" de hegemonie culturală, de la preponderenţa Babilonului până la aceea pe care ar fi trebuit s-o numească Polono-Rusia, trecând prin Spania, ţările renane şi Consiliul celor Patru ţări (Polonia-Lituania). Dubnov spera că, trăind în noi condiţii, evreii îşi vor pierde caracterul religios, pe care îl considera o moştenire a epocii talmudice şi a lumii medievale, şi că idişul va dobândi statutul respectat al unei limbi de cultură şi de expresie nouă. Astfel, el se opunea direct sionismului, pe care îl considera o versiune modernă a mesianismului evreiesc, precum şi diferitelor mişcări asimilaţioniste. Dacă, cu trecerea timpului, şi-a redus atacurile contra mişcării sioniste, Dubnov nu a revenit totuşi asupra poziţiilor sale iniţiale. A luat parte activă la toate activităţile politice ale timpului său, alăturându-se chiar sioniştilor din Societatea pentru promovarea culturii, atunci când ei cereau deschiderea de şcoli evreieşti. După pogromurile de la Chişinău, în 1903, el a fost unul dintre aceia care au chemat la autoapărare, a susţinut participarea evreilor la Duma din 1905, apoi a întemeiat partidul "folkist" (partidul popular evreiesc) în 1906.

Alte personalităţi savante ale epocii, precum S. A. Horodeski, W. Jawitz, se preocupau de apărarea şi menţinerea iudaismului tradiţional şi au încercat să ofere o mai bună înţelegere a iudaismului şi a valorilor sale seculare; alţii, ca Isaac ha-Levi, au scris lucrări de respingere a ipotezelor şi concluziilor propuse de critica ştiinţifică.

Studiul iudaismului a continuat şi în Palestina, punându-se accentul pe lingvistica ebraică şi geografie. Periodicul Devir a fost lansat în 1923, la îndemnul poetului Haim Nahman Bialik (1873— 1934), propunându-şi ca program să întreprindă "cercetări asupra Israelului actual, viu şi creator", precum şi asupra literaturii populare din ultimul secol. Bialik a fost editorul literar al multor periodice, dintre care Ha-Şiloah, Keneset, Reşumot, iar în 1929, în Palestina, a întemeiat Moznaim. În colaborare cu Rawiţki, el a adunat texte rabinice în Sefer ha-Hagada (1908-1911), precum şi culegeri din poezia lui Ibn Gabirol şi a lui Ibn Ezra. În 1932, a publicat un comentariu la primul ordin al Mişnei. În cuvântul înainte din Devir, Bialik a insistat asupra reînnoirii pe care ar fi putut-o cunoaşte studiile evreieşti

dacă ar fi fost întreprinse în ebraică. Această virtute carismatică a limbii ebraice a fost criticată după 20 de ani, în 1944, de către G. Scholem. Deschiderea Universităţii Ebraice din Ierusalim a marcat o cotitură. Acum se putea studia, în inima însăşi a căminului evreiesc originar, totalitatea iudaismului, în toate aspectele sale şi toate evoluţiile sale. Prin deschiderea de noi domenii de cercetare, instituite legal la universitate, ştiinţa iudaismului s-a transformat definitiv în "studii evreieşti", acoperind toate domeniile, de la arheologia biblică la sociologia contemporană, trecând prin mistică. De acum, în Europa, în Palestina, ca şi dincolo de Atlantic, domeniul astfel "defrişat" n-a mai fost dedicat decât ştiinţei, spaţiul religios şi cel savant se despărţiseră definitiv, ca urmare, fără îndoială, a sfârşitului oricărui proiect politic şi a transformării conceptului de "regenerare" a evreilor în "emancipare".

ZABULON, vezi TRIBURI, DOUĂSPREZECE.

ZAHARIA

Ebr.: Zeharia

A unsprezecea carte a Profeţilor Mici din secţiunea profetică a Bibliei. Zaharia şi-a rostit prima profeţie în cursul celui de-al doilea an al domniei lui Darius I cel Mare, în anul 520 î.e.n. El era contemporan cu guvernatorul Zorobabel, cu marele preot Iosua şi cu profetul Hagai. A profeţit vreme de doi ani şi, ca şi Hagai, a îndemnat poporul din Ierusalim să reînceapă lucrările de reconstrucţie a Templului.

Împreună cu cartea lui Hagai şi cea a lui Maleahi, Cartea lui Zaharia corespunde grupului profeţiilor rostite după exilul din Babilon. Ea este constituită din două părţi: opt capitole sunt atribuite profetului şi cuprind date ale profeţiilor sale. Celelalte şase capitole, puternic eshatologice, sunt scrise într-un stil obscur şi fac aluzie la un context confuz. Autorul şi data compunerii acestei părţi nu sunt cunoscute. Deşi cartea este atribuită numai profetului Zaharia, cercetătorii moderni presupun că autorul acestor capitole nu poate fi acest profet şi că oracolele sale fac trimitere la o perioadă ulterioară. Alcătuită din 211 versete, cartea lui Zaharia este cea mai lungă dintre cele ale Micilor Profeţi. În cursul restaurării care a urmat exilului din Babilon, poporul din Ierusalim forma o comunitate săracă şi descurajată (8, 10). Unindu-şi glasul cu cel al lui Hagai, Zaharia susţinea că reconstrucţia Templului constituia preludiul necesar ivirii regatului mesianic. Mulţumită şi eforturilor îngemănate ale acestor doi profeţi, Templul a fost restaurat în anul 515 î.e.n. (Ezra 6,15).

Primele şase capitole relatează opt viziuni pe care Zaharia le-ar fi avut într-o singură noapte. Din aceste viziuni el a căpătat siguranţa că, în pofida tuturor aparenţelor, timpurile mesianice apropiau. Ultimele capitole ale cărţii descriu diferitele aspecte ale timpurilor mesianice. Cele două secţiuni ale cărţii au influenţat puternic literatura apocaliptică.

În povestirile din Hagada, Zaharia a fost unul dintre cei trei profeţi care s-au aflat printre exilaţii reîntorşi din Babilon, la Ierusalim; el a stat mărturie pentru locul original al altarului (Zev. 62a; Raşi ad loc). El a profeţit, împreună cu Hagai şi Maleahi, în al doilea an al domniei lui Darius (Meg. 15a). I se atribuie faptul că a putut interpreta dificultăţile Scrierii Sfinte (Er. 21a-b) şi că l-ar fi ajutat pe Ionatan ben Uziel să compună Targumul Profeţilor (Meg. 3a). La fel ca şi Hagai şi Maleahi, el a primit învăţăturile vechilor profeţi (A.R.N. 1,1). Uneori este identificat cu Zaharia Meşulam (Neem. 8,4) şi se afirmă că a fost numit astfel pentru că avea o comportare fără reproş (muşlam; Meg. 23a). Spiritul de sfinţenie l-a părăsit pe Israel după moartea acestor trei profeţi (Ioma 9b).

Cartea lui Zaharia

1,1-1,7 Chemare la pocăinţă.

1,8-1,17 Viziunea cailor.

2,1-2,4 Cele patru coarne şi cei patru fierari.

2,5-2,16 Omul cu funia de măsurat; făgăduiala de răscumpărare.

3,1-3,10 Purificarea preotului Iosua. Făgăduiala mesianică.

4,1-4,14 Candelabrul şi cei doi măslini; făgăduiala de construcţie a Templului.

5,1-5,11 Sulul zburător şi unitatea de măsură a femeii.

6,1-6,8 Cele patru care.

6,2-8,23 Timpurile mesianice.

9,1-9,8 Judecarea naţiunilor vecine.

9,9-9,17 Mântuirea lui Israel.

10,1-10,12 Adunarea exilaţilor lui Israel.

11,1-11,27 Pedepsirea păstorilor răi.

12,1-14,21 Oracole apocaliptice; sfârşitul vremurilor.

ZAKEN MAMRE

„Bătrân răzvrătit”, condamnat la moarte de către legea biblică (Deut. 17,12). După părerea rabinilor, pentru ca această lege să fie aplicată, trebuie să fie îndeplinite diferite condiţii. În primul rând, ea nu se poate aplica decât unuia recunoscut ca maestru al Torei. Pe de altă parte, el trebuie să fi refuzat în chip deliberat să accepte hotărârea Sanhedrinului. Apoi, bătrânul trebuie să fi poruncit ca şi alţii să acţioneze conform cu părerile sale; a difuza vederile proprii nu este încă un motiv pentru a fi pedepsit. El mai trebuie să ştie că ceilalţi înţelepţi au legiferat în alt fel şi să persevereze totuşi în decizia sa. În sfârşit, refuzul său de a accepta hotărârea celorlalţi înţelepţi trebuie să se refere la o lege a cărei încălcare atrage pedeapsa supremă de Karet, “excludere” din popor. Un exemplu ar putea fi cazul în care Sanhedrinul hotărăşte că anul cutare trebuie să fie un an bisect, ceea ce înseamnă că o lună Adar II trebuie adăugată înainte de Pesah. Dacă “Bătrânul răzvrătit” refuză să accepte această hotărâre, toţi cei care l-ar urma ar celebra Pesahul cu o lună mai devreme, iar când s-ar celebra Pesahul oficial, ei s-ar face vinovaţi de păcatul consumării de alimente dospite, păcat pasibil de pedeapsa karet.

Scopul acestei legi era de a păstra unitatea poporului evreu; de aceea, într-un asemenea caz, chiar dacă Sanhedrinul ar fi dorit să se arate conciliant, el nu avea dreptul să comute pedeapsa cu moartea.

ZAVIM

“Scurgeri”

Al nouălea tratat din ordinul Tohorot al Mişnei. Cele cinci capitole ale sale tratează despre puritatea sau impuritatea bărbatului (zav) sau a femeii (zava), care au o scurgere de ordin sexual (vezi Lev. 15,1-15,25-30). Mişna descrie simptomele acestui zav sau acestei zava, tratează despre numărătoarea zilelor de impuritate, imersiunea în baia rituală şi dăruirea unei jertfe pentru ispăşire şi a unui holocaust (ardere de tot). Tratatul mai discută şi despre transmiterea de către zav sau zava a impurităţii, precum şi despre impuritatea prin contactul cu cadavrul unui animal. Subiectul este reluat în Tosefta.

ZECE MARTIRI, vezi MARTIRI, ZECE.

ZECE PLĂGI, vezi PLĂGI, ZECE.

ZECE PORUNCI, vezi PORUNCI, CELE ZECE.

ZECIUIALA

Ebr.: maaser

A zecea parte din produsele agricole şi din vite era socotită ca “sfântă pentru Domnul” (Lev. 27,3-32). Biblia precizează diferite procente din recoltă pe care agricultorul trebuie să le pună deoparte şi să le predea ca ofrandă anumitor persoane. Impozitul zeciuielii este de origine străveche: Abraham i-a plătit de bună voie zeciuială lui Melhisedec (Gen. 14,18-20, conf. 28, 22). Deoarece porunca zeciuielii face parte din cele legate de Ţara sfântă, reglementările privitoare la aceasta se aplică numai recoltelor dobândite în Ereţ Israel (Kid. 1,9). Totodată ele sunt valabile numai în primii şase ani ai ciclului de şapte ani, în care se cultivă pământul; în cel de-al şaptelea, zis şi an şabatic, când câmpurile erau lăsate în pârloagă, nu se percepea zeciuiala.

Pentru început, ţăranul trebuia să predea teruma, un dar sau o contribuţie preotului (Ex. 29,28; Num. 18,8). Biblia nu precizează cărui preot i se cuvenea acest dar, aşa încât ţăranul putea sa şi-l aleagă singur. Nici cantitatea nu este precizată. Legea biblică spune doar că trebuie dată teruma, fără să fixeze o limită minimă. Drept urmare, înţelepţii au stabilit că “un singur ştiulete de porumb scuteşte o şură întreagă”. Totuşi, rabinii au hotărât prin decret că teruma trebuia să reprezinte minimum a şaizecea parte din recolta ţăranului. Mişna spune că majoritatea oamenilor dădeau a cinci-zecea parte, iar unii a patruzecea (Ter. 4, 3). Aceste legi sunt cuprinse în tratatul Terumot al Mişnei, al Toseftei şi al Talmudului din Ierusalim.

În fiecare an, după ce punea deoparte teruma, ţăranul trebuia să oprească o zecime din restul recoltei pentru leviţi. Aceasta era “prima zeciuială”, maaser rişon (Num. 18, 21.24). Agricultorul era liber să-şi aleagă singur un levit căruia să-i predea impozitul. Spre deosebire de celelalte triburi, leviţii nu deţineau pământ arabil, ci trăiau în cetăţi, aşa încât zeciuiala le permitea să se întreţină şi să-şi îndeplinească principala funcţie, aceea de a preda Tora întregului Israel. Tratatul Maaserot din Mişna şi cel omonim al Talmudului din Ierusalim, precum şi tratatul Maaser rişon din Tosefta cuprind reglementările cu privire la această dijmă.

Leviţii, la rândul lor, dădeau preoţilor o zecime din zeciuiala pe care o primeau (sau 1 % din recolta iniţială). Această contribuţie se numea maaser min ha-maser (“zeciuiala din zeciuiala”, Num. 18, 26) sau teruma maaser (Bik. 2, 5). Talmudul (Iev. 86b) povesteşte ca Ezra, revenind din Babilonia în Israel, a constatat că majoritatea leviţilor nu ascultaseră de apelul lui, în care le cerea să se alăture celorlalţi exilaţi şi să se întoarcă în ţară. Pentru a-i pedepsi, Ezra le-a îngăduit ţăranilor să le dea preoţilor zeciuiala percepută de leviţi, căci preoţii proveneau şi ei din tribul lui Levi. Interpretând acest pasaj talmudic, unii exegeţi au conchis că israeliţii aveau obligaţia să dea prima zeciuială preoţilor şi nu leviţilor. Această situaţie a persistat de-a lungul întregii perioade a celui de-al Doilea Templu.

În primul, al doilea, al patrulea şi al cincilea an din ciclul septenal (şmita), ţăranul trebuia să mai adune o zecime din restul recoltei sale pentru o a doua zeciuiala (maaser şeni). Aceste produse se aduceau la Ierusalim spre a fi consumate acolo sau, daca omului îi venea prea greu să procedeze astfel, putea să le vândă şi, cu banii obţinuţi, să-şi cumpere hrană pentru pelerinajul la Ierusalim (Deut. 14,22-26). Legea cu privire la a doua zeciuială le îngăduia israeliţilor să se întreţină când “suiau” la Ierusalim pentru cele trei sărbători de pelerinaj. Prevederile privitoare la această dijmă sunt expuse amănunţit în tratatele intitulate Maaser şeni din Mişna, Tosefta şi Talmudul din Ierusalim. După părerea rabinilor, zeciuiala din animale (Lev. 27, 32) se consuma tot la Ierusalim.

În anii al treilea şi al şaselea din şmita, se percepea o “zeciuială a săracului” (maaser ani) care înlocuia a doua zeciuială (Deut. 14, 28-29; 26, 12). Aceasta se împărţea la leviţi, la văduve şi orfani, la străinii aflaţi în trecere etc. În schimbul ei, se putea oferi şi o sumă echivalentă în bani.

Produsele din care nu se oprise zeciuiala, denumite tevel, nu se puteau consuma decât după ce se plăteau toate dările. Înţelepţii au introdus această măsură de teamă că o persoană ignorantă (am ha-areţ) ar fi putut să dea numai teruma, dar nu şi celelalte taxe. Drept urmare, ei au hotărât ca toate produsele “dubioase” cumpărate de la ţărani să fie supuse zeciuielii (vezi Demai).

Deşi, după distrugerea celui de-al Doilea Templu, evreii din diaspora au încetat să mai respecte aceste norme, legea rabinică este încă în vigoare, impunând colectarea zeciuielii din toate produsele agricole cultivate în Ereţ Israel. De aceea, când cumpără produse de la alţi evrei, evreii practicanţi pun deoparte o cantitate mică din ele, pe care o consideră teruma, rostesc binecuvântarea corespunzătoare asupra lor şi le distrug (pentru un obicei asemănător, vezi hala). Pentru a simplifica aceste norme, R. Avraham Ieşaiahu Karelitz a elaborat o regulă, prin care a reunit toate zeciuielile într-una singură. Se ia ceva mai mult de un procent din produse şi calitatea lor sfântă se transferă asupra unei monede de argint, special rezervată în acest scop. Deoarece nu se mai dă zeciuială preoţilor şi leviţilor, ea poate fi dată animalelor. Astfel, prima zeciuială, pusă deoparte, de exemplu, de marile ferme şi companii alimentare, se trimite diverselor grădini zoologice din Israel. În multe cazuri, rabinatul din Israel colectează zeciuiala pe produsele alimentare care se exportă, astfel încât acestea sunt apte din punct de vedere ritual (caşer) pentru a fi consumate. Procedeul însă nu se aplică întotdeauna şi fructelor sau legumelor crude exportate de Israel. Sistemul zeciuielii a avut două efecte remarcabile: a accentuat importanţa Ierusalimului şi a Templului ca puncte centrale ale religiei iudaice şi a deprins poporul să se aplece cu generozitate asupra celor defavorizaţi. Un ecou al vechilor teruma şi maaser s-a păstrat până în ziua de azi în obiceiul de a consacra o sumă mergând până la o zecime din venitul personal pentru opere de binefacere.

ZEHUT AVOT, vezi MERIT.

ZERAIM

“Seminţe”

Primul din cele şase ordine ale Mişnei. Tratatul cu care începe, Berahot, enumeră regulile rugăciunilor şi binecuvântărilor care se rostesc asupra alimentelor şi a băuturii. Următoarele zece tratate (Pea, Demai, Kilaim, Şeviit, Terumot, Maaserot, Maaser şeni, Hala, Orla şi Bikurim) enunţă legi agricole, prelevarea diferitelor zeciuieli, însămânţarea grăunţelor amestecate, lăsarea în pârloagă a pământului şi ofranda primelor roade la Templu. Cele mai multe dintre aceste legi nu se aplică decât pământului din Israel. Potrivit comentariului lui Maimonide, Zeraim este cel dintâi ordin, pentru că aici este vorba despre hrană şi pentru că omul nu poate trăi şi nici să-l slujească pe Dumnezeu fără a mânca. Ordinul începe cu tratatul despre binecuvântări, deoarece înainte de a consuma roadele pământului trebuie binecuvântat Creatorul, a cărui existenţă este la izvorul oricărei vieţi animale şi vegetale. Toate tratatele ordinului Zeraim sunt dezvoltate în Talmudul din Ierusalim, dar numai Berahot este reluat în Talmudul din Babilon.

ZESTRE

Proprietăţi mobiliare şi imobiliare, constituind averea femeii la încheierea unei căsătorii. În epoca biblică, bărbatul era cel care trebuia să plătească o sumă de bani cu care, practic, îşi cumpăra soţia (Gen. 34,12). Obiceiul de a plăti acest mohar (“preţul nevestei”) s-a păstrat în lumea arabă şi a persistat până nu demult şi la evreii din Orientul Mijlociu. Biblia prevede că, în anumite împrejurări, viitorul soţ trebuia să plătească o anumită sumă tatălui fetei. Astfel, dacă un bărbat avea relaţii sexuale cu o fată nelogodită, era obligat s-o ia de nevastă şi să-i plătească tatălui fetei o zestre, aşa cum Rebeca şi-a luat cu ea slujnicele atunci când a plecat să se mărite cu Isaac (Gen. 24,61).

În epoca talmudică, tatăl fetei era dator să-i dea o zestre la căsătorie, al cărei cuantum minim era bine precizat. Această dotă se numea nadan sau nedunia (Taan. 24a; B.M. 74b etc.). Legea talmudică menţionează două categorii de proprietăţi care intrau în componenţa dotei. Prima, nikşe ţon barzel (juridic, „mână-moartă;” literal, „proprietatea oii de fier”) cuprindea proprietăţi de care soţul era liber să dispună după plac. El putea să plaseze activele, păstrând profitul rezultat, dar despăgubindu-şi soţia în caz de pierderi. La un eventual divorţ, el trebuia să-i returneze soţiei această parte a dotei la valoarea ei iniţială la data căsătoriei. O altă componentă a zestrei, nikşe melog (“proprietate uzufructuară”), cuprindea bunuri care rămâneau permanent în proprietatea soţiei, în timp ce soţul avea doar uzufructul lor. El nu purta răspunderea proprietăţii respective şi nevasta suporta toate pierderile. Legislaţia israeliană nu a preluat normele talmudice, soţul neavând nici un drept asupra proprietăţilor soţiei.

Obiceiul de a da o zestre fetelor sărace a supravieţuit în răsăritul Europei până în epoca modernă, cunoscând şi astăzi o răspândire aproape universală în lumea ultraortodoxă. Suma pusă deoparte de părinţii fetei serveşte uneori pentru a-i permite ginerelui să-şi continue studiile timp de câţiva ani într-o ieşiva (academie talmudică). Potrivit unui alt tip de zestre, denumit kest (idiş, “întreţinere”), părinţii fetei se obligă să întreţină tânăra pereche cât timp soţul studiază la ieşiva. Părinţii care nu-şi pot permite o astfel de dotă apelează frecvent la diferite organizaţii de binefacere şi la fonduri special create pentru ajutorarea tinerelor perechi aflate într-o astfel de dificultate. A asigura “zestrea miresei” (hahnasat kala) a constituit de-a lungul timpului una din sarcinile permanente ale

comunităţii, fiind considerată o faptă foarte lăudabilă (miţva) şi unul din cele mai importante precepte ale iudaismului (M. Pea 1,1; Şab. 127a).

ZEVAHIM

“Jertfe”

Primul tratat al ordinului Kodaşim al Mişnei. Cele 14 capitole ale sale tratează despre legile tăierii despre împrăştierea sângelui animalelor şi păsărilor jertfite la Templu (vezi Lev. 1,1-17; 2,1-4; 4,27-31). Mişna studiază cele 7 categorii de jertfe, intenţia în momentul oferirii sacrificiului, procedura rituală a şehitei (tăiere rituală), felul cum trebuie adunat şi împrăştiat sângele, separarea părţii de ofrandă rezervată pentru preot, curăţirea ornamentelor şi recipientelor pătate de sângele jertfei. Subiectul este reluat în Talmudul din Babilon şi în Tosefta.

Majoritatea tanaimilor (vezi Tana) care sunt citaţi în acest tratat aparţin perioadei care a urmat după distrugerea Templului, când sistemul jertfelor nu mai putea fi pus în aplicare. Tratatul conţine totuşi şi pasaje contemporane cu perioada Templului.

ZIDUL DE APUS

Ebr.: ha-Kotel ha-maaravi

O parte a zidului de susţinere apusean de pe muntele Templului de la Ierusalim, cel mai important dintre locurile sfinte evreieşti. Sub domnia lui Irod cel Mare (sec. I î.e.n.), Muntele Templului a fost lărgit şi înconjurat cu ziduri mari de susţinere. Cel mai lung - 485 metri - era zidul occidental. Bucata de zid considerată în zilele noastre ca un loc sfânt este un segment de 60 m din acest zid. Nu se ştie de când s-a luat obiceiul de a veni să te rogi în acest loc.

Zidul era alcătuit din pietre enorme, majoritatea cântărind între două şi opt tone, unele mergând până la 40, 50 şi chiar 100 tone. Se pot vedea şi astăzi câteva rânduri de pietre datând din epoca lui Irod.

Potrivit Midraşului (Ex. R. 2,2; Num. R. 11,2; Plâng. R. 1,31), Zidul de Apus nu a fost niciodată distrus fiindcă e locuit de Prezenţa divină (Şehina). Este dificil de interpretat această tradiţie în măsura în care zidurile propriu-zise ale Templului au dispărut iar numai patru ziduri de susţinere subzistă încă. Cum aceste ziduri nu aveau un caracter sacru, ar fi greu de imaginat că înţelepţii făceau aluzie la zidul de susţinere apusean. Oricum ar fi, singurele vestigii vizibile par să fi dobândit o importanţă simbolică mult mai mare după distrugerea Sanctuarului; tradiţia Midraşului este aceea care, mutând încărcătura simbolică asupra zidului apusean este responsabilă de locul pe care acesta a reuşit să-l ocupe în conştiinţa evreiască.

Simbolul reprezentat de acest sit pare să fie relativ recent. În epoca gheonimilor, locul de adunare pentru rugăciune era mai curând Muntele Măslinilor. Beniamin din Tudela (sec. al XII-lea e.n.) menţionează zidul apusean, dar nici un alt călător ori savant locuind la Ierusalim nu face referire la acesta. Abia după cucerirea Palestinei de către otomani (1517), zidul apusean începe să fie citat ca un loc sacru. Se crede că amplasamentul sitului în interiorul zidurilor oraşului şi accesul lesnicios la cartierul evreiesc au contribuit la conferirea importanţei actuale. Locul a devenit celebru pentru evreii din lumea întreagă, simbolul său figurând în sinagogi, în cărţi şi pe obiecte rituale. Zidul a mai

fost numit de către neevrei şi “Zidul Plângerii”, expresia făcând aluzie la distrugerea Templului deplânsă de evrei.

Către sfârşitul sec. al XIX-lea, zidul a început să întruchipeze simbolul aspiraţiilor naţionale ale poporului evreu. Ca atare, el a devenit un obiect de discordie între evrei şi musulmani. Cele două comunităţi au intrat în conflict pe detalii, precum autorizaţia de a sufla din şofar în faţa zidului sau de a se aduce bănci sau mese pentru citirea Torei. În cursul acestei perioade, Zidul de Apus a înlocuit, în tradiţia musulmană, zidurile de susţinere din răsărit ori miazăzi, numite al-Burak, locul unde profetul Mahomet şi-a legat calul înaintea suirii sale la cer.

Rugăciunile rostite în faţa Zidului sunt considerate deosebit de eficace. Rabi Iacob Ettlinger (sec. al XIX-lea) scria: “Cum porţile Cerului sunt aproape de zidul apusean, se înţelege că toate rugăciunile lui Israel urcă din acest loc.” Un obicei răspândit constă în a scrie rugăciuni pe bucăţele de hârtie care sunt strecurate între pietrele zidului.

Zidul apusean nu a fost accesibil evreilor între 1948 şi 1967, perioadă în care a fost sub control iordanian, deşi acordurile existente prevedeau aceste vizite. Abia după războiul de Şase Zile, o dată cu intrarea armatei israeliene în Oraşul Vechi, la 7 iunie 1967, evreii şi-au recâştigat acest drept. Ulterior, în faţa Zidului s-a degajat o mare esplanadă care a devenit loc de cult oficial. Mulţi tineri celebrează aici majoratul, au loc ceremonii naţionale, se depune jurământul militar.

ZIDUL PLÂNGERII, vezi ZIDUL DE APUS.

ZIHRONOT

Lit.: “amintiri”

Nume dat binecuvântării centrale din rugăciunea Amida, din cursul slujbei religioase suplimentare de Roş Haşana. Ea face apel la “amintiri” atunci când, la sfârşit, este rugat Dumnezeu să-şi amintească de Legământul său cu poporul evreu. După o introducere care arată că Dumnezeu îşi aminteşte de toate, sunt recitate zece versete din Biblie, în care este vorba despre Dumnezeu care îşi aminteşte: trei versete din Pentateuh, trei din Profeţi şi trei din Hagiografe, iar al zecelea din nou din Pentateuh. Aceste “amintiri” fac trimiteri la Potop, la robia evreilor în Egipt şi la făgăduinţa lui Dumnezeu că-şi va aminti de Legământul cu poporul său. Sfârşitul acestei binecuvântări este marcat prin zece sunete ale şofarului.

Recitarea acestor zihronot exprimă momentul cel mai important al zilei de Roş Haşana: acela de “zi a amintirii”, iom ha-zikaron. Această recitare este menţionată încă în Mişna (R.H. 4,5-6) şi se presupune că ea făcea parte din liturghie, chiar din epoca Templului.

ZIUA DOMNULUI, vezi ESHATOLOGIE; ZIUA JUDECĂŢII.

ZIUA JUDECĂŢII

Concept eshatologic care apare frecvent în secţiunea biblică a Profeţilor pentru a denumi judecata lumii care se va desfăşura la sfârşitul zilelor (aharit ha-iamim). Toată omenirea va fi judecată atunci. Profeţii vorbesc adeseori despre “ziua Domnului”, înţelegând prin aceasta vremea când suveranitatea lui Dumnezeu va fi unanim recunoscută. Conceptul a fost extins pentru a cuprinde şi judecata finală care va avea loc atunci.

Ziua Domnului este pomenită deseori de profeţi ca Amos, Isaia, Ioel, Obadia, Ţefania şi Ezechiel. Alte expresii, cum ar fi “ziua aceea” sau “ziua mâniei divine” sunt considerate sinonime cu “ziua Domnului”. Toate se referă la o vreme viitoare când Dumnezeu îşi va manifesta suveranitatea divină asupra tuturor printr-o serie de judecăţi distrugătoare asupra neamurilor şi asupra lui Israel. Legile naturii vor suferi schimbări înspăimântătoare: va fi o zi de întuneric (Am. 5, 20), în care corpurile cereşti îşi vor pierde lumina (Ioel 2,10; 3,4), o zi de disperare şi de groază, de nimicire şi de pustiire (Ţef. 1,15).

Ziua Domnului va aduce distrugerea duşmanilor lui Dumnezeu, care sunt duşmanii lui Israel (Isa. 13,6-11; Ezec. 30,1 et infra; Ioel 3, 1-8; Oba. 15) şi va pune capăt idolatriei (Isa. 2, 18). Spre deosebire de alţi profeţi, care insistă asupra pedepselor ce vor cădea asupra neamurilor în ziua Judecăţii (sau ziua Domnului), Amos extinde judecata asupra lui Israel: “Vai de cei ce doresc ziua Domnului! Ce aşteptaţi voi de la ziua Domnului? Ea va fi întuneric şi nu lumină!” (Amos 5,18). Dacă neamurile ticăloase trebuie nimicite, Israel va avea aceeaşi soartă (Isa 2,12; Ţef. 1,7-16).

După Ezechiel (13, 5), ziua Domnului este ziua distrugerii Templului. Unele profeţii legate de ziua Domnului vizau neamuri anume dintre duşmanii lui Israel: Babilonul (Isa. 13,6.9.13); Edomul (Isa. 34, 8; 63, 4) şi Egiptul (Ier. 46,2-12).

Pe de altă parte, ziua Domnului este văzută şi ca ziua marii izbăviri. Astfel, Isaia (61,2-30) spune că răzbunarea lui Dumnezeu va fi o mângâiere pentru întristaţii din Sion. Ezechiel (34,12) prooroceşte că, în acea zi, Dumnezeu va aduna din nou laolaltă poporul lui Israel. Va fi o zi de purificare şi de izbăvire pentru cei cu frica lui Dumnezeu (Mal. 3,2-3), dar pentru răi, va fi un cuptor în care vor arde ca paiele (Mal. 3, 23-24).

Literatura eshatologică ulterioară a accentuat şi mai mult sensul de zi a Judecăţii. În ajunul ei, toţi morţii vor învia, astfel încât şi ei să fie judecaţi. Vezi Eshatologie, Înviere.

Mişna spune că Dumnezeu judecă lumea de patru ori pe an (R.H. 1, 1). Conform tradiţiei evreieşti, Roş Haşana (Anul Nou) este ziua anuală a judecăţii (iom ha-din) pentru omenire, dar hotărârile divine pentru fiecare om nu se pecetluiesc în ceruri decât zece zile mai târziu, de ziua Ispăşirii — Iom Kipur.

ZMIROT

Ebr.: de la rădăcina zmr, “cântec”

Expresia acoperă două noţiuni distincte.

În primul rând, este vorba despre termenul folosit în comunităţile sefarde şi italiene pentru a desemna versetele biblice, Psalmii şi doxologia recitate înaintea părţii centrale a serviciului religios de dimineaţă (vezi Ioţerot, Şema, Amida). Zmirot şi pesuke de zimra (echivalentul lor aşchenaz) sunt denumiri folosite alternativ, încă din secolul al XIV-lea.

În al doilea rând, în obiceiul aşchenaz, zmirot desemnează cântecele domestice intonate înainte şi după mesele de Şabat. Textele sunt, în general, poeme şi piyutim scrise de-a lungul veacurilor de către diferiţi poeţi ebraici celebri sau anonimi. Compuse în majoritate în ebraică şi numai unele în aramaică, ele se referă la legile şabatice, la respectarea lor, la obiceiuri, la răsplata făgăduită celor care respectă Şabatul, la profetul Ilie şi la lăudarea lui Dumnezeu. Această tematică, precum şi aluziile

la diferite versete biblice au, neîndoielnic, legătură cu obiceiul care cerea să se discute despre Tora în timpul meselor.

Sefer hasidim a lui Iuda he-Hasid (ed. Wistinetzki, 722) afirmă că este bine să fie cântate laude în ziua de Şabat şi, în sprijinul acestei afirmaţii, citează Psalmul 92,1-2. După Sidur Raşi a cânta zmirot la finele zilei de Şabat este un obicei îndreptăţit. La fel cum cetăţenii unei ţări însoţesc cu glasul lor, cu cântece din lăută şi harfă, plecările regelui lor, tot astfel evreii însoţesc în veselie şi cântece sfârşitul Şabatului, personificat într-o regină.

Cabaliştii din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea au compus poeme liturgice în cinstea Şabatului; ele cuprind unele dintre zmiroturile cele mai populare, de pildă Iom ze le-Israel şi la Ribon olam.

La aşchenazi există un ansamblu de cântece de masă, alcătuit din 25 de zmirot, divizate în trei grupe, dintre care fiecare este legat de una dintre mesele de Şabat: opt pentru vineri seara, opt pentru sâmbătă dimineaţa şi nouă pentru finele Şabatului, în special pentru Melave malka. Unele figurau deja în Mahzor Vitry (secolul al XI-lea). Deşi culese de către aşchenazi, aceste cântece le includ şi pe cele ale poeţilor ebraici din Spania, precum Dunaş ben Labrat, Iuda Halevi şi Abraham ibn Ezra. Sefarzii, deşi nu posedă o culegere specifică de zmirot, intonează totuşi poeme şi cântece (zemer sau pizmon) la sinagogă şi acasă.

Nu există nici o prescripţie cu privire la numărul cântecelor care trebuie să fie cântate. Fiecare comunitate şi-a inventat propriile sale melodii. Dacă majoritatea acestor melodii sunt asociate cu comunităţile aşchenaze sau sefarde, altele sunt asociate cu comunităţi particulare şi noi melodii continuă să fie create.

Comunităţile hasidice îşi exprimă entuziasmul şi înălţarea lor spirituală printr-o mare varietate de melodii, ale căror arii sunt adesea împrumutate de la acelea ale ţărilor care îi adăposteau.

Sfârşitul Şabatului este punctat cu zmirot, care îl evocă, în general, pe profetul Ilie, vestitorul lui Mesia şi al Izbăvirii finale.

Actualmente, în multe cămine, şi mai ales cu ocazia meselor comunitare, sunt intonate cântece legate de tema Şabatului, dar care nu fac parte în chip obligator din corpusul tradiţional de zmirot. Ele contribuie la întreţinerea spiritului propriu meselor de Şabat.

Se găsesc zmirot adunate în majoritatea cărţilor de rugăciune şi în culegerile de mulţumiri de după mese. Cântecele de masă încep, în general, prin şalom alehem, care fac parte din celebrările de vineri seara, dar nu din zmirot.

ZMIROT

Vineri seara	Autor	Data
Kol mehadeş şevii (“Toţi cei care sfinţesc a şaptea zi”)	Moise (patronim necunoscut)	Evul Mediu timpuriu

Menuha ve-simha	Moise (patronim	Evul Mediu timpuriu
(“Odihnă şi veselie”)	necunoscut)	
Ma iedidut	Menahem (patronim	Evul Mediu timpuriu
(“Ce deliciu”)	necunoscut)	
Ma iafit	Mordehai ben Isaac	Evul Mediu timpuriu
(“Ce frumuseţe”)		
Iom Şabat Kodeş hu	Ionatan (patronim	Evul Mediu timpuriu
(“Sfântă este ziua de Şabat”)	necunoscut)	
Iom ze le-Israel	Isaac Luria	Secolul al XVI-lea
(“Această zi este pentru Israel”)		
Ia Ribon olam	Israel Najara	Secolul al XVI-lea
(“Dumnezeu stăpân al Universului”)		
Ţur mi-şela ahelnu	Anonim	Secolul al XVI-lea
(“Stâncă din care ne-am hrănit”)		
Ţamah nafşi		
(“Sufletului meu îi este sete”)	Abraham ibn Ezra	Secolul al XII-lea.

Sâmbătă dimineaţa

Baruh Adonai iom iom	Simon bar Isaac	Secolul al X-lea
(“Binecuvântat fie Domnul în fiecare zi”)		
Baruh El elion	Baruh din Maienţa	Secolul al XIII-lea
(“Binecuvântat fie Cel Prea înalt”)		
Iom ze mehubad	Israel (patronim	Evul Mediu
(“Această zi este cinstită”)	necunoscut)	
Iom şabatonIuda	Halevi	Secolul al XII-lea
(“Zi de odihnă”)		

Ki Eşmera Şabat (“Dacă respect Şabatul”)	Abraham ibn Ezra	Secolul al Xll-lea
Şimru Şabatotai (“Respectaţi Şabaturile mele”)	Solomon (patronim necunoscut)	Evul Mediu
Deror ikra (“El va proclama libertatea”)	Dunaş ben Labrat	Secolul al X-lea

Sâmbătă dimineaţa

Şabat ha-iom l-Adonai (“Această zi este Şabatul Domnului”)	Samuel (patronim necunoscut)	Evul Mediu

Sâmbătă după amiaza (Seuda şlişit)

Bene Hehla (“Membri ai Sanctuarului”)	Isaac Luria	Secolul al XVI-lea
Mizmor le-David (Ps 23)	Eliezer Azikri	Secolul al XVI-lea
Iedid Nefeş (“Iubit de suflet”)		

Sfârşitul şabatului

Ha-mavdil (“El care separă”)	Isaac cel Tânăr	Secolul al XI-lea
Eliahu ha-Navi (“Ilie profetul”)	Anonim	Evul Mediu

Be moţae iom menuha	Iacob din Lunel	Secolul al XII-lea
(“La sfârşitul zilei de odihnă”)		
Hadeş Sesoni	Anonim	Evul Mediu
(“Reînnoieşte bucuria mea”)		
Aghil ve-esmah	Eleazar (patronim	Înainte de 1545
(“Voi fi în veselie şi bucurie”)	necunoscut)	
Elohim isadenu	Abraham (patronim	Evul Mediu
(“Dumnezeu ne va susţine”)	necunoscut)	
Eli hiş goali	Abraham (patronim	Evul Mediu
(“Doamne, grăbeşte mântuirea mea”)	necunoscut	
Adir, aiom ve-nora	Anonim	Evul Mediu
(“Puternic, ameninţător şi înfricoşător”)		
Iş hasid haia	Iese bar Mordehai	Evul Mediu timpuriu
(“El era un om pios”)		

ZODIAC

Inventat întâi de către astrologii mesopotamieni (vezi Astrologie), zodiacul constă din principiul împărţirii cerului în 12 părţi traversate de către soare, lună şi planete, în cursul revoluţiilor lor respective. Fiecare dintre aceste 12 zone este reprezentată simbolic printr-un animal (grecescul zodion, “animal mic”). Talmudul nu face nici o aluzie la semnele zodiacale care figurează pentru prima dată în Sefer ieţira. Fiecare lună a calendarului ebraic este asociată cu un semn zodiacal, al cărui nume este tradus direct din latină.

Semnele zodiacului sunt figurate adesea în decorul mozaicurilor anticelor sinagogi din Israel, în cărţile de rugăciune şi pe plafoanele pictate ale sinagogilor din lemn din Polonia secolului al XVIII-lea. Uneori se stabilesc corespondenţe între un semn al zodiacului şi sensul pe care iudaismul îl atribuie vreunei luni. De exemplu, semnul zodiacal al lunii Tişri este Moznaim (Balanţa), deoarece în această lună Dumnezeu cântăreşte virtuţile şi păcatele fiecărei fiinţe omeneşti. În Ialkut Şimoni se atribuie un semn fiecărui trib, desigur din cauză că numărul 12 este comun semnelor zodiacului şi triburilor lui Israel. Sefer ieţira stabilea şi o corespondenţă între cele 12 semne ale zodiacului şi cele 12 organe ale corpului omenesc.

Astfel, triburile Iuda, Isahar şi Zabulon au fost instalate la est, corespunzând respectiv Berbecului, Taurului şi Gemenilor; Ruben, Şimon şi Gad sunt la sud, ceea ce corespunde Racului, Leului şi Fecioarei; Efraim, Manase şi Beniamin sunt la vest, cu Balanţa, Scorpionul şi Săgetătorul; Dan, Aşer şi Neftali sunt la nord, cu Capricornul, Vărsătorul şi Peştii.

Iitah Ereţ le-ieşa este un piyut lung, care porneşte de la cele 12 semne ale zodiacului. Este integrat în vechile mahzorim (vezi Mahzor) pentru a însoţi rugăciunile pentru ploaie de Şmini Aţeret; semnele zodiacale figurează, în general, în ediţiile tipărite. Acest piyut a fost suprimat în mahzorim moderne şi aceste semne nu se mai regăsesc decât în calendare. Cu toate acestea, Pesikta Rabati conţine un pasaj care explică numele acestor semne în manieră omiletică, referindu-se la istoria evreiască. Astfel, templul n-ar fi putut să fie distrus în luna Nisan, căci Berbecele care o reprezintă în zodiac este semnul Akedei; Taurul este asociat cu viţelul pe care l-a jertfit Abraham pentru îngeri, oaspeţii săi (Gen. 18, 7); Gemenii îi reprezintă pe Iacob şi Esau; deci Templul a fost distrus în luna Av, al cărei semn zodiacal este Leul, Arie, care face trimitere la Ariei, nume dat templului (Isa. 29,1).

ZOHAR

“Cartea splendorii”

Lucrare majoră a misticii evreieşti, text fundamental al Cabalei. Socotită vreme de mai multe veacuri ca o carte canonică, a fost pusă pe acelaşi plan cu Biblia şi cu Talmudul. Scrisă sub formă pseudoepigrafică, în aramaică artificială, lucrarea este compusă ca un comentariu hermeneutic al Pentateuhului, consacrând o “lecţie” fiecărei paraşa. Stilul său imită Midraşul, care preferă genul omiletic investigării teoretice. Se pare că Zoharul n-a început să circule decât în cursul secolului al XIII-lea; încă de atunci, paternitatea sa literară a format obiect de controverse, deşi o tradiţie orală spaniolă, transmisă de veacuri, l-a atribuit lui Moise ben Şem Tov din Leon, fapt confirmat de cercetările lui G. Scholem. Scris la persoana a treia, Zoharul prezintă, în cadrul Palestinei, o serie de discuţii între Şimon bar Iohai, fiul său Eleazar şi prieteni sau discipoli, referitoare la unele subiecte de ordin omenesc sau divin. Forma stilistică a făcut să se creadă că este vorba de compilaţia finală a unor scrieri compuse în decursul unei perioade atât de îndelungate, încât puteau conţine elemente ale gândirii mistice originale a lui Şimon bar Iohai. Numele de Zohar apare în text ca fiind titlul cărţii, dar cabaliştii spanioli o citează adesea sub apelativul de Mehilta de Rabi Şimon bar Iohai, asemenea unui Midraş halahic. De asemenea, se mai întâlneşte menţionat ca Midraş ha-Zohar sau Midraş Iehi Or. În prima generaţie care a urmat apariţiei sale, a fost câteodată denumit Ieruşalmi.

Forma literară a Zoharului constă dintr-o culegere de diferite cărţi sau “lecţii”, care includ scurte formulări midraşice, omilii mai întinse şi discuţii privind subiecte variate. Cea mai mare parte se bazează pe enunţuri ale lui Şimon bar Iohai sau ale tovarăşilor săi, dar comportă şi lungi secţiuni anonime. Nu este vorba cu adevărat de o carte, ci mai degrabă de un corpus literar reunit sub acest titlu. Ediţiile tipărite ale Zoharului cuprind cinci volume; după cele mai multe ediţii, trei volume se numesc Sefer ha-Zohar al ha-Tora, un volum este intitulat Tikune ha-Zohar. Al cincilea volum, Zohar hadaş, constă dintr-o culegere de texte găsite în manuscrisele cabaliştilor de la Safed, după ce Zoharul a fost tipărit, texte adunate de către Abraham ben Eliezer ha-Levi Beruhim. Paginile de titlu sunt, în general, asemănătoare.

“Lecţiile” care formează Zoharul propriu-zis sunt repartizate în 18 capitole. Primul capitol este ordonat după pericopele săptămânale ale Torei. Urmează după aceea Zoharul despre Cântarea Cântărilor, Sifra di-ţeniuta (“Cartea tainei”), Idra Raba (“Marea adunare”), Idra Zuta (“Mica adunare”), Idra di-be-maskana (“Adunarea în cort”, cu prilejul unei lecţii care se refera la secţiunea Torei despre Tabernacol), Hehalot (“Palatele”), Raza de-Razim (“Misterul Misterelor”), Sava de-Mişpatim (“Discursurile Bătrânului”), Ianuka (“Copilul”), Rava metitva (“Căpetenia academiei”), Kav ha-midah (“Coarda [mistică] a măsurii”). Sitre otiot (“Tainele literelor”), o interpretare care nu are

titlu a viziunii lui Ezechiel despre cer, tipărită în Zohar hadaş, Matnitim şi Tosefta (“Mişnot” şi “Tosefta”), Sitre Tora (“Misterele Torei”), Midraş ha-neelam (“Midraşul mistic”), Midraş ha-neelam referitor la Rut, începutul Midraşului ha-neelam cu privire la Cântarea Cântărilor, Ta haze (“Vino şi vezi”). Raia mehemna (“Păstorul credincios”) este o lucrare independentă, privitoare la sensul cabalistic al poruncilor; de altfel o întâlnim uneori tipărită separat. Tikune Zohar, lucrare, de asemenea, distinctă, propune un nou comentariu privitor la prima secţiune a Torei, divizat în 70 de capitole care încep fiecare printr-o interpretare a primului cuvânt, Bereşit, în ediţia tipărită. Tikune Zohar constituie o unitate bibliografică separată.

În afara celor 18 capitole principale şi a textelor independente menţionate, cabaliştii au mai cunoscut şi alte părţi, care n-au fost integrate în ediţiile tipărite ori s-au pierdut.

La început, cabaliştii au considerat că este vorba de o carte redactată de Şimon bar Iohai, în epoca în care stătea ascuns în peştera sa ori în cursul vieţii sale, sau o carte transmisă după învăţăturile sale, în cursul generaţiilor care i-au urmat. La Safed, lumea avea convingerea că este în întregime o lucrare veche. Reluând poziţia lui Graetz, care avea încredere în tradiţia spaniolă, dar bazându-se pe o strânsă analiză lingvistică, precum şi pe sursele folosite şi pe forma literară, G. Scholem a evidenţiat o unitate stilistică ce indică prezenţa unui autor unic, cel puţin în ce priveşte cele 18 capitole principale. În plus, un pasaj izolat stă mărturie pentru datarea sa: “De la distrugerea celui de-al Doilea Templu, în anul 68 după calendarul evreiesc, s-au scurs deja 1200 de ani de exil şi Israel trăieşte acum în întunecimea care precede zorile” (deci în jurul anului 1268). Deşi mai mulţi dintre contemporanii săi îl considerau pe Moise de Leon ca autorul Zoharului, ceea ce a atestat această părere a fost, mai ales, mărturia cabalistului Isaac ben Samuel din Acra, cu toate că această mărturie a fost foarte controversată. Dar Scholem şi-a bazat demonstraţia mai ales pe studiul aprofundat al limbajului şi al bibliotecii utilizate, atât de Zohar, cât şi de celelalte lucrări păstrate de la Moise de Leon. Scholem a mai stabilit că părţile suplimentare erau adaosuri exterioare.

Forţa excepţională a simbolismului mistic al Zoharului, împletită cu calităţile sale literare, au avut o influenţă fără egal asupra evoluţiei culturii evreieşti. Zoharul a împrumutat unele dintre simbolurile sale din operele cabaliştilor anteriori, în special din Sefer ha-Bahir, de la cabaliştii din Provenţa şi Gerona şi de la fraţii Iacob şi Isaac ha-Cohen din a doua jumătate a secolului al XIII-lea, precum şi de la haside Aşchenaz. Dar aceste împrumuturi au fost utilizate în chip original şi Moise de Leon a adăugat la ele propria sa viziune mistică şi gândirea sa.

Simbolistica Zoharului se organizează în jurul a cinci mituri centrale: procesul cosmogonic şi elaborarea iniţială a celor zece emanaţii (sefirot) ale divinităţii eterne (En Sof); o descriere amănunţită a relaţiei dinamice în domeniul emanaţiilor divine între elementele sefirei Din (“Dreptate”) şi Hesed (“Caritate”, “Mizericordie”); simbolistica sexuală în relaţia dintre elementele masculin şi feminin în sânul lumii divine; lupta dintre lumea sacrului şi a divinului, la dreapta, şi lumea răului, la stânga, Sitra ahra (“Cealaltă parte”, stânga), care reprezintă domeniul puterii satanice; în sfârşit, descrierea apocaliptică a Izbăvirii, rolul lui Mesia şi cel al lui Rabi Şimon şi al grupului său în interiorul acestui proces.

Nu toţi cabaliştii din generaţiile următoare au acceptat această simbolistică mistică; unii au încercat să-i diminueze însemnătatea. În schimb, în secolul al XVI-lea, Cabala lui Isaac Luria s-a străduit s-o intensifice.

Deşi paternitatea Zoharului îi revine lui Rabi Moise de Leon, este posibil ca şi alţi cabalişti să fi luat parte la compunerea sa, în special R. Iosif Gikatilla, discipol apropiat al lui R. Moise; de asemenea, este posibil ca şi învăţăturile altor cabalişti ai epocii să se fi strecurat în lucrare.

Editarea Zoharului a stârnit controverse atât între cabalişti cât şi între necabalişti. S-a sugerat că unul dintre motivele publicării sale a fost de ordin speculativ; ea s-ar bizui pe credinţa că din procesul mesianic ar face parte cunoaşterea cuprinsă în unele părţi ale Zoharului.

De asemenea, se invocă voinţa de a se pune stavilă dezvoltării raţionalismului în sânul iudaismului epocii. După ce a cunoscut o răspândire lentă vreme de două secole, Zoharul a ajuns să ia loc printre cărţile sfinte ale iudaismului. Importanţa sa centrală în dezvoltarea Cabalei şi în viaţa comunităţilor evreieşti poate fi percepută prin amploarea literaturii exegetice pe care a stârnit-o Zoharul.

Printre aceste numeroase comentarii, dintre care unele n-au fost tipărite niciodată, figurează Or ha-iakar a lui Moise Cordovero, din care au apărut cinci volume (Ierusalim, 1962-1971). Cele mai multe comentarii s-au întemeiat pe Cabala lui Luria; cel mai important dintre ele este Ketem paz al lui Şimon Labi din Tripoli (cca. 1570). Elia, gaonul din Vilna, a făcut un important comentariu comparativ la Sifra di ţeniuta, precum şi Iahel or, care au apărut împreună la Vilna în 1882. Printre comentariile la Tikune zohar se disting, prin calităţile lor, Kise Meleh de Şalom Buzaglo şi Beer le-hai roi de Ţvi Şapira. Trebuie evidenţiată, de asemenea, culegerea de halahot scoase din Zoharul compilat de Isahar Boer din Kremnitz, Ieş sahar (Praga 1609); Şaare Zohar (Ierusalim, 1956) de Ruben Margulies, care lămureşte formulările Zoharului după sursele Talmudului şi Midraşului şi, urmând ordinea tratatelor, Midraşe ha-Zohar le-ket Şemuel de Ş. Kipnis (trei volume, Ierusalim 1957-1960), care recenzează expunerile biblice ale lucrării şi le explică; Maftehot ha-Zohar de Israel Berekhiah Fontanella (Veneţia, 1744) slujesc drept cheie pentru temele tratate în lucrare; în fine, Ialkut ha-Zohar de Isaia Menahem Mendel (Piotrikov, 1912).

Încă din secolul al XIV-lea, Zoharul a început să fie tradus în ebraică. Astfel, David ben Iuda he-Hasid, nepotul lui Nahmanide, a tradus toate împrumuturile sale. Isaac Luria ar fi dispus de o "Carte a Zoharului, tradusă în limba sfântă de către Israel al-Nakawa". Zoharul a stimulat şi voga ezoterică creştină şi n-a încetat să stârnească interesul de-a lungul veacurilor, în toată lumea. Zoharul a pătruns în Cabala creştină încă din secolul al XVI-lea, prin traducerea latină, de către francezul Guillaume Postel (1510-1581) a Genezei şi a Midraşului privitor la Rut, chiar înainte de a fi publicate în ebraică; de asemenea, germanul Ch. Knorr a tradus în latină extrase largi în a sa Kabbala denudata (Sulzbach 1677; Frankfurt 1648). Aceeaşi sursă a inspirat Traducerea integrală a Sifra di-ţeniuta de P. Vulliand (Paris, 1930), precum şi editarea celor trei volume ale Zoharului, pregătită de către falsificatorul Jean de Pauly, plină de erori şi de fabulaţii, corectată (dar numai pentru falsificările surselor talmudice şi midraşice, cele ale Cabalei rămânând neschimbate) şi publicată în şase volume sub titlul Sefer ha-Zohar (Cartea Splendorii), Doctrina ezoterică a Israeliţilor [...] tradusă de Jean de Pauly (Paris 1906-1911, reed. Paris, 1975). Traduceri mai mult sau mai puţin fanteziste au apărut, de asemenea, în engleză şi în germană.

Deşi n-au fost lămurite condiţiile în care s-a făcut cunoscut Zoharul, se ştie că primul a circulat Midraş ha-neelam. Părţi întregi ale textului au fost răspândite în jurul anului 1280. Începând din 1300, citările devin din ce în ce mai numeroase şi din ce în ce mai extinse, anume în lucrările lui Iosif Angelino, (Lisnat ha-sapir şi ale lui David ben Iuda he-Hasid, care s-a servit de ele în operele sale Marot ha-ţoveot, Sefer ha-ghevul şi Or zarua. Se pare că lucrarea n-a existat sub o formă elaborată,

definitivă, şi că utilizatorii şi-au făcut propriile lor antologii, care au început să se răspândească încă din secolul al XIV-lea. Înălţarea Zoharului la nivelul unei cărţi sfinte, având o autoritate supremă, s-a făcut progresiv în perioada care a urmat expulzării evreilor din Spania, şi a atins punctul său culminant în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea.

Zoharul a fost publicat pentru prima dată la Mantova, în 1558-1560 şi la Cremona în 1559— 1560, în timp ce Tikune Zohar au fost publicate separat la Mantova, în 1558. În mod vizibil, editorii aflaţi în competiţie au utilizat manuscrise diferite şi, ediţiile, care variază şi în ce priveşte mărimea şi scriitura volumului, au fost denumite respectiv Zohar Katan (în scrierea "Raşi") şi Zohar gadol (în scrierea pătrată şi tipărită în format mare). Deşi ambele includ Raia mehemna, ele diferă în ce priveşte locul pe care îl acordă diferitelor miţvot. Zohar gadol a fost retipărit la Lublin (1623) şi Sulzbach (1684), fiind foarte apreciat de cabaliştii polonezi şi germani; totuşi, cel mai retipărit a fost formatul din Mantova. Au apărut peste 65 de ediţii din Zohar şi circa 80 din Tikune Zohar. A fost editat în toate marile imprimerii ale lumii evreieşti, în Polonia şi în Rusia, dar şi la Constantinopol, Salonic, Smirna, Livorno, Ierusalim şi Djerba. Ulterior au fost adăugate variante de către cabaliştii din Safed, care au introdus indicaţii de izvoare şi prefeţe. Se consideră că cele mai bune ediţii sunt cele din Veneţia, 1658, şi din Munkacz, 1911. Toate părţile Zoharului au fost integrate în ediţia completă a lui Iehuda Aşlag, care a apărut la Ierusalim în 22 volume, între 1945 şi 1958, comportând o traducere ebraică şi diferite variante ale textelor primelor ediţii.

Critica ştiinţifică a Zoharului n-a fost efectuată de către cabalişti, care au acceptat fără condiţii moştenirea sa misterioasă ca un fapt istoric. Cu toate acestea, acei evrei care respingeau Cabala au început să pună sub semnul întrebării autenticitatea autorului şi a operei însăşi, încă din secolul al XV-lea. Prima încercare de aprofundare critică a Zoharului este datorată lui Leon din Modena, care a pus sub semnul întrebării vechimea operei în lucrarea sa Ari nohem (1639), punându-şi întrebări privitoare la aramaica folosită. Cartea a mai fost tipărită la Leipzig în 1840, dar a circulat mereu în manuscris şi a fost combătută cu vehemenţă de către cabaliştii, care respingeau orice atac împotriva sfinţeniei Zoharului. Leon din Modena a redactat pamfletul său pe fundalul unor polemici cu cabaliştii creştini. Tot într-o epocă tulburată de lupta împotriva sabatianiştilor (vezi Şabatai Ţvi); Iacob Emden a scris Mitpahat sefarim (Altoma, 1768), pe care a încheiat-o prin afirmaţia că Midraş ha-neelam era o scriere tardivă, admiţând totuşi vechimea sursei unui corpus iniţial. Maskilimii nu aveau nici o simpatie pentru mistică şi Samuel David Luzzatto a fost primul care a dezvoltat ideea că această operă nu fusese produsă decât pentru a respinge conceptele raţionaliste maimonidene, şi anume în Vikuah al hohmai ha-Cabala ve-al kadmut Sefer ha-Zohar ("Discuţie despre înţelepciunea Cabalei şi despre vechimea Cărţii Zoharulut, 1827, Gorizia 1852). Lucrările lui Emden şi ale lui Luzzatto au stârnit un belşug de apologii, dintre care Taam le-Şad (Livorno, 1863) a lui Elia Benamozegh. Cercetătorii de la Wissenschaft, călăuziţi de H. Graetz, L. Zunz, M. Steinschneider au afirmat că Zoharul era fructul secolului al XIII-lea; M.H. Landauer a încercat să demonstreze că autorul lui a fost Abraham Abulafia. Faţă de amploarea dificultăţilor inerente textului şi mai ales în lipsa oricărui aparat critic veritabil, cercetătorii au dezvoltat multiple ipoteze cu privire la redactarea sa şi la autorul său, fără a putea totuşi să reducă la o simplă chestiune ştiinţifică impactul său asupra ansamblului culturii evreieşti, pe care a pătruns-o prin liturghie, lecturi publice şi obiceiuri.

ZOROBABEL, vezi MESIA.

ZUGOT

“Perechi”

Termen ebraic, derivat din grecescul zygon, “jug”, “pereche”, care desemnează cele cinci perechi de înţelepţi care au asigurat transmiterea legii orale şi care sunt recenzaţi în primul capitol al tratatului Avot (1, 4-15). Fiecare pereche este alcătuită din doi maeştri contemporani, iar tradiţia îl consideră pe primul din fiecare pereche ca preşedinte (nasi), iar pe al doilea ca vicepreşedinte (av Bet din) al Marelui Sanhedrin, care se aduna în sala Pietrei cioplite a Templului. Perioada în care au activat aceste cupluri constituie o etapă de trecere între epoca ce precede răscoala Macabeilor (vezi Haşmonei) şi epoca tanaimilor.

Iată în ordine aceste cinci perechi: 1. Iose ben Ioezer şi Iose ben Iohanan (înaintea anului 160 î.e.n). Ei au trăit în timpul răscoalei Macabeilor şi Talmudul relatează hotărârile lor (Şab. 15a), care urmăreau să descurajeze emigrarea spre “pământurile păgâne”. 2. Iehoşua ben Perahia şi Nitai (sau Matai) din Arbel (cca. 130 î.e.n.). Tratatul Avot a păstrat unele dintre maximele lor etice şi câteva halahot îi sunt atribuite lui Iehoşua ben Perahia. 3. Iuda ben Tabai şi Şimon ben Şetah (cca. 100-75 î.e.n.). La un anumit moment, cei doi şi-au schimbat între ei funcţiile. Primul s-a refugiat la Alexandria, în cursul persecutării fariseilor sub regele Alexander Ianai; al doilea a fost protejat de soţia lui Ianai, regina Salomeea Alexandra. 4. Şemaia şi Avtalion (finele secolului I î.e.n.). Ei sunt consideraţi ca descendenţi ai unor prozeliţi. 5. Hilel şi Şamai (finele secolului I î.e.n. - înaintea anului 30 e.n.). Fiecare a întemeiat o importantă şcoală de tanaim (vezi Tana); pentru mai multe amănunte, vezi Bet Şamai şi Bet Hilel.

ZUNZ, LEOPOLD

(1794-1886)

Pe numele lui adevărat, Iom Tov Lippman, istoric, unul dintre întemeietorii eminenţi ai ştiinţei iudaismului (Wissenschaft des Judentums), pionier al cercetării ştiinţifice în literatura, liturghia şi poezia religioasă evreiască. Titlul rabinic i-a fost decernat de către Aaron Şorin.

Născut la Detmold în Germania, L. Zunz a frecventat şcoala evreiască din Wolfenbuttel. Între 1809 şi 1811 a studiat la liceul local. Din 1815 până în 1819 a frecventat universitatea din Berlin, unde şi-a dobândit bazele ştiinţifice. A obţinut doctoratul în 1821, la Universitatea din Halle, ca răsplată a cercetării sale cu privire la Sefer ha-maalot de Şem Tov ben Iosef din Falaquera.

Prima sa lucrare, Etwas Uber die rabbinische Literatur, a apărut în 1818, reprezentând prima încercare de a cuprinde diferitele ramuri ale literaturii ebraice. De asemenea, această lucrare conţine şi “programul” său de acţiune ştiinţifică; el afirmă că literatura evreiască ar trebui să ocupe un loc care îi revine de drept în sânul disciplinelor umaniste predate la universitate. Socotea că momentul era propice pentru o asemenea cercetare sistematică, deoarece i se părea că, odată înfăptuită emanciparea, literatura ebraică va lua sfârşit.

Dornic de a vedea iudaismul transformându-se, prin adaptarea sa la modernitate, Zunz s-a alăturat întemeierii revistei Vereinfur Cultur und Wissenschaft der Juden care, începând din 1819, a publicat cercetări în spiritul ştiinţei iudaismului, destinate să acţioneze asupra societăţii evreieşti, propunându-i o abordare raţională, critică şi istorică a faptului evreiesc. În 1823 el a devenit redactorul şef al revistei Zeitschrift fur die Wissenschaft des Judentums, în care a publicat trei articole, dintre care unul asupra lui Raşi, care a revoluţionat abordarea textelor exegetice tradiţionale. Intelectualiceşte apropiat de reformatorii religioşi (vezi Iudaismul reformat), el a fost

invitat să predice în noua sinagogă din Berlin, unde a devenit predicator învestit începând din august 1821, post din care a demisionat după un an. Şi-a câştigat mijloacele de trai ca jurnalist şi director al şcolii primare a comunităţii evreieşti, între 1826 şi 1829.

În 1832 a apărut die Gottesdienstlichen Vortrage der Juden historisch entwiekelt, în care literatura ebraică şi anume Midraşul, era înfăţişată, pentru prima dată, într-o dinamică de evoluţie istorică. El recenza acolo sute de lucrări, mii de referinţe pe care le-a sistematizat într-o structură organică Descriind învăţăturile profetice, el a explicat modalităţile de dezvoltare a lecturilor Torei şi Profeţilor, a Targumului, a predicilor. Abordând evoluţia Legii orale, el a decriptat activităţile şi operele amoraimilor (vezi Amora) şi ale gheonimilor (vezi Gaon); a atins toate aspectele Hagadei şi a insistat asupra rolului predicaţiei în viaţa intelectuală evreiască şi a locurilor în care evreii obişnuiau să asculte predici în limba vernaculară, din epoca antică până în epoca maskilimilor şi a reformiştilor.

În 1836, un decret regal a interzis evreilor să poarte prenume creştine cu rezonanţă germană. Însărcinat de către comunitate, el a scris un tratat în care a demonstrat că evreii au purtat totdeauna nume străine (Namen der Juden). Dacă speranţa sa de a vedea literatura ebraică pătrunzând la universitate n-a fost încununată de succes, el n-a fost, totuşi, niciodată favorabil deschiderii unui seminar rezervat exclusiv evreilor, de teamă ca Wissenschaft să nu se desprindă de viaţa intelectuală generală şi să nu fie izolată. Următoarea sa lucrare a fost, în 1845, Zur Geschichte und Litteratur, unde a subliniat din nou influenţele mutuale exercitate de culturile evreieşti şi neevreieşti. Demonstraţia sa se bazează pe analiza operelor şcolii franco-germane (Raşi, Tosafot), a colecţiilor de manuscrise şi de lucrări tipărite, a poeziilor evreieşti din sudul Franţei, precum şi a istoriei evreilor din Sicilia. Cu toate acestea, departe de a prezenta o imagine interactivă a acestor culturi, Zunz pune accentul, invers, pe excluderea intelectuală a evreilor în Evul Mediu, care se exprima prin viaţa lor religioasă centrată pe studiu şi rămânea izolată la marginile lumii occidentale.

Trilogia sa de studii asupra liturghiei (Die synagogale Poesie des Mittelalters, 1855; Der Ritus des synagogalen Gottesdientes, 1859; Litteraturge-schichte der synagogalen Poesie, 1865), adună producţiile literare cele mai semnificative ale creaţiei religioase evreieşti. Dacă lucrările sale reprezintă toate, fiecare în felul său, o operă de pionier şi fondator, deschizând calea cercetărilor ulterioare, ele mărturisesc şi despre accentul pus asupra expresiilor martiriului lui Israel de-a lungul veacurilor, a suferinţelor exilului şi a unei credinţe necurmate în Legământul divin. În vreme ce introducerile la primele sale lucrări cuprindeau aproape acte de credinţă privind dimensiunea universală a literaturii evreieşti, această noţiune euristică dispare în ultimele sale lucrări, care se recentrează pe viaţa interioară a evreilor, urmare a decepţiilor personale ale lui L. Zunz, care şi-a văzut nimicite speranţele, în special de către Revoluţia de la 1848.

Pentru a-şi realiza cercetările, Zunz a întreprins sondaje sistematice în marile biblioteci din Londra, Oxford, Paris şi Roma; accesul la Biblioteca Vaticanului i-a fost interzis, din cauza evreităţii sale. După moartea soţiei sale, în 1874, a încetat orice cercetare şi s-a mulţumit să editeze o culegere a articolelor sale (Gesammelte Schriften), care a apărut în 3 volume în 1875-76.

După moartea lui, biblioteca sa a fost oferită Fundaţiei Zunz şi remisă către Hochschule, Institutul academic pentru ştiinţa iudaismului din Berlin. În 1939, arhivele sale au fost transferate la Biblioteca Naţională din Ierusalim. O mare parte a acestora au fost înregistrate pe microfilme pentru Institutul Leo Baeck din New York.